

# Teológia

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A katolikus papság ókeresztény sajátosságai és ezek hatása a középkori (IX–XII. század) papképzés formáira*

BENYIK GYÖRGY

*Protestáns és katolikus bibliamagyarázat az USA-ban a XX. században (II. rész)*

GAJÁRY ALADÁR

*A vallások sokfélesége mint kihívás az emberi értelem számára – A II. Vatikáni Zsinat megvilágításában*

KRÁNITZ MIHÁLY

*A II. Vatikáni Zsinat nyitónapja: 1962. október 11.*

MITTÁK TÜNDE

*Világi harmadrendek a kodifikáció előtt és a kodifikáció korában – a fogalmi, valamint a jogi státusz változása tükrében*

PERENDY LÁSZLÓ

*Imago Dei – Nüsszai Szent Gergely az ember teremtéséről és természetéről*

ROSNER ZSOLT

*Nesselrode Vilmos pécsi püspök hagyatéka – Egy feszültségekkel teli életmű utolsó akkordja*

SZENNAY ANDRÁS

*Heinrich Fries Magyarországon – 100 éve született az ökumené munkása*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A graduális promóció, mint az egyházi hivatal betöltésének sajátos formája*

TÖRÖK CSABA

*Az értelem igénye – Miért van szüksége a teológiának a filozófiára?*



# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
XLVI. évfolyam, 2012. 3–4.

LAPTULAJDONOS  
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYTEM  
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

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

- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A katolikus papság ókeresztény sajátosságai és ezek hatása a középkori (IX–XII. század) papképzés formáira **137–144**
- **BENYIK GYÖRGY:** Protestáns és katolikus bibliamagyarázat az USA-ban a XX. században (II. rész) **145–162**
- **GAJÁRY ALADÁR:** A vallások sokfélesége mint kihívás az emberi értelem számára – A II. Vatikáni Zsinat megvilágításában **163–170**
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** A II. Vatikáni Zsinat nyitónapja: 1962. október 11. **171–183**
- **MITTÁK TÜNDE:** Világi harmadrendek a kodifikáció előtt és a kodifikáció korában – a fogalmi, valamint a jogi státusz változása tükrében **184–196**
- **PERENDY LÁSZLÓ:** Imago Dei – Nüsszai Szent Gergely az ember teremtéséről és természetéről **197–204**
- **ROSNER ZSOLT:** Nesselrode Vilmos pécsi püspök hagyatéka – Egy feszültségekkel teli életmű utolsó akkordja **205–223**
- **SENNAY ANDRÁS:** Heinrich Fries Magyarországon – 100 éve született az ökumené munkása **224–232**
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A graduális promóció, mint az egyházi hivatal betöltésének sajátos formája **233–240**
- **TÖRÖK CSABA:** Az értelem igénye – Miért van szüksége a teológiának a filozófiára? **241–251**
- **KÖNYVSZEMLE**  
DÁVID KATALIN: A Kereszt teológiai és ikonográfiai értelmezése az első évezredben **252–256**  
ERDŐ, PÉTER – SZUROMI, SZABOLCS ANZELM (ed.):  
Proceeding of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law **256–257**  
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.: Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből. Források és intézmények **257–259**  
KOVÁCS JÓZSEF: Visitatio Canonica a gyulai plébánián (1715–1993) **259–260**  
PRÖPPER, THOMAS: Theologische Anthropologie I–II. **261–262**  
SCHEFFCZYK, LEO: A katolikus hit világa. Igazság és alak **262–263**
- **MEGEMLÉKEZÉS**  
Emlékezés Szennay András OSB (1921–2012) professzorra **264–265**  
In memoriam Zakar Ferenc Polikárp O.Cist. **265–266**
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK** **267–268**

## A katolikus papság ókeresztény sajátosságai és ezek hatása a középkori (IX–XII. század) papképzés formáira\*

### I. A DIAKÓNUS–PRESBITER–PÜSPÖK HIERARCHIKUS RENDSZERÉNEK LÉPÉSRŐL LÉPÉSRE TÖRTÉNŐ KIALAKULÁSA

Az újszövetségi papság nem vezethető le más, még a levitikus papság formájából sem, hiszen ez a feladatkör pap–Jézus Krisztus szolgálatára épül, amiben egyúttal Ő maga az áldozat is. Ez a szolgálat folytatódik az apostoli hivatásban, amely hivatalokra tagolódva jelenik meg a papi ordón belül, és amelynek minden fokozata függ az apostoli szolgálattól.<sup>1</sup>

Ha megvizsgáljuk a IV–V. századtól a XI. századig terjedő kánonjogi forrásokat, láthatjuk a diakónus, pap és püspök klerikusi fokozatokra vonatkozó előírások lépésről lépésre történő letisztázódását<sup>2</sup>, valamint a püspök sajátos kormányzati, tanítói és megszentelői hatalmának meghatározó jellegét.<sup>3</sup> A *Canones Apostolici*<sup>4</sup> vagy más néven 85 apostoli kánon (IV. század vége)<sup>5</sup> és a *Statuta Ecclesiae Antiqua* (476–485)<sup>6</sup> szövegéből egyértelműen kitűnik, hogy a korai időszakban a szent rend egyes fokozataihoz kötődő sajátosságok még nem kerültek egyértelmű meghatározásra. Sőt, amennyiben megvizsgáljuk az egyházatyák által ugyanezen időszakban íródott forrásokat, világosan kitűnik, hogy azok sem tartalmaznak világos meghatározást a szent rend egyes fokozatainak egyedi sajátosságára vonatkozóan. Még a későbbi – azaz pl. a XI. századi gregoriánus kánongyűjteményekben is – tisztán kivehető az eredeti forrásoknak ez a tulajdonsága. Ezekben a munkákban elsődlegesen Szent Ciprián (†258), Szent Ambrus (†397), Szent Jeromos (†419/420), és Szent Ágoston (†430) írásainak részleteit olvashatjuk.<sup>7</sup> A legfontosabb teológiai (*ekklézio-*

\* Elhangzott Rómában 2012. március 16-án.

<sup>1</sup> VANYÓ L., *Az ókeresztény kor dogmatörténete*, I. Budapest 1988. 64–71; vö. ERDŐ P., *Az egyház jog teológiája intézménytörténeti megközelítésben* (Egyház és jog II), Budapest 1996. 94–95.

<sup>2</sup> REYNOLDS, R. E., *Patristic "presbyterianism" in the Early Medieval Theology of sacred orders*, in *Medieval Studies* 45 (1983) 311–342, különösen 312–315.

<sup>3</sup> *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1903kk. (DThC) III. 225–226. KURTSCHIED, B., *Historia iuris canonici. Historia institutorum ab ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1951. 54–75. GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 70–72. Vö. DELORME, J., *Le ministère et les ministères selon Nouveau Testament*, Paris 1974.

<sup>4</sup> ERDŐ P., *Az egyház jog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998. 28–30.

<sup>5</sup> GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II<sup>e</sup> siècle*, Paris 1985. 24–25. SZUROMI SZ. A., *Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből – Források és intézmények* – (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis de Petro Pázmány nominatae III/15), Budapest 2011. 29–38.

<sup>6</sup> FAIVRE, A., *Naissance d'une hiérarchie. Les étapes du cursus clérical*, Paris 1977. SZUROMI SZ. A., *Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből*, 39.

lógiai) kánonok ezeknek a szerzőknek a műveiből kerültek be a XI. századi kánonjogi gyűjteményekbe. Másfelől, az is tisztán látszik, hogy milyen szoros összefüggés van a püspök hivatala és a presbiter kollégium között. Hozzá kell tennünk, hogy a püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi rendelkezéseken túl is voltak olyan egyházi hivatalok, amelyek már a IV. századra letisztult képet mutatnak, pontosan rögzítve az egyházi hierarchián belül betöltött státuszukat. Erre példa az esperes funkciója, amelynek legrégebbi ismert forrása Nazianzoszi Szent Gergely 43. imádságában, valamint Szent Jeromos 125. levelében olvasható. Ezek alapján, a püspök úgy áll előttünk, mint a presbiter kollégium feje. A diakónusok a püspök és a papok segítségére nyerték el szentelésüket a kortárs fegyelmemben, nem pusztán a püspök segítségére. Ez a rendelkezés számos kánonban kapott helyet az egyes joggyűjteményekben, melyek felváltva említik a püspököt, vagy a presbitert a diakónus funkciójával kapcsolatosan. Mindez sajátosan is rávilágít a szent rend különböző fokozatainak egységére. Jól jellemzi ezt a helyzetet Szent Jeromos 52. levele, amely világosan rögzíti: A püspök nem nevezhető Úrnak a többi klerikus között, mivel csak egy Úr, egy egyház és egy szolgálat létezik.<sup>8</sup> A püspök megválasztása elsődlegesen az egyház lelkipásztori feladatának a teljesítésére szól, amelyet, mint az apostolok utóda, atyai lélektől vezetve kell végeznie.<sup>9</sup> Ez a megkapó teológiai eszmefuttatás a későbbiekben különböző gregoriánus kánonjogi gyűjteményekben kapott helyet, de megtaláljuk Szent Ivó művének családjaiban (1093 és 1095 között), valamint magában a *Decretum Gratiani*-ban is. A szent rend, mint szentség, teljessége a püspöki fokozatban jelenik meg.

Az egyes klerikusi fokozatok sajátosságai egyre pontosabb meghatározást nyertek a korai középkor teológiai és intézményi fejlődésének a következtében, mely a XI. századra már teljesen tiszta kép kialakítását tette lehetővé. Ezt meggyőzően igazolták mind Jean Gaudemet, mind Roger E. Reynolds, illetve az ő eredményeiket szem előtt tartó legújabb alap kutatások.<sup>10</sup>

## II. KLERIKUSI STÁTUSZ ÉS PAPKÉPZÉS A IX–XII. SZÁZADIG

Ha azokat a kánoni gyűjteményeket vetjük vizsgálat alá, amelyek széles körben használatban voltak a latin egyházban, meglehetősen áttekinthető vázlatot készíthetünk a klerikusok képzésére vonatkozó egyházfegyelmi történelmi fejlődésének egyes állomásairól. A *Collectio Dionysiana*<sup>11</sup> szövegét kiegészítésekkel ellátva I. Hadrianus pápa (772–795) 774-ben küldte el Nagy Károlynak, mint alapvető és hivatalos egyházi gyűjteményt

<sup>7</sup> SZUROMI, SZ. A., *Die patristische Wurzel der bischöflichen Kirchengisziplin in der "Collectio Anselmi Lucensis"*, in *Rivista Internazionale di diritto comune* 12 (2001) 249–264.

<sup>8</sup> VÖ. YARZA, F., *El obispo en la organización eclesial de las Decretales Pseud-Isidorianaes*, Pamplona 1985. CAPITANS, O., *Episcopato ad eclesiologia nell'età gregoniana*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della società cristiana dei secoli X–XII: papato, cardinalato, ed episcopato* (Atti della V Settimana Internazionale di Studi medioevali, Mendola 26–31, agosto 1971, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali VII), Milano 1974. 316–373.

<sup>9</sup> SZUROMI, SZ. A., *The clarification of the different degrees of Holy Orders up to the 5<sup>th</sup> Century*, in *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridique* (dir. Raad, E., XII Congrès International de Droit Canonique, 20–25 septembre 2004, Adma [Liban]), Beyrouth 2008. 711–725.

<sup>10</sup> REYNOLDS, R. E., *The De officiis VII graduum: Its Origins and Early Medieval Development*, in *Clerical Orders in the Early Middle Ages* (Variorum Collected Studies), Aldershot 1999. II/113–151. SZUROMI, SZ. A., *Ivonian intention to collect the «ancient canons» together with new decretal materials*, in *The Jurist* 67 (2007) 285–310.

<sup>11</sup> ERDŐ, P., *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X; Manuali 2), Venezia 2008. 50–52.

az egész Frank Királyság számára. A *Collectio Dionysio-Hadriana* szövege<sup>12</sup> sohasem került hivatalos pápai kihirdetésre, azonban ennek ellenére egyedülálló alapjául szolgált különösen azoknak a zsinatoknak, melyeket frank területen hívtak össze.<sup>13</sup> Sőt ez a gyűjtemény, beleértve annak legelső egységét – mely az apostoli kánonok első ötven kánonjának a fordítását tartalmazta – lényeges hatást gyakorolt az uralkodó által azt követően kibocsátott kapitulárek szövegére.<sup>14</sup> Jóval később, a *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1008 és 1022 között)<sup>15</sup> megkülönböztetett szerepet játszott, elsődlegesen a németalföldi egyházfegyelem alakításában.<sup>16</sup> A *Decretum Burchardi* a klerikusok kötelességeivel és jogaival több könyvben is foglalkozik, melyek érintik a papképzés területét is: *De primatu Ecclesiae* (BW 1. 75, 78, 210); *De sacris ordinibus* (BW 2. 67–68, 117–119, 136, 189); *De ecclesiae* (BW 3. 109); *De sacramento baptismatis et confirmationis* (BW 4. 22–23); *De sacramento Corporis et Sanguinis Domini* (BW 5. 6, 8); *De excommunicatione* (BW 11. 35); és *De crapula et ebrietate* (BW 14. 5–6). A II. könyv különösen is a szent rend egyes fokozataira és azok elnyerésére vonatkozó előírásoknak van szentelve „*De ordinationibus presbyterorum et reliquorum ordinum*” cím alatt. A II. könyv legelső kánonjai között olvashatjuk azon könyvek listáját, amelyeket egy papnak feltétlenül ismernie kellett: *sacramentarium*, *lectionarium*, *antiphonarium*, *penitentiale*, *psalterium*, valamint a vásár- és ünnepnapai prédikációknak a gyűjteménye (vö. BW 2. 2).<sup>17</sup> A II. könyv alapvető témáiból és szerkezetéből általános képet tudunk kialakítani a klerikusok kötelességeinek, jogaira és műveltségére XI. századon belül. Az első kánonok azokat a tulajdonságokat írják le, amelyek alkalmassá tehetik a Krisztushívót a felszentelésre (BW 2. 1–49). A kánonok következő egysége a felszentelt személyek kötelességeiről szól: Minden pap, minden egyes vasárnap kötelezett a szentmise bemutatására saját templomában, melyet a hívek szenteltvízzel való meghintésének kell bevezetnie (BW 2. 52). Húsvétkor, karácsonykor, pünkösdkor, az ünnepi szentmisét a püspök székesegyházában szükséges végezni, de egyedi körülmények esetén a szentmise ekkor is bemutatható a plébániatemplomban, ahogy arról a BW 2. 76. kánon beszél. A BW 2. 77. kánon felsorolja azokat az ünnepnapokat, amelyeken minden plébánián misét kell bemutatni. A megyéspüspöknek jogában áll engedélyezni a prédikálást a joghatósága alá tartozó papok vagy az ott élő szerzetesek számára (BW 2. 158).<sup>18</sup> Azok a kánonok, melyeket Burchard a *Canones Apostoliciból* – azaz ókori joganyagot használva – idéz, jól kifejezik a papképzés korabeli szempontjai között kiemelkedő helyet kapó homiletikai képesség kifejlesztésének hangsúlyát: „a papnak érthető formában kell prédikálni”.

<sup>12</sup> Kiadása: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, LXVII. 135–230.

<sup>13</sup> MORDEK, H., *Il diritto canonico fra Tardo Antico e Alto Medioevo. La 'svolta dionisiana' nella canonistica*, in *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo* (Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979), Roma 1981. 149–164.

<sup>14</sup> SZUROMI, SZ. A., *An important canonical bond in the ecumenical endeavor between the Eastern and Latin churches: the Canones apostolici*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 177 (2008) 3–14.

<sup>15</sup> ERDŐ, P., *Storia delle fonti del diritto canonico*, 89–90.

<sup>16</sup> HOFFMANN, H.–POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen* (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. WILL, L., *Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischof Burchard von Worms. Eine kanonistische Untersuchung* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 12), Würzburg 1992; vö. SZUROMI SZ. A., *Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből*, 104–109.

<sup>17</sup> SZUROMI SZ. A., *Törekvés a régi egyházi kánonok összegyűjtésére, mint a középkori egyetemes kánonjoggyűjtemények sajtóssága (8–12. század)* [Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/11], Budapest 2009. 42–43.

<sup>18</sup> SZUROMI, SZ. A., *From a reading book to a crystallized canonical collection (Notes to the development of Ivo's work based on Orléans, Bibliothèque Municipal Ms 222 [194] and Cambridge, Gonville and Caius College 393 [455])*, in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 20 (2009) 1–19.

Ezek a korai szövegek egyértelműen jelzik a papok számára elengedhetetlen – a képzésük során elsajátítandó, majd azt tovább gyarapító – biblikus ismeretek meglétét is, a BW 2. 67–68. vonatkozásában elsődlegesen is az Ó- és Újszövetségnek a hívek számára, a szentmise keretében történő megfelelő értelmezést tartva szem előtt. A hitoktatás, a betegek gondozása, a temetés, imádságok, áldások végzése, amelynek a BW 2. 69–74. és 89 van szentelve, szintén rendezett, és személyre szabott felkészítést kívánnak meg a papságra készülőtől. Megjegyzendő, hogy ezen kánonok többsége kitér a szent rend püspöki fokozatához szükséges hasonló tulajdonságokra is. A papságra készülve el kell sajátítani a rendszeres szentírásolvasást, az egyes imádságokat, különösen pedig a zsoltosmá végzését, melyek a legerőteljesebb védelmet jelentik a felszentelt Krisztus-hívók számára a kísértésekkel szemben. Worms-i Burchard ehelyütt, azaz a BW 2. 100–105. kánonokban Szent Ágostont, a 813. évi Mainzi Zsinatot (vö. can. 10.),<sup>19</sup> a 896. évi Nantes-i Zsinatot<sup>20</sup> és Szent Benedek *Reguláját* idézi.

Burchard klerikusokra vonatkozó kánonjogi anyagának nagy része bekerült a legjobbnak tartott gregoriánus joggyűjteménybe, a XI. század második feléhez tartozó *Collectio Anselmi Lucensis*be (1081–1083).<sup>21</sup> Anzelm gyűjteményének VII. könyvében gyűjtötte össze a klerikusokkal foglalkozó egyházfegyelmi előírásokat. Ans. 7. 46–52. az egyes klerikusi fokozatok sajátos kötelességeit taglalja, a szentelés egyedi rítusának és lényeges elemeinek ismertetésén keresztül.<sup>22</sup> Az említett téma tárgyalásakor Anzelm is az ókori joganyagra épít, azon belül egyértelműen megjelöli a *Statuta Ecclesiae Antiqua* szó szerinti átvételét. A szent rend egyes fokozatait tehát elsődlegesen a püspök kezéből nyerik el a jelöltek. A diakónus szentelés esetében a kánon szövege kifejezetten beszél a püspök aktív közreműködéséről a szentelés folyamán. A diakónus tehát csakis a püspök által (*solus episcopus*) kerülhet szentelésre, aki két kezét a jelölt feje fölé terjesztve áldja azt meg. A szubdiakónus szentelése a püspök kézfeltétele nélkül történik, és a jelölt üres paténát és kelyhet vesz át a püspöktől. Az archidiakónus kancsót, kéztörölő kendőt és kézmosó tálat ad át a felszentelt szubdiakónusnak. A papszentelés a püspök kézfeltételével kerül kiszolgáltatásra, aki után minden jelenlévő pap felteszi a kezét az újonnan szenteltre. A püspöknek össze kell hívnia a presbiter kollégiumot a papszentelést megelőzően.<sup>23</sup> Ezt az általános előírást összekapcsolhatjuk az Ans 7. 78–cal, amely Szent Jeromostól származó idézet biblikus alapon, kifejezett formában említi a diakónus, presbiter és püspök eltérő küldetését, ha tetszik, kötelességét.<sup>24</sup>

A felhasznált számos ókori forrás idézése ekkorra már nem pusztán a régi egyházi kánonok teljességre irányuló összegyűjtésének a szándékából fakad, amely az egyetemes kánonjogi gyűjtemények egyre bővebb és ezzel együtt szisztematikusabban kialakított belső szerkezetét eredményezi. A XI. században tanúi lehetünk egy sajátos reformnak,

<sup>19</sup> *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* I–XXXI (ed. Mansi, I. D.), Florentinae–Venetiis 1757–1798, új kiadás folytatással: ed. Petit, L.–Martin, J. M., I–LX, Paris–Leipzig–Arnheim 1899–1927 (továbbiakban MANSI) XIV. 63–76, különösen 67–68.

<sup>20</sup> MANSI XIVIII. 165–162, továbbá az uo. 173–174 coll-ban található kiegészítések.

<sup>21</sup> SZUROMI, SZ. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis') [Adnotationes in Ius Canonicum], Frankfurt am Main 2006. 1–25.

<sup>22</sup> Vö. IMBERT, J., *Les temps Carolingiens (741–891). L'Église: Les institutions* (Historie du Droit et des Institutions de l'Église en Occident V/1), Paris 1994. 91–124.

<sup>23</sup> Vö. *Concilia Galliae a. 314-a 506* (Corpus Christianorum. Series Latina 148, ed. Munier, Ch.), Turnholti 1963. 162–188.

<sup>24</sup> SZUROMI, SZ. A., *Anselm of Lucca as a Canonist. Critical summary on importance of the Collectio Anselmi Lucensis, in Iudex et Magister. Miscelánea en honor al Pbro. Nelson C. Dellaferrera I* (ed. Pinto, V. E.). Buenos Aires 2008. 57–70.

amely éppen a papságra készülők, ill. a már felszenteltek, sajátosan is a székesegyházi káptalan biblikus, teológiai és kánonjogi műveltségét tűzi ki célul. Nem lehet kétséges, hogy a legutóbbinak – a kánonjogi műveltség fejlesztésének – visszahatása van a szent rend egyes fokozatainak felvételére készülők oktatási és nevelési színvonalára. Erre a folyamatra kiemelkedő példa a luccai székesegyházi káptalanon belül reform. II. János püspök (1023–1056), I. Anzelm püspök (1057–1061), és II. Anzelm püspök (1073–1086) voltak azok, akik gondoskodtak a luccai katedrális iskolában ennek a reformnak a megindításáról és elmélyítéséről, a kánonok közösségi élete, a „cura animarum” lelkipásztori munkája, a klerikusok és laikusok teológiai és vallási nevelése, valamint a világi javak kezelésének területén. Luccai Szent Anzelm (†1086) nemcsak a kánonjogi életet szerette volna újjászervezni, hanem a székesegyházi iskolájában folyó oktatást is, különös tekintettel az egyház fegyelmi rendjének az alapos megismertetésére. Néhány biblikus témájú kommentárt is írt, nevezetesen a *Commentarium in Psalmos*, és az *Expositio in Lamentationes Jeremiae*-t. Ezek a művek egyértelműen mutatják Anzelm tájékozottságát a Szentírás értelmezésben. Luccai Szent Anzelm főműve, a már fentebb említett *Collectio Canonum Anselmi Lucensis*, melynek ekkleziológiai felfogására – amint az ún. szigorúbb gregoriánus reformmozgalom gyűjteményeire általában – alapvetően Nagy Szent Gergely pápa (590–604) írásai gyakoroltak elsődleges befolyást. Ennek talán legszembetűnőbb tanúja az a 143 kánon, amely műveiből bekerült Anzelm gyűjteményébe (vö. 'A' recenzió), mint a kánonok legnagyobb egységes korpusza. Ezekre a kánonokra keresztül az allegorikus bibliaértelmezés kiemelkedő szerepet kapott a gyűjtemény ekkleziológiai érvelésében. Ha a XI. század különböző kánonjogi gyűjteményeit megvizsgáljuk, néhány közös témát fedezhetünk fel bennük. Ilyen terület a Szentszék primátusának kifejtése, a püspökökkel és papokkal szembeni vádak elbírálásuk, a püspökválasztás, a papszentelés stb. Ezeknek az alapvető kérdéseknek a részletes tárgyalása elengedhetetlen volt a székesegyházi, majd az abból kialakuló egyetemi oktatásban.<sup>25</sup>

A XI. század vége pontosan az az időszak, amint fentebb láttuk, amikor a gregoriánus reform egyik következményeként, számos kánonjogász komoly figyelmet szentelt az egyház egyetemes fegyelmének teljességre törekvő összegyűjtésének, azzal a céllal, hogy a kánonjog rendszeréről, az egyházi hierarchiáról, az egyház mindennapos szentségi életéről, a római pápa legfőbb joghatóságáról, valamint az egyházi bíróságok kompetenciájáról és tevékenységéről világos és precíz leírást adjanak. A legjobb székesegyházi iskolákban végzett oktatás így kiemelkedő szerepet játszott az egyház tanításának és fegyelmének széleskörű elterjesztésében. Francia területen a két legmeghatározóbb központ Rheims és Chartres volt, amint azt már 1981-ben George Duby megállapította.<sup>26</sup> Éppen erre az időszakra esik a klerikusok képzésének még jobban szervezett kialakítása, amely Ivo (1090–1115), Chartres püspöke tevékenységéhez köthető. Az általa megszervezett képzés magában foglalta az egyházi források, határozatok, kánonok stb. latin olvasásának el-sajátítását is, különös tekintettel a székesegyházi kánonjogi testületre. Ivónak személyes tapasztalata volt a kánonok kortárs teológiai ismeretéről, hiszen püspökké szentelése előtt a Beauvais-i Szent Quentin-ről nevezett kánonokrend perjele volt. Ivo felismerte

<sup>25</sup> SZUROMI SZ. A., *A középkori egyetemek létrejöttének és az egyetemi oktatás megszületésének sajátosságai*, in KÖRMENTY K., *Studentes extra regnum. Egyetemjárás és könyvhasználat az Esztergomi Székeskáptalanban 1183–1543* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/9), Budapest 2007. 41–53.

<sup>26</sup> DUBY, G., *The Age of the Cathedrals. Art and Society, 980–1420*, Chicago Ind. 1981. 26.

az egyházfegyelem magas szintű elsajátításának fontosságát. Leveli jóval érthetőbbé teszük azt a szándékot, amely őt egy minél teljesebb tartalmú kánonjoggyűjtemény összeállítására vezette. Bizonyos, hogy az általa megszerkesztett kánoni „olvasókönyv” előmozdította a latin egyházfegyelmi és dogmatikai szövegek ismeretét a klérus szisztematikus oktatásán keresztül. „Olvasókönyvének” nagyon gyorsan kialakuló szövegcsaládjai pedig mindennek az egyház mindennapi életére és intézményes működésére történt visszahatásáról tanúskodnak.<sup>27</sup>

A XI. század végén – az egyetemek megszületésének hajnalán – megszerkesztett kánonjogi kollekciók, nagyban hozzájárultak a klerikusok fegyelmi képzésének megújításához és megerősítéséhez. Mindezen átalakulás betetőzését azonban nyilvánvalóan a bolognai kánonjogoktatás és a *Decretum Gratiani* megszüvegezése jelentette.<sup>28</sup> Gratianus mester 1140 körül állítja össze a *Concordantia discordantium canonumot* Bolognában, ami a klasszikus egyetemi kánonjogi oktatás alapgyűjteménye lesz.<sup>29</sup> Gratianus a klerikusokra vonatkozó fegyelmi anyagot művének különböző részeibe helyezte el.<sup>30</sup> Az első fő részben (*distinctiones*) néhány előírással találkozunk, melyek a szent rend egyes fokozatai megengedett elnyeréséhez szükséges kritériumokat tartalmazzák (vö. D. 69 c. 1; D. 78 cc. 1–5). A klerikusok kánoni engedelmességének fontosságáról olvashatunk a püspökök és papok vonatkozásában a D. 23 cc. 3, 6-ban. A D. 91 c. 2 előírja, hogy a nagyobb rendekhez tartozók a jóváhagyott liturgikus könyveknek megfelelően mondják a napi zsolozsmát. A klerikusi érények között kiemelkedő helyet foglal el a tisztaság, amelyet a celibátus szóval szoktunk általában kifejezni. Az egyház tökéletes önzetlen és önfeláldozó életet kíván meg minden papjától, így a papi hivatások kiválasztása és körültekintő nevelése egyedülálló felelősséget jelentett. Ebben kiemelkedő szerep jutott a székesegyházi káptalan szenior tagjainak, különös tekintettel arra, ha maga a székesegyházi prépost rendelkezett archidiakónusi címmel.<sup>31</sup> Ennek a tekintetében mind az 1059. évi Római Zsinat határozatait,<sup>32</sup> mind a *Decretum Gratiani* D. 25 c. 1 rendelkezéseit fontosnak kell tekintenünk, amely Luccai Szent Anzelm kollekciójában és Chartres-i Szent Ivo szövegcsaládjában is megtalálható.<sup>33</sup> Ismert, hogy már a 400. évi I. Toledói Zsinat az archidiakónus sajátos feladati között említette a klerikusi utánpótlásról való gondoskodást.<sup>34</sup> A papnak saját életét elsődlegesen a hívek lelki üdvössége előmozdítására és a klerikusi hivatása teljesítésére kell szentelnie. Így foglalhatjuk össze röviden a D. 27 c. 8; D. 28 cc. 2, 8, 9; D. 33 c. 7; D. 81 c. 19 és sok további kánon tartalmát. A klerikusok öltözéke és annak a viselete, valamint a tonzúra szintén többször említésre kerül (vö. D. 33 c. 22, 32; D. 41 c. 8). Ezen felül, találunk

<sup>27</sup> SZUROMI, SZ. A., *Some witnesses of the gradual crystallization process of the Ivonian textual families*, in *Ius Canonium* 50 (2010) 209–228.

<sup>28</sup> ERDŐ, P., *Storia delle fonti del diritto canonico*, 105–113. Kiadása: *Corpus iuris canonici* I (ed. Friedberg, A.), Lipsiae 1879.

<sup>29</sup> Vö. ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999. 37–40.

<sup>30</sup> ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai*, 165–172. LARRAINZAR, C., *Métodos para el análisis de la formación literaria del Decretum Gratiani. “Etapas” y “esquemas” de redacción*, in *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (ed. Erdő, P.–Szuromi, Sz. A.; Monumenta Iuris Canonici, C/14), Città del Vaticano 2010. 85–115. LENHERR, T., *Langsame Annäherung an Gratians Exemplar der „Moralia in Iob”*, in *Proceedings* (ed. Erdő, P.–Szuromi, Sz. A.), 311–326. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *“Costuras” y “descosidos” en la versión divulgada del Decreto de Graciano*, in *Proceedings* (ed. Erdő, P.–Szuromi, Sz. A.), 337–355.

<sup>31</sup> WERNZ, F. X., *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, II. Romae 1899. 924.

<sup>32</sup> MANSI XIX. 897–899.

<sup>33</sup> FRIEDBERG, A., *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (továbbiakban FREDBERG I.), 89–91.

<sup>34</sup> MANSI III. 997–1002, különösen 998–999; vö. GAUDEMET, J., *Eglise et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 78.



még általános utasításokat a klerikusok öltözködéséhez és étkezési kötöttségeihez (D. 34 cc. 1–3; D. 35 c. 1; D. 44 cc. 2–4, 7) is.

Gratianus *Decretum*ának második nagy egységére (vö. *Causae*) fordítva a figyelmünket, először a C. 1 q. 3 c. 1-et szükséges megemlítenünk, amelyben VII. Gergely pápa (1073–1085) eredeti – bár jelenleg nem ismert dátumú – levelét olvashatjuk<sup>35</sup> arra vonatkozóan, hogy mely klerikusok nem részesülhet egyházi hivatalban.<sup>36</sup> A C. 1 q. 7 c. 1 Ciprián 72. levelét idézve rögzíti, hogy – többek között – azok a diakónus vagy papszentelésre készülő jelöltek, akiknek makacs eretnek nézeteikről meggyőződtek, nem engedhetők a szent rend nevezett fokozatainak felvételére.<sup>37</sup> Ugyanerről – bár jóval részletesebben – beszél a C. 1 q. 7 c. 2-is.<sup>38</sup> A simónia eretnokségét nevesítve, mint ami az egyházi rendek elnyerésének súlyos akadályja, a C. 1 q. 7 c. 5, IV. Leó pápa (847–855) 849-ben kelt levelének részletével<sup>39</sup> már kitér az arra kiszabható penitencia, majd az annak teljesítését követő akadály alóli felmentés lehetőségére is.<sup>40</sup> Az egész *Decretum Gratianin* belül a klerikusok képzését legrészletesebben a C. 12 q. 1 c. 1 fejt ki, a 633-ban megtartott IV. Toledói Zsinat<sup>41</sup> 24. kánonját felhasználva. Itt szerepel a megfelelően érett életkor, az egyház fegyelme követésének az elsajátítása, az egyház tanításában való megfelelő jártasság és a felszentelt életformára való alkalmasságról történő tanúságtétel.<sup>42</sup>

## ÖSSZEGZÉS

A fentiekből egyértelmű, hogy már az ókori zsinati kánonokban és patrisztikus írásokban is elválaszthatatlan a klerikusok képzésében a hivatás felismerése és a megfelelő lelkület kialakítása, a hittani és fegyelmi ismeretek elsajátításától. Erre vonatkozóan nyilvánvalóan a korai források csak rövid – definitív – hangsúlyokat helyeznek el, az egyházatyák pedig a klerikusok életével és feladatkörével foglalkozó hosszabb lélegzetű szövegrészletekbe ágyazva beszélnek róla. Mindezek alapján lehetőségünk van arra – amint erre kísérletet is tettünk – hogy rekonstruáljuk a papképzés modelljét, amely minden bizonnyal befolyásolta az ezzel kapcsolatos IX–XII. századi egyházi gyakorlatot és az újabb jogszabályokat. Látható, hogy a középkori gyűjtemények elsődlegesen és döntő többségében ezt az ókori joganyagot felhasználva írják le a papi utánpótlásról való gondoskodást, a papnevelést, a szenteléshez szükséges emberi tulajdonságokat, a megkívánt egyházi – teológiai, biblikus, interpretatív – ismereteket. A papság tanbeli és fegyelmi képzésének lépésről-lépésre történő fejlődésében, elsődleges szerepet töltöttek be a területileg illetékes megyéspüspökök, akik az érett középkorra leginkább a kanonoki testületen keresztül gyakorolták ezt a feladatukat. A káptalani iskolákból kialakuló egyetemek oktatási rendje, illetve a skolasztikus érv és eszközrendszer megszilárdulása megváltoztatja ugyan a XII. század máso-

<sup>35</sup> *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. JAFFÉ, P. – WATTENBACH, G. curaverunt LOEWENFELD, S. [JL]–KALTENBRUNNER, F.[JK]–EWALD, P.[JE], I. Lipsiae 1885<sup>2</sup>, JL 5278 (3978).

<sup>36</sup> FRIEDBERG I. 426.

<sup>37</sup> Természetesen a felsorolás a diakónus és a presbiter mellett a püspököt is megemlíti, FRIEDBERG I. 426.

<sup>38</sup> FRIEDBERG I. 426–427.

<sup>39</sup> JE 2599 (1977. 2003. 2004).

<sup>40</sup> FRIEDBERG I. 430.

<sup>41</sup> SZUROMI SZ. A., *Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből*, 71–73.

<sup>42</sup> FRIEDBERG I. 676.

dik felére, különösen pedig a XIII. század elejére a papság tudományos képzését a szenttudományok területén is, melyet alátámaszt a III. Lateráni Zsinat 1179. évi rendelkezése (Can. 18),<sup>43</sup> de nem hoz lényegi átalakulást magában a papnevelés jellegzetességeiben. Ennek oka, minden kétséget kizáróan, a papi hivatás tényleges gyakorlásának és az illetékes egyházi hatóság által, az arra való alkalmasságról történő meggyőződés módjainak állandósága, a doktrinális és diszciplináris képzés módszereinek és intézményes kereteinek változásától függetlenül. A kialakuló *universitasok* már nemcsak a klérus képzését látták el, hanem már a világiak oktatásával is foglalkoztak.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> COD 220.

<sup>44</sup> Ld. pl. BELLOMO, M., *Il Medioevo e l'origine dell'università*, in *Medioevo edito e inedito I. Scholae, Universitates, Studia* (a cura di Bellomo, M.; I Libri di Erice 20/1), Roma 1997. 15–30.

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

### II. RÉSZ

#### 1. BIBLIAI ARCHEOLÓGIA AMERIKÁBAN

A bibliai archeológia máig ható nagy tekintélyei is a brit korszak kutatói közül kerültek ki. Albright iskolája az ószövetségi archeológiai tanulmányokban jellemző példának számít az észak-amerikai tudós világban. Jóllehet Willam Foxwell Albright (1891–1971)<sup>1</sup> nem tanult Angliában, mégis az ő feltevései számítanak az amerikai–brit empirizmus kiindulásának. Életrajza a következő képen vázolható. Eredetileg metodista lelkész és régész, valamint cserép-szakértő volt. Misszionárius szülőktől származott. 1913-ban PhD-fokozatot szerzett a Johns Egyetemen, 1929–1959 között itt oktatott. Az amerikai Keleti Kutatás Intézetének igazgatója lett, és ásatásokat végzett Jeruzsálem mellett Tumulus 1–2.-ben, ahol egy júdai király emlékművét tárta fel 1923-ban. Ásatásokat végzett Tell Beit Mirsimban, Hebron mellett 1926–1932 között, ez alapján állította, hogy Józsué honfoglalása valós történeti esemény, és ezt a helyet azonosította a kánaánita Debir városával, amelyről a Biblia többször beszélt. Iskolája számos hasonlóan híres tanítványa – George Ernest Wright, Moore Cross és David Noel Freedman – által vált híressé. Jelentősek az észak-szemita feliratokról készült tanulmányai. Kiállt amellett, hogy Ábrahám, Izsák és Jákob valóságos történeti alakok, és a róluk szóló tudósításoknak valós életrajzi gyökerei vannak. Véleménye szerint a *Teremtés könyvének* történeti adatai nagyjából hitelesnek tekinthetők. Az egyik leghíresebb felfedezése és munkája a holt-tengeri tekercsek azonosítása, valamint Palesztina archeológiájáról írt átfogó monográfiája. I. Sosenk egyiptomi király uralkodási idejét a Kr. e. 945–940 közötti időszakra tette, és azonosította a Bibliában Sisáknak nevezett uralkodóval. Jó kapcsolata volt a brit tudósokkal, főleg H. H. Rowleyval (1890–1969) és D. Winton Thomasszal (1901–1970), ugyanakkor tisztelte a német kollégákat is, amikor azt a véleményét hangoztatta, hogy Albrecht Alt (1883–1956) és Martin Noth (1902–1968) sokkal fontosabb intellektuális értéket képvisel, és méltatlan, hogy őket Észak-Amerikában sokan lenézik. Ezzel szemben ő épített a fentiek tudományos személetére, amint az H. F. Hahn írta: „Ez az aprólékos figyelem a technikai részletekre, és a hite az empirikus és statisztikus módszerben visszatükröződik az amerikai praktikus szemléletben. Először, az amerikai ásatók és az ő intézményeik szponzorai vezették be a modern

<sup>1</sup> Gazdag publikációs listájának legjelentősebb művei: *Yahweh and the Gods of Canaan: An Historical Analysis of Two Contrasting Faiths* (1968), *The Archaeology of Palestine: From the Stone Age to Christianity* (1949/rev. 1960).

technikát az archeológiai kutatásba. Ők változtatták az archeológiát egy speciális tudományá, amely konkrét adatokkal foglalkozik, és építik az evidenciát konkrét objektumokra.”<sup>2</sup>

Nem szabad elfelejteni, hogy az amerikai kutatóintézetek sokkal erősebb pénzügyi alapokkal rendelkeztek, mint az európaiak, a németek vagy a franciák. 1918-ban az első világháború után Albright mint „Thayer Fellow” alapította meg az amerikai orientális kutatóiskolát Jeruzsálemben. 1921-ben ő lett az igazgatója ennek az iskolának, és ezt a hivatalt 1929-ig töltött be. Ekkor átadta W. W. Spencer szemita nyelvész professzornak a Johns Hopkins Egyetemről. Az intézet legjelentősebb újdonsága, hogy itt kezdődött meg az első nagyszabású kísérlet a közel-keleti kutatásban a vallástörténeti iskola meghaladására. Sőt Albright munkájával kezdődött az archeológia felhasználása a kereszténység kezdetéről folyó kutatásokban, a *From the Stone Age to Christianity* című munkájával. Ebben a könyvben Albright archeológiai és történeti adatokat vetett össze, hogy megrajzolja Izrael hitének fejlődését. Ez a fejlődési kép jelentősen eltért a korábbi német tudós, Julius Wellhausen (1844–1918) hasonló igényű rekonstrukciós kísérleteitől. Ennek egyik oka, hogy Albright eltávolodott a hagyományos vallástörténeti sémáktól, miszerint a politeizmusból henoteizmus, és abból pedig a monoteizmus fejlődött ki. Amellett érvelt, hogy a monoteizmus Izrael korai hitében is jelen volt. Ebből a szemszögből „szemléletmóddunkat a történelemről meghatározza... ugyanaz a logikai alapelv induktív, deduktív és statisztikai elvek, amelyek egyébként a természettudományi következtetések kontrollja is”.

Albright tanítványai fektették le az amerikai Ószövetség-kutatás alapjait. A II. világháború utáni időktől egészen napjainkig ezen a főcsapáson folyt a kutatás, egészen az 1970-es évekig.

Albright tanítványai közül meg kell említeni George Ernest Wrightot (1909–1974), akinek a tudományos karrierjét a következőképpen foglalhatjuk össze. Teológiai tanulmányait a Wooster College-ban kezdte, ahol bakkalaureátus végzettséget szerzett 1931-ben. Biblikus doktorátusát a McCormick Teológián szerezte 1934-ben. Ezt követően Berlinben és Lipszében tanult, valamint az amerikaiak jeruzsálemi Orientális Intézetében. Azokban az ásatásokban vett részt, melyeket Albright vezetett. Majd a Johns Hopkins Egyetem Keleti Intézetében tanult, és PhD fokozatot szerzett 1937-ben. Tanítani a McCormick Teológián, Chicagóban kezdett Ószövetséget 1938–1958-ig. Innen kapott meghívást a Harvard Egyetemre, ahol haláláig működött. Írásaiban Izrael hitével (1944), valamint az Ószövetség földrajzi és kulturális hátterével (1950) foglalkozott. Ószövetségi teológiát írt előbb hagyományos dogmatikai kategóriákat követve, majd történeti megközelítésben (1969). Nagy szerepe volt az ún. „*Interpreter's Bible*” egykötetes kommentár létrejöttében. Népszerűvé vált bibliai archeológiája (1962), valamint az által szerkesztett bibliatörténeti atlasz (1945) is.

Meg kell említenünk ebből az archeológiai iskolából még George Mendenhallt (1916–), aki a Közel-keleti Tudományok Központjának vezetőjeként vált ismertté a Michigan Egyetemen. Mendenhall volt ez első olyan lutheránus lelkész, aki a II. világháborúban szolgált a tengerészgyalogosoknál. A háború után diplomát szerzett szemita nyelvekből, karrierje a közel-keleti archeológiai kutatásokra épült. Különösen érdekesek a kánaáni kultúráról, társadalomról és vallásról publikált művei.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Hahn, 188.

<sup>3</sup> *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* Johns Hopkins, 1973, *Ancient Israel's Faith and History: An Introduction the Bible in Context* (kiadta Herion, G. A.), Westminster/John Knox Press, 2001, *Our Misunderstood Bible*, BookSurge Publishing, 2006.

Magyarországon is jól ismerik John Brightot (1908–1989), aki tanulmányait a Presbyterian College-ban kezdte, és 1928-ben szerzett BA fokozatot. 1931-ben bölcsészdoktori diplomát is kapott a Union Theological Seminaryban. Teológiai Master fokozatot 1933-ban szerzett, 1940-ben a Johns Hopkins Egyetemen PhD-zett. Tanított a Presbyterian College-ban 1935–1940 között. Lelkész és a Union Theological Seminary héber Ószövetség és szövegmagyarázat tanára volt 1940–1975 között. William F. Albright bibliakritikáját követte. Katonai lelkész volt az USA hadseregében 1943–1946 között. Ásatásokban vesz részt: Tell Beit, Mirsim (1932), Béthel (1934-es feltárásában jelentős szerepe volt). Szakterülete a héber Biblia és archeológia.<sup>4</sup>

David Noel Freedman (1922–)<sup>5</sup> tanulmányait a Princeton Egyetem Teológiai Szemináriumában kezdte, teológiai diplomát szerzett Ószövetségből 1944-ben. A Johns Hopkins Egyetemen PhD-fokozatot szerzett szemita nyelvből és irodalomból 1948-ban. A JBL kiadójában dolgozott 1952–1959 között. Az Anchor Bible kiadója 1956-tól. Az Interpreters's Dictionary of the Bible kiadója volt 1957–1960 között, illetve a Pittsburgh Theological Seminaryban oktatott 1960–1964 között. A San Francisco Theological Seminaryban a szemita és héber nyelv és az Ószövetség tanára volt 1964–1971 között. Az Albright Intézet vezetője Jeruzsálemben 1969–1970-ben. A Michigan Egyetemen tanított 1971-től, valamint a biblikus program igazgatója lett. A San Diegó-i California Egyetemen is tanított 1985–1986 között.

Harry M. Orlinszky (1908–1992)<sup>6</sup> a héber Biblia fordítójaként vált ismertté. A Toronto Egyetemen szerzett diplomát, később pedig PhD-fokozatot a philadelphiai Dropsie College-ban. Kinevezést kapott Effie Wise Ochs professzor Biblical Literature tanszékére, a Hebrew Union College-Jewish Institute of Religionbe, ahol már ötven éve tanított. Három amerikai angol bibliafordításban is részt vett: a *Revised Standard Version* (RSV) amerikai angol Biblia (1952), a *New Jewish Publication Society of America Version* (NJPS) (1985) és a *New Revised Standard Version* (NRSV, 1989) fordításában.

Frank M. Cross (1921–)<sup>7</sup> a Maryville College-ban szerezte a diplomáját 1942-ben, a B.D. diplomát a McCormick Theological Seminaryban (1946), PhD. fokozatot a Johns Hopkins Universityn [Semitic Languages] 1950-ben, bölcsész doktorátust a Maryville College-ban (1958), filozófiai doktorátust a The Hebrew University of Jerusalemen (1968). Ezen kívül még számos kutatóintézetben és egyetemen fordult meg. Héber nyelvet tanított a Johns Hopkins Egyetemen 1949–1950 között. A bibliai történelem tanára

<sup>4</sup> *A History of Israel*, Westminster 1981. Magyarul: *Izrael története*, Budapest 1977. *Covenant et Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-exilic Israel*, Westminster, 1976. *Jeremias*, AB-sorozat, Doubleday, 1965.

<sup>5</sup> *The Unit of the Hebrew Bible*, 1911. Amos, AB, 1989. *The Paleo-Hebrew Leviticus*, Scroll, 1985. *Pottery, Poetry and Prophecy*, 1981. *Hosea*. AB, 1980. *An Explorer's Life of Jesus*, 1975.

<sup>6</sup> *Ancient Israel*. Cornell University, 1954., *Studies on the Second Part of the book of Isaiah: The So-Called "Servant of the Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah*, 1967 (bővített kiadása Leiden: Brill 1977), *Understanding the Bible Through History and Archaeology*, Ktav, Publishing House, 1969; *Essays in Biblical and Jewish Culture and Bible Translation*, Ktav, Publishin House, 1973.

<sup>7</sup> *Early Hebrew Orthography: A Study of the Epigraphic Evidence* (American Oriental Series 36) with D. N. Freedman (New Haven: American Oriental Society, 1952). *The Origin and Early Evolution of the Alphabet*, *Eretz-Israel* 8: 8,24 [Sukenik Memorial Volume], 1967. *The Development of the Jewish Scripts* [Fourth Century BCE to First Century CE]. *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright* (ed. Wright, G. E.), Doubleday, New York 1962. *Studies in Ancient Yahwistic Poetry with D. N. Freedman*, Scholars Press, Missoula 1975. *Samaria Papyri I: A Slave Conveyance of 335 B.C.E. Found in the Wādī ed- Dāliyah*, *Eretz-Israel* 18 [The Avigad Volume]: 7.17, II. Inscriptions from Ashkelon, in L. E. Stager, J. D. Schloen and D. M. Master, (eds.) *Excavations of the Leon Levy Expedition to Ashkelon: Ashkelon I, Introduction* (Studies in the Archaeology and History of the Levant): Harvard Semitic Museum Publications (Winona Lake, Indiana Eisenbrauns, forthcoming).

volt a Wellesley College-ban, az 1950–1951 időszakban. Ószövetségi bevezetőt tanított a McCormick Teológiai Szemináriumban 1951–1953 között. Magántanárként dolgozott 1954–1955 között. 1955–1957-ben kinevezett professzor volt, majd az Ószövetség professzora (Harvard Divinity School) 1957–1958-ban. Számos helyen tanított, vezetője lett a közel keleti nyelvek és civilizáció kutatás intézetének (Harvard Egyetem, 1958–1965). Több intézetben is érdekelt volt a Harvard Egyetemen. Számos tudományos társaság tagja és elnöke, többek között: The Biblical Colloquium (1966–1968), The Society of Biblical Literature (1973–1974), The American Schools of Oriental Research (1974–1976). Az Old Testament Board, Hermeneia, A Critical and Historical Commentary on the Bible (1970–2002) vezetője.

## 2. KATOLIKUS BIBLIKUS KUTATÓK ELISMERÉSE

A speciális amerikai felekezeti viszonyok miatt egy katolikus biblikus számára tudományos előnyt jelentett, ha protestáns egyetemre hívták meg tanítani. Ez a tudományos együttműködés egészen más formáját jelentette, és jóval megelőzte a hasonló európai tudományos együttműködést.

Roland M. Murphy (1917–)<sup>8</sup> a katolikus biblikusok jelentős alakja Amerikában. A Katolikus Egyetemen volt előadó STD 1948-tól. MA végzettséget szerzett 1949-ben, a római Pápai Biblikus Intézetben 1958-ban. Oktatott az Amerikai Katolikus Egyetemen 1949–1969 között. Főszerkesztője volt a CBQ-nak 1958–1966-ig. A Duke Egyetemen tanított 1971–1986 között. Nyugdíjasként a Pittsburgh Teológiai Szeminárium előadója volt (1965). Elismertségét mutatja, hogy meghívták vendégprofesszornak a Yale Egyetemre 1966-ban, oktatott a Princeton Teológiai Szemináriumban (1977–1971) és a Notre Dame Egyetemen (1985) is. Szakterülete a héber Biblia, de igen fontos ötkötetes munkát tett közzé az *Apostolok Cselekedeteiről, The Beginning of Christianity* (1920–1933) címmel, amelyet a Foakes-Jackson és Lake adott ki, amely az újszövetségi tanulmányok igen jelentős példája. Ez a kötet foglalja össze mindazt, amit a brit és amerikai kutatók képesek voltak létrehozni először Észak-Amerikában, és amely párhuzamba állítható a nagy német munkák részletességével. Az első kötet a *Cselekedetek* hátterével foglalkozik, a másodikban található a szerkesztés, a mű teológiai céljainak és a szerzőség kérdésének bemutatása, valamint a *Cselekedetek* történetkritikája. A harmadik kötet, mely James Hardytól (1866–1933) származik, részletesen elemzi az ApCsel szövegét, a negyedik kötet pedig az ApCsel szövegének részletes kommentárja, melyet Lake és Henry Cadbury (1883–1974) készített el. Az ötödik kötet 37 részlettanulmányt tartalmaz a kommentárokhoz. Azok, akik részt vettek ebben a munkában, e korszak legjelentősebb észak-amerikai Újszövetség-kutatóinak számítanak. Az az enyhe szkepticizmus, amely az ApCsel történeti értékére vonatkozik, leginkább Lake és Cadbury megjegyzésein alapszik, és közülük Lake a leginkább szkeptikus a történeti hitel kérdésében. Azzal érvelt, hogy egyrészt az ApCsel szerzőjének érdeklődése nyilvánvalóan teológiai, másrészt nyilvánvaló az is, hogy bizonyos esetekben nincs pontos információja az eseményekről, sőt számos esetben téved. Ennek ellenére a legtöbb szöveg esetében mégis hiteles történetet kapunk az apostoli kor-

<sup>8</sup> Jelentősebb művei: *Ecclesiastes*, Word, 1922. *The Tree of Life*, Doubladay, 1990. *The Song of Songs*, Fortress, 1990. *Wisdom Literature and Psalms*, Abingdon, 1981. *Wisdom Literature*, Eerdmans, 1981.

ról. Ám az ApCsel szerzője nem tekinthető a pontosság hőségének, véli William M. Ramsay (1851–1939) Oxfordból.

A két háború közötti korszakban az észak-amerikai kutatók nagyszámú biblikus tanulmányt tettek közzé, amelyek mindegyike utalt ugyan a német elődökre, de sokkal inkább szolgálta a lelkészek és a szeminárium tanuló érdeklődését, és irányult a német biblikus tudományos módszer továbbfejlesztésére. Francis Brown oroszlánrészt vállalt az *International Critical Commentary*-ban,<sup>9</sup> melynek kiadója Charles Augustus Briggs, Samuel Rolles, Driver (1846–1914) és Alfred Plummer (1841–1926), emellett számos észak-amerikai kutató, Harper, Briggs, James A. Montgomery (1866–1949), Toy G. Hinckley Mitchel (1862–1920) Julius A. Bewer (1877–1953) D. Ernes Burton, Marvin R. Vincent (1834–1922), James Moffatt, Ropes, Moore és Henry Preserved Smidt (1847–1927) munkájával, és még számos ószövetségi bevezetőt is ide kell számolni.

Goodenough sok adatot gyűjtött össze a korai kereszténységről és annak gyors hellenizálási folyamatáról. Goodspeed rengeteg kéziratot gyűjtött össze, és sok szövegkritikai tanulmányt publikált, széles körben elterjedt az Újszövetség fordítása is. Erősen érvelt amellett, hogy Pál *Efezusi-levele* a szerző korábbi leveleinek gyűjteményéhez tartozik, de a végső szöveg már egy szerkesztőtől származik. Goodspeed újszövetségi bevezetőket (1939), Robert H. Pfeiffer (1892–1958) ezekkel összevethető ószövetségi bevezetőt jelentetett meg (1941).

<sup>9</sup> Mindegyik kommentár kiadója New York: C. Scribner's and Sons, az alábbiakban csak a szerzőt, a könyvet és a megjelenés évét közöljük: ABBOTT, T. K., *Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, 1909; WILLOUGHBY, A. C., *Gospel According to S. Matthew*, 1907; BARRETT, C. K., *Acts of the Apostles*, T&T Clark 2004; BARTON, G. A., *Ecclesiastes*, 1908; BATTEN, L. W., *A Books of Ezra and Nehemiah*, 1913; BERNARD, J. H., *Gospel According to St. John*, 1929; BERNARD, J. H., *Gospel According to St. John*, 1929; BEST, E., *Ephesians*, Edinburgh: T&T Clark International, 1998; BIGG, C., *Epistles of St. Peter and St. Jude*, T&T Clark 1901; BRIGGS, C. A.–BRIGGS, E. G., *Book of Psalms*, 1906–1907; BROOKE, A. E., *Fleury Palimpsest of 1 John Johannine Epistles*, 1912; BROOKE, A. E., *Freisingen Fragment of 1 John Quoted by Augustine Johannine Epistles*, 1912; BROOKE, A. E., *Old Latin Fragment of 1 John Quoted by Augustine Johannine Epistles*, 1912; BURTON, E., *Epistle to the Galatians*, 1920; CHARLES, R. H., *Revelation of St John*, T&T Clark 1920; COOKE, G. A., *Book of Ezekiel*, 1936; CRANFIELD, C. E. B., *Epistle to the Romans*, 2004; CURTIS, E. L.–Madsen, A. A., *Books of Chronicles*, 1910; DAVIES, W. D.–DALE, C. A., *Gospel According to Saint Matthew*, 2004; DRIVER, S. R. Vol. 3, *Holy Scriptures of the Old and New Testaments*, 1902; DRIVER, S. R.–GRAY, G. B., *Book of Job*, 1921; FRAME, J. E., *Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, 1912; GOULD, E. P., *Gospel According to St. Mark*, 1922; GRAY, G. B., *Book of Isaiah*, I–XXXIX, 1912; GRAY, G. B., *Numbers*, 1903; HARPER, W. R., *Hosea*, 1905; LOCK, W., *Pastoral Epistles (I & II Tim. and Tit.)*, 1924; MACINTOSH, A. A., *Hosea*, 1997; MARSHALL, I. H.–TOWNER, P. H., *Pastoral Epistles*, 2004; MCKANE, W., *Jeremiah*, 1986; MOFFATT, J. J., *Epistle to the Hebrews*, 1924; MONTGOMERY, J. A., *Book of Daniel*, 1927; MONTGOMERY, J. A., *Books of Kings*, 1951; MOORE, G. F., *Judges*, 1910; PATON, L. B., *Book of Esther*, 1908; PLUMMER, A., *Luke*, 1896; PLUMMER, A., *Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, 1915; ROBERTSON, A.–PLUMMER, A., *First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, 1911; ROPES, J. H., *Epistle of St. James*, 1916; SANDAY, W.–HEADLAM, A. C., *Epistle of the Romans*, 1897; SKINNER, J., *Genesis*, 1910; SMITH, H., *Books of Samuel*, 1899; SMITH, J. M.–POWIS, W. H. W.–BEWER, J. A., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, 1911; SMITH, J. M.–POWIS, W. H. W.–BEWER, J. A., *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, 1912; THRALL, M. E., *Second Epistle of the Corinthians*, 2004; TOY, C. H., *Book of Proverbs*, 1899; VINCENT, M. R., *Epistles to the Philippians and to Philemon*, 1897.

## 3. A KONTINENTÁLIS KORSZAK (1945–1980): A DIALEKTIKUS TEOLÓGIA AMERIKÁBAN

Néhány szóban kitérek ennek a teológiai mozgalomnak a bemutatására, amelyet durván neoortodox teológiának is nevezhetnénk, és melyet Európában ugyanakkor „krízis teológiának”, vagy „dialektikus teológiának” neveznek a protestáns egyházon belül. Az I. világháború (1914–1918)<sup>10</sup> után kifejlődött teológiai irányzatról van szó, amely a XIX. századi liberális teológia ellenhatásaként jött létre, amit a vallásosság európai csökkenése is motivált, és végül ami arra ösztönözte a vallásos tudósokat, hogy átgondolják a korábbi reformokat. Ezt az irányzatot elsősorban Karl Barth,<sup>11</sup> Paul Tillich,<sup>12</sup> valamint Emil Brunner<sup>13</sup> munkásságához kötik.<sup>14</sup> Természetesen ez az irányzat a biblikus tanulmányokban is éreztette a hatását. A II. világháború borzalmai Európában a legnagyobb depressziót váltották ki, de a békés jóléttel ez megváltozott, és a századfordulón némileg alaptalan optimizmusra váltott. Az a közmegegyezősé alakult ki, hogy egyrészt Isten országának az építése megtört, másrészt a felvilágosodás emberi erőfeszítései szintén megtorpantak. Az emberi tapasztalat már nem élvezett akkora figyelmet, mint korábban. A teológusok és a biblikusok nem koncentráltak többé arra, hogy Isten hogyan nyilatkoztatja ki magát a történelemben és a Szentírásban. A teológiai beszédmódban jelentős változás történt, amennyiben az inkább az emberi problémákra kereste a választ. A biblikusok új nemzedékének

<sup>10</sup> A gazdag irodalomból csak kettőt ragadunk ki. FORD, D., *The Modern Theologians*, 3<sup>rd</sup> Ed. Blackwell Publishing 2005; SLOAN, D., *Faith and Knowledge*, John Knox Press, Westminster 1994.

<sup>11</sup> Karl Barth (1886–1968) Bernben 1904-től, Berlinben 1906-tól tanult teológiát, Harnack tanítványa volt. 1909–1911 között Genfben, 1911–1921 között Safenwilben volt lelkész a munkások között, az ún. liberális teológia ellensége. A *Római-levelet* kommentálta, majd 1918-tól önálló teológiával jelentkezett. Dogmatikáját Bonnban dolgozta ki. Mivel 1934-ben megtagadta a feltétlen hűséget Hitlernek, állásából elbocsátották, 1935-ben nyugdíjazták. 1934-től a nemzeti szocializmus elleni egyházi ellenállás szervezője, az ún. hitvalló egyház alapítója. Dogmatikájában az Isten igéjén kívüli külső kritériumot nem fogadott el. Szerinte az Isten és az ember közötti kapcsolat az *analogia revelationis*ra épül. Művei: *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1932–1967; *Szöveggyűjtemény*, Debrecen 1984; *Ember és embertárs*, Budapest 1990. „A foglyoknak szabadulást”. *Igehirdetések*, Budapest 1991. Irodalom: NAGY, B., *A teológiai módszer kérdése az ún. dialektika teológiában*, Budapest 1999.

<sup>12</sup> Paul Tillich (1886 Starzeddel, Lengyelország–1965 Chicago, USA). Evangélikus teológus és valláskritikus. Már a gimnáziumban megismerkedett Kant és Fichte tanaival. Tanult Berlinben, Bernben, Tübingenben, Halléban, ahol Martin Kähler és Fritz Medicus filozófiai előadásait hallgatta, és vitázott velük. 1909-ben a logosz-fogalom jánosi értelmezéséről és a kereszténység monisztikus és a dualisztikus világszemlélet ellentétéről írt. 1909-ben lelkészkedett Lichtenradében. Disszertációja Schelling vallásfilozófiájából íródott (1910), tanítani kezdett, majd folytatta Schelling-tanulmányait. *Misztika és a bűntudat Schellingnél* című munkájával kapta meg a tanári kinevezést. Halle, Berlin, Marburg és Drezda egyetemén tanított. A *Die sozialistische Entscheidung* című irata miatt 1933-ban felmentették hivatalából, ezért New Yorkba ment, és a Columbia Egyetemen tanított. A háború alatt Amerikában szervezetter segített a német emigránsokat. 1942–1944 között 109 beszédét hallhatták az *Amerika hangja* német adásában. 1948-ban tért vissza Németországba, ahol különböző városokban tartott előadásokat. 1963-ban Tübingenben tett kísérletet a szisztematikus teológia összefoglalására. Sokat tett az egyházi szociális tanítás bibliai gyökereinek kutatásában. Művei gyűjteményes kiadását R. Albrecht 14 kötetben készítette el, 1959-től folyamatosan adják ki.

<sup>13</sup> Heinrich Emil Brunner (1899–1966) svájci protestáns teológus. Karl Barth tanítványa és barátja, valamint a neoortodox vagy dialektikus teológiai mozgalom kiemelkedő alakja, Amerikában hamarabb és nagyobb hatást fejtett ki, mint Barth. Művei: *The Divine Imperative* (1937); *Revelation and Reason. The Christian Doctrine of Faith and Knowledge* (1946); *Dogmatics I–III*, Cambridge 2003; *The Letter to the Romans*, The Lutterworth Press, Cambridge 2003; *Christianity and Civilization*, Cambridge 2009.

<sup>14</sup> További jelentős képviselőnek számít Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) német evangélikus lelkész, mártír; Jacques Ellul (1912–1994) francia filozófus, jogász és szociológus a technokrata társadalom ostorozója, Reinhold Niebuhr (1892–1971); H. Richard Niebuhr (1894–1962); Anders Nygren (1890–1978) és William Stringfellow (1928–1985).



érdeklődése – a történeti és a filológiai vizsgálódások következtében – egyre nőtt a bibliikus teológia iránt. Roderick Ninian Smart (1927–2001) cikke, amelyet a *Journal of Religion* (1945) tett közzé, azt boncolgatta, hogy ugyanez a változás jöjjön létre Észak-Amerikában is, ennek eredményeként kezdtek érdeklődni a bibliikus teológia iránt. Az amerikai bibliikus teológiai mozgalom ébredése és bukása Brevard Childs (1923–2007) *Biblical Theology: A Proposal; Biblical Theology in Crisis* (1970) című munkája nyomán kezdődött.

#### 4. AMERIKAI PROFESSZOROK EURÓPÁBAN

A II. világháború után a régi észak-amerikai egyetemekről származó veterán professzorok száma igen megnövekedett, ezek beözönlése megkezdődött Európába is. Az először csak az *Iowa State University*ről, majd a többi egyetemről érkezett professzorok egyre több bibliai kurzust ajánlottak fel az európai hallgatóknak. A legnagyobb szemináriumokban növekedett a doktoranduszok száma is. Részben a számbeli növekedés is magyarázza, hogy akik Észak-Amerikában tanultak, számos nézetet áthoztak Európába, többek között George McRae (1928–1985), a későbbi Harvard professzor és Carl Hollanday (1943–), később az Emory Egyetem tanára, mindketten PhD fokozatot szereztek Cambridge-ben. E. Earle Ellis (1926–) a *Southwest Baptist Theological Seminary*ből, aki PhD-t szerzett Edinburghból, és James M. Robinson (1924–), aki diplomát szerzett Claretonból és Baseltől. Az észak-amerikai professzorok a „szombatévükben” különösen szívesen látogattak el a következő európai egyetemekre: *Marburg, Tübingen, Heidelberg, Oslo, Uppsala, Cambridge, St. Andrews* és az *Institutum Biblicum*ra Rómába. Ez azt is jelentette, hogy sokkal nyitottabbak voltak az amerikai professzorok a katolikus bibliikusok eredményei iránt.

Többen közülük rövidebb-hosszabb ideig nagyobb európai egyetemeken és szemináriumokban tanítottak, mielőtt híressé váltak volna Amerikában, mint például Krister Stendahl (1921–2008),<sup>15</sup> Helmut Koester (1926–),<sup>16</sup> Nils Dahl (1911–2011), Markus Barth (1915–1994), Hans Dieter Betz (1931–), Hendrikus Boers (1928–), J. Christian Beker vagy Ralph P. Martin (1925–). Az Európából Amerikába visszerült professzorok már nem a korábbi német teológiát képviselték, hanem erősen keveredtek az európai és az amerikai nézetek.

Az 1950-es évek után az észak-amerikai teológiai tudományban már minden jelentős nemzetközi teológiai irányzat jelen van – ez készítette elő az utat az amerikai bibliakritika megújulásához. Ugyanis a nagyobb amerikai bibliikusok ezekben az években vagy Európában tanultak vagy kutatókat látogattak ugyanott. Ehhez járult még az 50-es évek egyetemalapítási láza, amely azt eredményezte, hogy a teológiai szemináriumok száma is megnövekedett az Egyesült Államokban. A legjelesebb személyiségek, akik bibliikus doktorátust szereztek 1945–1980 között, amerikai egyetemeken tanultak. Ebben az időben emelkedtek ki a diplomákon keresztül a következő egyetemek: *Union Theological Seminary, Yale, Harvard, Chicago, Princeton, Claremont, Vanderbilt, Southen Methodist, Emory Toronto, Hebrew Union, Weston School of Theology, University Pennsylvania, Graduate Theological Union, University of California – Herkley, Johns Hopkins Egyetem* és a *Catholic University of America*.

<sup>15</sup> Érdekesebb művei: *The school of St. Matthew, and its use of the Old Testament*. Lund 1954; 1968; *Scrolls and the New Testament*, Harper, New York, 1967, 1958. *The Bible and the Role of Women*, Fortress Press, 1966.

<sup>16</sup> *Trajectories through Early Christianity* (1971, 2006); *Ancient Christian Gospels* (1990); *Introduction to the New Testament* (2002); *Introduction to the New Testament: History and Literature of Early Christianity* (2000); *From Jesus to the Gospels: Interpreting the New Testament in its Context* (2007).

A leggyorsabban fejlődő intézetek az evangéliumi szemináriumok voltak: South-west Baptist Theological Seminary, Fuller Theological Seminary, Dallas Theological Seminary, Trinity Evangelical Divinity School és Gordon-Conwell Theological Seminary. Ezekben a felekezeti szemlélet sok esetben gátolta a tudományos reflexiót és az ökumenikus párbeszédet.

Az evangélikusok hozták létre a legnagyobb doktori programot az 1940-es évek elején, ennek keretében számos kutató ment Nagy-Britanniába tanulni, többek között F. F. Bruce<sup>17</sup> Manchesterbe. W. Ward Gasque (1939–) később az Ontario Theological Seminary dékánja, Clark H. Pinnock<sup>18</sup> a McMaster Divinity College vezetője lett. Az evangélikus biblikus tanárok sokat foglalkoztak a biblikus nyelvekkel és a szöveg tanulmányokkal. Számos növendék választotta a Harvardot, mivel az ottani teológiának nagy biblikus hagyományai voltak, ennek következtében jó ösztöndíjakat adott, és ott tanított George Eldon Ladd,<sup>19</sup> aki karrierjének csúcán a Fuller Theological Seminaryba is eljutott.

Az iskolák, a növendékek és a professzorok számának növekedésével Észak-Amerikában elkezdődött az intenzívebb specializáció, és olyan részlettanulmányokat kezdtek írni, amelyek már összevethetők voltak a legjobb európai publikációs teljesítményekkel. 1970 körül a *Society of Biblical Literature* (SBL, alapították 1880-ban)<sup>20</sup> kiterjesztette programját egész Amerikára, és számos kutató nekik írta a dolgozatát. 1981-ben ennek a tudós társaságnak több mint négyezer tagja volt, és megalapították a *Scholars Press* (1974) nevű kiadót is. Amikor az SBL csatlakozott a *American Academy of Religion*-hoz (AAR), hirtelen nagyot fejlődött és elérhetővé vált a fiatalabb kutatók számára is, akik gyakorta publikáltak itt a disszertációjukat, amely mind technikai, mind pedig gazdasági sikert hozott a kiadónak.

## 5. KATOLIKUS BIBLIKUSOK AZ USA-BAN

A római katolikus kutatók 1965-ben kapcsolódtak be a biblikus kutatás fő vonalába, miután a *Divina Revelation, Dei Verbum* (1965. november 18.) konstitúció megjelent. Például Raymond E. Brown (1928–1998)<sup>21</sup> és Joseph A. Fitzmyer,<sup>22</sup> akik a Johns Hopkins Egye-

<sup>17</sup> Frederick Fyvie Bruce (1910–1991) amerikai biblikus, a Biblia Evangéliumi Megértése elnevezésű iskola alapítója. Művei: *New Testament Documents: Are They Reliable?* (1981); *The Hittites and the Old Testament* (1947); *The Acts of the Apostles: The Greek Text With Introduction and Commentary* (1951); *The Apostolic Defence of the Gospel* (1959).

<sup>18</sup> Clark H. Pinnock (1937–2010) amerikai biblikus, szisztematikus teológiát is tanított McMaster Divinity College-ban. Jelentősebb művei: *The Scripture Principle* (1984, 2006), *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit* (1996).

<sup>19</sup> George Eldon Ladd (1911–1982) baptista lelkész volt, és az újszövetségi szövegmagyarázat professzora a pasadenai Fuller Teológiai Szemináriumban. Érdekesebb művei: *The Blessed Hope* (1980); *The Gospel of the Kingdom* (1959); *A Commentary on the Revelation of John* (1972); *A Theology of the New Testament* (1993).

<sup>20</sup> 1880-ban New Yorkban nyolc alapítója volt a SBL-nek. A januári ülésen nyolcvan fő vett részt, akik meghatározták az alapszabályokat. Részletesen ld. SAUNDERS (1996).

<sup>21</sup> *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, St. Mary's University, Baltimore 1955. (Ez volt a disszertációja, mely nagy hatást tett előbb csak az USA-beli kutatókra, majd Európában is.) *New Testament Essays*, 1965; *The Gospel According to John*, in *Anchor Bible*, 1966 and 1970; *Peter in the New Testament* (coauthor), 1973; *Mary and the New Testament* (coeditor), 1978; *The Community of the Beloved Disciple*, Paulist Press, New York 1979; *The Critical Meaning of the Bible*, Paulist Press, New York 1981; *Death of the Messiah*, 1994; *An Introduction to New Testament Christology*, 1994; *An Introduction to the New Testament*, 1997; *Birth of the Messiah*, 1998 (a gyermekségtörténetről írt egyik legnagyobb monográfia), *The Death of the Messiah*, 1994 (a szenvedéstörténetről írott monográfia).

<sup>22</sup> Joseph A. Fitzmyer (1920–) tanulmányait és a jezsuita noviciátust Wernersville-ban végezte, 1938-ban szentelték pappá. Jezsuita Újszövetség-kutató, a Maryland Provincia (USA) tagja. Teológiát tanult a Minnesotai Loyola Egyetemen Chicagóban, majd a St. Albert Egyetemen Louvainben, Belgiumban. PhD diplomát a Johns Hopkins

temen szerezték PhD-jüket, de egy bizonyos időt töltöttek Rómában is. Ezek a kutatók igen gyorsan elmozdultak a konzervatív nézőponttól a tudományos konszenzusos nézőpont felé. Ennek következtében érdekes viták alakultak ki, például Fitzmyer a pasztorális levelek páli szerzősége mellett érvelt, Brown a kétkötetes *János-kommentárjában* (2k. 1966, 1970) János, Zebedeus fia szerzősége mellett állt ki, jóllehet később elvetette ezt az álláspontot. Kevesen ismerik Fitzmeyer *The Semitic Background of the New Testament* című, három kiadást megért, hihetetlenül alapos, máig időszerű munkáját. Elsősorban az Ószövetség újszövetségi használatával foglalkozik, az evangéliumokban megtalálható arám fogalmakra (pl. *qorban* Mk 7,11/Mt 15,5), a Dávid fia kifejezésre (Mt 22,41–46) stb. koncentrálna. Pál angyaltanának qumráni vonatkozásait is vizsgálja (2Kor 6,14–7,1), sőt a *Zsidó-levél* Melkizedek képét (Zsid 7,1), valamint az ApCsel-ben lecsapódó lehetséges qumráni hatásokat. Igen érdekes Oxyrhynchus Logosz-himnusza és a *Tamás-evangélium* kapcsolatának elemzése. Talán elsőként irányította a figyelmet a qumráni irodalom és az ebioniták kapcsolatára. Elemzése hihetetlenül aprólékos, mindig konkrét szövegeket állít szembe egymással. Másik nagy tanulmánya, *A Wandering Aramean* az Újszövetség arám hátterének kutatására koncentrálna. Jézus arám nyelvét vizsgálja, és a görög fordítási hibák mögött megtalálható arám gondolkodási módot veszi górcső alá. Az Újszövetség arám variánsainak összevetésével is hosszan foglalkozik. Részletesen elemzi a Kr. e. I. század Palesztinájának nyelvi összetételét, a latin, görög, arám, héber nyelvhasználatot. Vizsgálja az arám nyelv fejlődésének három fázisát egészen addig, amíg az eredetileg kereskedelmi nyelv a zsinagógai használaton keresztül szent nyelvvé emelkedik. Egészen újszerű megállapításokat tesz a „Küriosz” felségcím értelmezése, illetve az „Emberfia” cím tekintetében. Talán elsőként foglalkozik a targumok közvetítő szerepével az újszövetségi írók számára. Véleménye szerint még az arám levélirodalom is nagy hatással volt a keresztény levélirodalomra.

## 6. KATOLIKUS BIBLIKUSOK EGYESÜLETE (CBA)

Az Amerikai Katolikus Biblikusok Egyesületének (CBA) alapítója Edwin O'Hara<sup>23</sup> bíblos volt, az egyesület első nagyobb publikációja a *Challoner-Rheims New Testament* kiadása a Vulgata alapján 1936-ban. Az ő felkérésére alkották meg programjukat az amerikai ka-

Egyetemen szerzett, S.S.L. fokozatot a Pontifical Biblical Institute-on Rómában. Oktató munkája mellett kiadói tevékenységet is folytatott, pl. a *Biblical Journal* és más szakkiadványok kiadója volt. Bibliikum, krisztológia és kateketika témakörben, valamint a qumráni kutatásban is publikált. Társszerkesztője a *New Jerome Biblical Commentary*-nak, kitűnő kutatói képességekkel rendelkezik. Néhány igen jelentős tanulmánya: *Spiritual exercises based on Paul's epistle to the Romans*, Paulist Press, New York 1995; *Responses to 101 questions on the Dead Sea scrolls*, Paulist Press, New York 1992; *Scripture, the soul of theology*, Paulist Press, New York 1994; *To advance the Gospel: New Testament studies*, 2<sup>nd</sup> ed. Grand Rapids, 1998.

<sup>23</sup> Edwin Vincent O'Hara (1881–1956) amerikai római katolikus pap volt. Lanesboróban, Minnesota államban született és hét testvére volt. Szülei ír emigránsok voltak, O'Hara a St. Paul's Seminaryban tanult Oregon Cityben. 1905-ben szentelték pappá, az I. világháborúban katonai lelkész volt. 1917-ben jogász, a legfelső bíróság tagja, alapítója nemzeti katolikus konferenciának. 1930-ban XI. Piusz nevezte ki Kansas City püspökévé. 1939–1940 között megismerkedett Albert Einstein fizikussal, miután kifejezte, hogy nem tud hinni a személyes Istenben. Püspökségének első tíz évében az egyházmegyében 42 templomot, 31 kápolnát, 24 kollégiumot és főiskolát építtetett, valamint 14 konventet, nyolc szociális intézményt és hat kórházat létesített. Ebből 30 vidéki templom volt, 25 olyan helyen, ahol soha nem volt katolikus templom korábban. Liberális teológusként tartották számon, különösen liturgikus és szociális vonatkozásban, és a laikusok liturgiába való bevonásában. 1954-ben kísérletet tett a Biblia revíziójára. 75 évesen Milánóban halt meg, Kansas Cityben temették el.

tolikus biblikusok. A CBA bejegyzése 1936. október 3-án történt, első elnöke Edward P. Arbez, akitől az alapszabály származik, amelyet az 50 fős törzsgárda 1937-ben fogadott el. 1948-tól eredeti nyelvből fordítottak Ó- és Újszövetséget, mely 1970-ben jelent meg, immár ökumenikus munkatársakkal. A *The New American Bible* (rövidítése NAB) újszövetségi részét már 1987-ben befejezték, zoltárfordítása 1988-ban kezdődött, és 1991-ben fejeződött be. Az Ószövetség teljes revíziójával 1994-re végeztek. 1936-ra a társulat taglétszáma 1280-ra nőtt, 1996-ra pedig világhálózattá alakult 4100 taggal. Szakértői alapon protestáns és zsidó tagjai is lettek, doktori programokat támogattak, és alapítványt hoztak létre a bibliai ásatások számára. Hivatalos lapjuk, a *The Catholic Biblical Quarterly* 1939-ben jelent meg. Kiadták az *Old Testament Abstracts*ot is külön kötetben, 1978-tól Bruce Vawter főszerkesztésében. Számos bibliográfiai információt is gyűjtöttek a nagyobb nyelveken kiadott bibliikus könyvekről, az egész világról 2002-től, és kb. 3000 művet ismertettek. Ezt a kiadványt 2003-ban 2230 példányban terjesztették. A 24 kötetes kiadványsorozatot 1978-tól 2001-ben CD-n is megjelentették az amerikai könyvtárak egyesületének segítségével. A letisztult katolikus nézőpontok tárháza a Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer és Roland Murphy szerkesztésében megjelent *The New Jerome Biblical Commentary* (3. kiadás 1999), mely jórészt amerikai katolikus biblikusok<sup>24</sup> reprezentatív jelentkezését jelentette a nemzetközi tudományos palettán, bár az egyik főszerkesztőnek, Fitzmyernek 1960–1961-ben komoly problémája akadt a tanítóhivatallal a katolikus biblikusok elleni hidegháborúban. A Hittani Kongregáció (Szent Officium) a Szentírás objektív és történeti igazságának kétségbevonása miatt 1961-ben figyelmeztetésben részesítette Maximilian Zerwick SJ,<sup>25</sup> Stanislas Lyonnet SJ<sup>26</sup> és Joseph A. Fitzmeyer kutatókat. Mindez általá-

<sup>24</sup> A kommentár szerzői: Michael Barré, Christofer T. Begg, Joseph Bleinskopp, Lawrence Boadt, Raymond E. Brown, Brendan Byrne, Antony F. Campbell, John Castelott, Antony F. Ceresko, Richard J. Clifford, Aelred Cody, John Collins, Raymond F. Collins, Thomas Aquinas Collins, Michael David Coogan, Guy P. Couturier, Toni Craven, William, J. Dalton, Alexander A. Di Lella, Richard J. Dillon, John R. Donahue, Demetrius Dumm, Roland J. Faley, Joseph A. Fitzgerald, James W. Flanagan, Charles Homer Giblin, Michael D. Guinan, Daniel J. Harrington, Louis F. Hartman, Maurya P. Horgan, Joseph Jensen, D. W. Johnson, Robert J. Karris, Philip J. King, Paul J. Kobelski, John S. Kselman, Conrad E. L'Heureux, Léo Laberge, Alice L., Laffey, Elias D. Mallon, Neil J. McElleney, Dennis J. McCarthy, Thomas P. McCreesc, John L. McKenzie, R. A. F. McKenzie, John P. Meier, Francis J. Moloney, Jerome Murphy-O'Connor, Roland E. Murphy, Frans Neirynck, Robert North, Irene Nowel, Kevin G. O'Connell, M. O'Connor, Carolyn A. Osiek, Pheme Perkins, Anthony J. Saladarini, Sandra M. Schneiders, Donald Senior, Caroll Stuhlmüller, Alexa Suelzer, Bruce Vawter, Benedict T. Viviano, Jerome T. Wahlsh, Robert A. Wild, Ronald D. Witherup, Addison G. Wright, Adela Yarbo Collins.

<sup>25</sup> Maximilian Zerwick SJ (1901–1975) 1936-ban a Bibliikus Intézetben bibliai görög nyelvet és zsidó-hellenista irodalmat tanított. 1944: megjelent a *Grecitas Biblia* és az *Analisis Philologica Novi Testamenti Greci*. 1941–1947: házfőnök volt; 1941–1969: a *Verbum Domini* című exegetikai lap szerkesztője volt. 1960: Romero bíboros (Hittani Kongregáció) ultrakonzervatív támadása az *Institutum Biblicum* ellen, hiperkritikusnak és veszélyesnek minősítve. 1961: a *Verbum Domini*ben választ írt, a rend generálisra visszavonó oktatói megbízatását. A katolikus exegézis ellen a *Humani generis* (1950) enciklika. 1963: felvették a Studiorum Novi Testamenti Societas kutató közösségébe. 1963: tiszteletbeli tagja lett a Catholic Biblical Association of Americának. A II. Vatikáni Zsinattal rehabilitálták. Pál leveleinek kommentárját számos nyelvre lefordították. Civileknek tartott lelkigyakorlatokon és előadásokon művelte a bibliatudományt, képes volt bibliikus tudását az egyszerű népszónoklatokban is a hallgatóság számára lebilincselően közvetíteni. Hasonlóan jellemző a Germanicumban (Rómában) végzett tevékenysége a hallgatók között a tudományos kérdésekről folytatott konzultációi kapcsán. Művei: *Biblical Greek: Illustrated by Examples. Translated by and adapted from the 4<sup>th</sup> Latin* (ed. Smith, J.), *Scripta Pontificii Instituti Biblici* 114, Pontifical Biblical Institute, Rome 1963. *Der Brief an die Galater*, Patmos, Düsseldorf 1964 (*Die Welt der Bibel: Kleinkommentare zur Heiligen Schrift*; v. 2).

<sup>26</sup> Stanislas Lyonnet SJ (1902–1986), az arám és örmény nyelv professzora volt Rómában (1941–1951), az Újszövetség professzora a Pápai Bibliikus Intézetben (1943–1977), közben 1962–1964 között eltiltották a tanítástól a biblikusok elleni kampány miatt. A patrisztikus exegézis kitudó szakértője, jó kapcsolatokat ápol a protestáns

nos félelmet keltett a katolikus biblikusok között. A fő ok, hogy Európában nem alakult ki a katolikus és protestáns biblikusok tudományos együttműködése. De mindez az elítélés is hozzájárult, hogy a *The New Jerome Biblical Commentary* – mint alapvetően katolikus mű – elfogadott lett protestáns körökben is.

## 7. AZ APOKRIFEK KUTATÁSA

A II. világháború után Észak-Amerikában számos kulcsfontosságú vállalkozás kezdődött. Néhány nagyobb szerző kezdett érdeklődni a Biblián kívüli szövegek, hasonlóképpen a filológiai, archeológiai és háttér tanulmányok iránt, melyek közül csak néhányat említünk meg.

A Nag Hammadi-kódexeket 1945-ben fedezték fel Egyiptomban.<sup>27</sup> Ezek a dokumentumok számos evangéliumot tartalmaztak, amelyeknek a címét ugyan ismerték korábban, de nem voltak elérhetőek a korai kézírataik. Ezek szövegének publikálása segített hozzá, hogy a történeti Jézus-képet felülvizsgálják. Robinson of Claremont<sup>28</sup> – akit korábban úgy emlegettek Észak-Amerikában, mint a poszt-bultmannianus új kérdés atyját a történeti Jézus-kutatásban – felügyelte ezeknek a kódexeknek a faksimile kiadását (1972), és folytatta a következő kiadások átvizsgálását is, egészen 1984-ig. Ő adta ki M. Meyerral együtt a *The Nag Hammadi Library in English* (1977 3kiad. 1988 R. Smith-szel). Ezzel az újszövetségi szövegekkel parallel irodalom egyre szélesebb körben vált ismertté.

Ezt a folyamatot erősítette a jórészt ószövetségi vonatkozású holt-tengeri tekercsek 1947-ben történt fedezése. A legkorábbi kiadásokat (1950, 1951) Millar Burrows (1889–1980)<sup>29</sup> végezte a Yale Egyetemen. A tekercsek egyrészt elérhetővé tették az Ószövetség jó néhány korai héber szövegének számos nehéz olvasatát, időnként eléggé sokkoló elméletek kíséretében. A qumráni szövegek helyes és helytelen értelmezése új megvilágí-

biblikusokkal. Pál katolikus exegézisének megújítója. Örmény nyelvű evangéliumról írt disszertációja (Róma 1950) és a *Római-levél* magyarázata (Róma 1990) a két legjelentősebb műve.

<sup>27</sup> Nag Hammadi Könyvtár néven is ismert, a IV. századból származó késő ókori gnosztikus iratok együttese. 1945-ben az ókori Khénoboszkon közelében, nem messze Luxortól kerültek elő, egy helyi lakos fedezte fel véletlenül. Muhammad al-Samman és Kalifah Ali al-Samman a talált lelet egy részét elégette. A kódexek 1946-ban tűntek fel először Kairóban, majd évekig húzódó tárgyalások után a kairói Kopt Múzeum tulajdonába kerültek. Vö. KÁROSY (1984).

<sup>28</sup> James McConkey Robinson (1924–) a kaliforniai Claremont Graduate University nyugalmazott professzora. A Jesus Seminar körébe tartozott és a Q-forrás valamint a Nag Hammadi könyvtár szakértője. Részt vett a nemzetközi Q Project-ben is és számos publikációjának kiadója. És a John S. Kloppenborg alapítvány vezetője, amely a Q-forrással kapcsolatos kutatásokat és az antik bölcsességi hagyományt kutatta. Jelentősebb művei: *The Problem of History in Mark. Studies in Biblical Theology* (1957); *A New Quest of the Historical Jesus. Studies in Biblical Theology* (1959); valamint a *The Sayings Gospel Q in Greek and English* (2002); *The Gospel of Jesus: In Search of the Original Good News* (2005); *The Sayings Gospel Q: Collected Essays* (ed. Verheyden, J.), Peeters, Leuven 2005. Kiadója a *The Nag Hammadi Library* angol fordításának (1977; 1996).

<sup>29</sup> A qumráni felfedezések irodalma átláthatatlanul gazdag, ezért csak néhány publikációt említünk. CHARLESWORTH, J. H., *The Theologies of the Dead Sea Scrolls. Pages XV–XXI in The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls* (ed. Ringgren, J.), Crossroad, New York 1995; COLLINS, J. J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge New York, 1997; COLLINS, J. J.–EVANS, C. A., *Christian Beginnings and the Dead Sea Scrolls*, Baker, Grand Rapids 2006; CROSS, F. M., *The Ancient Library of Qumran*, Fortress Press, Minneapolis 1995; VAUX, R. de, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (Schweich Lectures of the British Academy, 1959), Oxford University Press, Oxford 1973. Az angol fordítást Vermes Géza végezte, a legteljesebb magyar fordítást Fröhlich Ida: *A qumráni szövegek magyarul*, PPKÉ–SZIT, Pilisecsaba–Budapest, 2000.

tásba helyezte az Újszövetség korának és gondolkodásának, valamint vallási megosztottságának és bibliamagyarázatának hátterét. Sok észak-amerikai kutató kapcsolódott be a tekercsek tanulmányozásába és későbbi publikálásába. 1961-ben Cross a Harvard Egyetemről publikálta a *The Ancient Library of Qumran*. Fitzmyer 1966-ban, James H. Charlesworth 1940-ben<sup>30</sup> és 1981-ben. Lawrence H. Schiffmann 1983-ban, John J. Collins (1946–)<sup>31</sup> 1984-ben, Joseph A. Callaway (1920–) 1988-ban publikálta a szövegeket. Az első faksimile kiadást Robinson segítségével publikálták. Ide kell számítani a magyar származású Vermes Gézát is, akit ekkor már oxfordi professzorként tartottak nyilván.

## 8. AZ ÓSZÖVETSÉGI APOKRIFEK KUTATÁSA

Jellemző, hogy J. H. Charlesworth amerikai kutató szervezte az ószövetségi apokrifek angol kiadását, külön bevezetővel a keresztényeknek és a zsidóknak. A legjelentősebb azonban, hogy ez a kiadás mindegyik apokrifnél ugyanazt a kutatási szempontot érvényesíti: a szövegkiadás és az eredeti nyelv keresése, az írásmű datálásának vitája. Ezenkívül a szöveg teológiai és történeti háttérének feltárásával is foglalkoznak. Vizsgálják az egyes apokrif szövegek teológiai jelentőségét, a kánoni könyvekhez és más apokrif iratokhoz fűződő viszonyát, valamint a szövegek kulturális és irodalmi hatását is. A Duke Egyetemről koordinált kutatás eredménye az a kétkötetes munka, amely kiadói tanácsadói között tudhatta R. E. Brown, W. D. Davies, W. Harrelson, B. M. Metzger, R. E. Murphy és J. Strugnell professzorokat. A kötet az apokaliptikus irodalom és a kapcsolódó iratok bemutatásával kezdődik, nevezetesen a *Hének-irodalom*, a *Szibilla-jóslatok*, az *Ezekiel-apokrif*, a *Szofoniás-apokalipszis*, *Ezdrás negyedik könyve*, görög *Ezdrás*, *Ezdrás látomása* stb. Majd a testamentumokat veszi sorba, a tizenkét pátriárka testamentumából *Mózes*, *Ádám*, *Ábrahám*, *Izsák* és *Jákob testamentumait* ismerteti. A második kötetben jelennek meg a legendák, élükön az *Aresteas-levéllel*, a *Jubileumok könyvével*, *József és Asenat legendájával*, *Ádám és Éva életével*, a *Pseudo-Philon* írással stb. A bölcsességi és filozófiai irodalom követi, Ahiqar, 3–4 Makkabeusok könyve és Szír Menander írásai zárják ezt a csoportot. A keresztény imakultúra fejlődése szempontjából talán a legérdekesebb gyűjtemény az imák, zsoltárok és ódák gyűjtemény a könyvben. Dávid zsoltárai, Manasse imája és Salamon zsoltárai mellett megjelennek a hellenisztikus zsinagógai imák, József és Jákob imája, valamint Salamon ódái. A kötetet azok a töredékek zárják, amelyeknek bizonyos részei elvesztek: Philo, az epikus költészet, az orphikus költészet, Ezekiel tragédiája, töredékek a pszeudo-görög költőktől.

<sup>30</sup> James H. Charlesworth (1940–, St. Petersburg FL USA). Tanulmányait a Duke Grad Schoolban kezdte, PhD-fokozatot 1967-ben szerzett. Tanított a Duke Egyetemen (1969–1984). A vallástörténet professzora, majd a kereszténység eredetével foglalkozott. A Princeton Teológiai Szemináriumban, majd a George L. Colorado Egyetemen az Újszövetség nyelvének és irodalmának a professzora volt. Művei: *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday 1992; *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, Mohr 1991; *Jesus Within Judaism*, Doubleday 1988. *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament* Cambridge UP 1985. *The Old Testament Pseudepigrapha 1–2 k.*, Doubleday 1983; *The Pseudepigrapha and Modern Research* Scholars, 1977.

<sup>31</sup> John J. Collins (1946–). Tudományos fokozatai BA (1967), MA (1969), PhD (1972), tanult a dublini University College-on, tanított a Harvard Egyetemen és a Yale Divinity Schoolban. Témája a második templom zsidósága, a hellenisztikus kor, valamint a holt-tengeri szövegek. Több mint 300 tudományos művet publikált. 2002-ben az SBL elnöke. Jelentősebb művei: *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (1983); *Daniel commentary* (1993); *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (1995); *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age* (2005).

A kötet jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a kutatás – a kánoni könyvek mellett, néha azokat megelőzve is – az apokrifek felé fordult, és felértékelte azok történeti szerepét. Elindította azt a tendenciát, hogy a kánonon kívüli könyveket ugyanazon a szinten kezelték, mint a kánoniakat, sőt néhány ideológus magát a kánont is mint a keresztény egyház cenzúráját értelmezte.

## 9. AZ ÚJSZÖVETSÉG KULTURÁLIS HÁTTÉRÉNEK KUTATÁSA

Észak-Amerikában sokan fáradoztak az Újszövetség háttérének megértésében, különösen vonatkozott ez a görög-római háttérre. Ezen a területen számos kutató vált híressé: Abraham J. Malherbe (1930–) és Wayne A. Meeks (1932–)<sup>32</sup> a Yale Divinity Schoolból. Malherbe különösen érdeklődött az újszövetségi dokumentumok szociális szemlélete iránt, mint azt közzé is tette a *Social Aspects of Early Christianity* című írásában (1983). A legtöbb publikációja azonban az ősi hellenisztikus szövegekre irányul, valamint azok irodalmi formájára és filozófiájára (1987, 1989 ld. Fitzgerald, Olbricht és White). Meeks úgy kommentálja a korai egyház szociális háttérét, hogy görög műveket magyaráz, beleértve a hellenista judaizmust is a maga művében: *The First Urban Christians* (1983). Ezt teszik a fiatalabb kutatók is, akik a Yale Egyetemen tanultak, Stanley Stowers,<sup>33</sup> L. Michael White,<sup>34</sup> Ronald Hock (1942–), John Fitzgerald (1948–) és David Balch (1942–). A további kutatók, akiket a szociológiai modell érdekel: Bruce Melina (1933–, *New Testament World Insights from Cultural Anthropology*) és Joseph Neyrey (1940–, *Paul, in Other Words: A Cultural Reading of His Letters* (1990).

## 10. A KÁNONKRITIKA, SZINOPTIKUSOK

A kánonkritika olyan téma, amely nagy érdeklődésre tart számot Észak-Amerikában. James A. Sanders (1927–) elsőként vetette össze a két fogalmat: Tóra és kánon (1972). Előbb közös hermeneutikai fonalat vélt felfedezni a bibliai anyagban, de ennek sikertelen igazolása után szívesebben használta a hermeneutikai fonal helyett a „kánonkritika” kifejezést.<sup>35</sup> Child volt az első, aki ezt a terminológiát mint módszertani megnevezést az újszövetségi könyvek teljes gyűjteményére vonatkoztatta, amelyet írásgyűjteménynek tekintett (vö. Pentateu-

<sup>32</sup> Wayne A. Meeks (1932–1954). Tanulmányai: Yale Egyetem (M.A. 1964), Tübingen (PhD. 1965), 1956–1957 között ösztöndíjas, Austin Presbyterian Theological Seminary (B.D. 1956), University of Alabama (B.S. 1953, Physics). Igazán híressé a Yale Egyetem vallástudományos szakán (1969–1973) végzett oktató tevékenységével vált. Tanított más egyetemeken is, és tv-szerzővel is igen népszerűvé tette magát. Szakmai tekintélyét növelte, hogy kiadója volt a *Society of Biblical Literature*-nek (1989–1993), valamint a Westminster Press (1982–1987) ókeresztény irodalmi sorozatának, illetve társkiadója a *Harper's Bible Commentary*-nak (1985–1988). SNTS elnök volt (2004–2005). Jelentősebb munkái: *Christ is the Question* (2006); *In Search of the Early Christians: Selected Essays* (2002); *The Origins of Christian Morality* (1993, 1994). A legtöbbet idézett munkája: *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (1983).

<sup>33</sup> Stanley K. Stowers (1946–) keresztény irodalomtudós, valamint a hellenisztikus filozófiakutatás szakembere, a görög vallás és a kis-ázsiai politikatörténet szakértője. Jelentősebb művei: *A Rereading of Romans: Justice, Jews and Gentiles* (1994), *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (1986), *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (1981).

<sup>34</sup> L. Michael White (1949–) amerikai biblikus, szakterülete: a kereszténység kezdetei. Az Institute for the Study of Antiquity and Christian Origins vezetője Texasban az Austin Egyetemen. Jézus korának atlaszát is ő készítette el, valamint a keresztény építészet társadalmi háttérével foglalkozott. Művei: *The Social Origins of Christian Architecture* (1996–1997); *From Jesus to Christianity* (2004); *Scripting Jesus* (2010).

chus), vagy az egész bibliai írásgyűjteményre, az *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979), legutóbb pedig az *Old Testament Theologie in a Canonical Context* (1985) című írásában. Ezen összefüggésen túl azonban állandóan figyel a szöveg keletkezésének folyamatára is, megtéve a maga megjegyzéseit. Általános, hogy az egyes kutatók munkáiban, amelyeket a kánonkritikáról írtak, tágabb összefüggésben mellőzik a forma-kritika elemzést.

William R. Farmer<sup>36</sup> maga köré gyűjtött egy csoport kutatót, akik érdekeltek voltak abban, hogy felülvizsgálják a Griesbach-féle szinoptikus evangéliumok elméletet,<sup>37</sup> és megalkották a kettős-forrás hipotézist. Ezen teória szerint Máté volt az első evangélium, míg a kettős-forrás hipotézis ellenfelei szerint Márk és a Q-forrás bevonásával született hipotézis szerint voltaképpen *Márk evangéliuma* Máté és Lukács írásának alapja, ezt a két forrást használta az anyagához. Farmer viszont azt állította, hogy Máté volt az első evangélium, Lukács és a *Cselekedetek* a második, *Márk evangéliuma* íródott harmadikként mint Máté s Lukács szelektív kombinációja, a Q-forrás csupán a kutatók képzelgésének koholmánya. Farmer korábbi álláspontját a *The Synoptic problem* (1964) című munkájában fejtegette ki. Más észak-amerikai kutatók, akik belekeveredtek ebbe a vitába: David L. Dunagan (1936–), Alan J. McNicol (1939–) és David B. Peabody (1946–).

## 11. A BIBLIKUS TEOLÓGIA AMERIKÁBAN

Észak-Amerika sokáig nem volt a biblikus teológia termőtalaja, legalábbis a könyvcímek alapján. A II. világháború után először N. T. Wright (1948–)<sup>38</sup> mutatott érdeklődést az ószövetségi teológia iránt (*The Old Testament Against Its Environment*, 1950) annak ellenére, hogy őt tekintik a történeti Jézus-kutatás harmadik kérdése atyjának. Más művében (*Good Who Acts*, 1952) Wright amellet érvelt, hogy Isten teljesen egyedi módon nyilatkoztatta ki magát a történelemben, és ez a cselekedet lett a kinyilatkoztatás alapvető módja. Ennek

<sup>35</sup> A kánonvita legjelesebb képviselői: GOTTWALD, N., *Social Matrix and Canonical Shape*, *Theology Today* 42 [1985]; SHEPPARD, G. T., *Canonical Criticism*; vö. *The Anchor Bible Dictionary*; CALLAWAY, M. C., *Canonical Criticism*; SANDERS, J. A., *Torah and Canon*, 2d ed. Eugene, OR: Cascade Books, 2005; *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals* (ed. Evans, C. A.), The Academic Press, Sheffield 1997.

<sup>36</sup> Williams R. Farmer (1921–2001). Tanulmányai: Coccidental College (AB 1942), Cambridge Egyetem (BA 1949, MA 1956, BD 1964), United Theological Seminary (BD 1950, ThD 1952). Tanított a Drew Egyetemen (1955–1959) és a Déli Metodista Egyetemen (1959–1991). 1991-től nyugdíjas. Számos ásatásban is részt vett, pl. 1956–1958 között Jeruzsálemben, a keleti kapunál végzett ásatásoknál. Szakterülete az archeológia és Újszövetség, valamint az apokrifok és poszt-biblikus tanulmányok. Művei: *Jesus and the Gospel* (Fortress, 1982); *The last Twelve Verses of Mark* (Cambridge UP, 1974); *The Synoptic Problem*, MacMillan, 1964.

<sup>37</sup> Johann Jakob Griesbach (1745–1812) Újszövetség-kutató. Tübingen, Halle és Lipcse egyetemein tanult, J. S. Semler legjobb tanítványa volt, ő vezette be őt az újszövetségi szövegkritikába. Az újszövetségi szövegkritika úttörője. Bengel kutatásait folytatta, és kiadta az első kritikai Újszövetséget, amelyben több mint 350 helyen megváltoztatta a *textus receptus*t. Ő nevezte az első három evangéliumot „szinoptikusnak”, és jelentette meg az első szinopszist párhuzamos görög szövegekkel. Később feladta hipotézisét, és elfogadta Márk elsőségét, melyet Lukács és Máté megírásakor használtak. Művei: *De codicibus quatuor evangeliorum Origenianis*, Berlin 1771; *Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae*, Berlin 1776; *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis descriptum esse demonstratur*, Berlin 1789–1790; *Commentarius criticus in textum graecum Novi Testamenti*, Berlin 1794.

<sup>38</sup> Nicholas Thomas Wright (1948–) anglikán teológus, Újszövetség-kutató, korábban Durham püspöke, a konzervatív irányhoz tartozik, Pál-kutatással és a történeti Jézus-kutatással foglalkozott. Az Oxford Egyetemen tanult, számos tiszteletbeli doktori címet kapott, többek között a Durham Egyetem (2007), a St. Andrews Egyetem (2009) és a London Egyetem díszdoktora (2010). Az Oxford Exter College-ban szerzett BA diplomát 1971-ben klasszifikológiai és teológiából (1973), majd anglikán teológiát tanult 1971–1975 között. 1981-ben PhD-t szerzett. Montrealban tanította az Újszövetséget (1981–1986), majd a London Egyetemen (1986–1993). 2003-ban



az akciónak az Írásokban való magyarázata másodlagos és a humán komponense ennek. Ugyanakkor ebben az időben érte el Bultmann teológiája Amerikát, és vele a heideggeri egzisztencializmus filozófiai szemléletének egyoldalúsága is. Az 1950-es években az egzisztencializmus és a fenomenológiai elemzés lett az észak-amerikai filozófiai és irodalmi fakultásokon az elemzés fő iránya, és a biblikusok között is ez váltotta ki a legnagyobb vitákat, főleg miután megjelent angol fordításban is Bultmann *Theology of the New Testament* (ET 1951, 1955) című műve. Egyes körökben, mint például a Yale Egyetemen, már 1950 előtt is jelentősen érezte Bultmann a hatását.

Számos szemináriumban azonban – különösen a biblikus kutatók körében – a Bultmann újszövetségi teológiája utáni érdeklődés nem mutatkozott meghatározónak az 1950-es évek előtt. De a biblikus teológiai mozgalom halála után az észak-amerikai biblikusok elkezdtek publikálni a biblikus teológiai monográfiáikat. Érdekes módon sokkal többet publikáltak az Ószövetség köréből, mint az Újszövetségből. Az Ószövetségre vonatkozik: Millar Burrows (1889–1980), *An Outline of Biblical Theology* (1946), Otto J. Baab (1896–1956) *The Theology of the Old Testament* (1949), Walter C. Kaiser, Jr. (1933–) *Toward an Old Testament Theology* (1978), Samuel Terrien (1911–) *The Exclusive Presence: Toward a New Biblical Theology* (1978), Ezek a munkák sokkal többel tartoztak Walther Eichrodtnek (1890–1878) és von Radnak, mint Wrightnak. A legutóbbi időben újra megjelent Child *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflections on the Christian Bible* (1933), Walter Bruegemann (1933–) *Theology of the Old Testaments, Testimony, Dispute, Advocacy* (1997) és Walter John Goldingay, *Old Testament Theology volume I. Israel's Gospel* (2003) című műve. Az újszövetségi teológiában: Ladd, *A Theology of New Testament* (1974) és John Reumann (1927–) *Witness of the Word: A Biblical Theology of the Gospel* (1986) és *The Promise and Practice of Biblical Theology* (1991).

Az 1970-es évek végén egyre több bibliakritika került ezekbe a művekbe, amely inkább szolgált a nemzetközi biblikus tudós körök, mint az egyház számára információval. Az effajta oktatás az állami egyetemeken vált általánossá, de néhány szemináriumban is meghonosodott.

## 12. AZ ÉSZAK-AMERIKAI KORSZAK (1981–1999)

A bibliatudomány az 1980-as évekre érett be Észak-Amerikában. A legragyogóbb és legjobb biblikus kutatók nem mentek többé Európába, hanem Észak-Amerikában meghonosodott egyetemeken és szemináriumokban szereztek diplomát. Sőt Európából, Ázsiából, Ausztráliából jöttek biblikusok az újabb témákat és fejlődési irányokat tanulni Észak-Amerikába. Az új hangulat mindent elsöpört a bibliatudományokban. Számos újabb specializáció jött létre különböző irányokban, és a specialisták újabb témákat vetettek fel Észak-Amerikában. Sőt továbbmenve, feltűnt a posztmodernizmus, amely Észak-Amerikában sokkal erősebben hatott, mint Európában. A kritika számos területen erősödött, leginkább a klasszikus nyelvtörténeti tanulmányok iránt, melyeknek a kiüresedése érlelő-

---

lett Durham püspöke, 2010-ben visszatért a katedrára és Skóciában, a St. Andrews Egyetemen tanított. A történeti Jézus-kutatásban a Third Quest kutatói közé sorolják James Dunn-nal és E. P. Sandersszel együtt. A Jesus Seminar kutatói hevesen támadták őt és nézeteit, főleg Robert J. Miller és Marcus Borg. Az anglikán egyház homoszexuálisokat pártoló tanításával szembeállt, azt az anglikán hagyományokkal való szakításnak tartotta. Főbb művei: *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (1991); *The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus Was and Is* (2000); *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue* (2005).

dött. Még most is a legtöbb észak-amerikai tudós munkájából hiányoznak a hagyományos kutatás szempontjai.

Újabb témaként jelent meg a narratív analízis, a teológiai analízis, az irodalomkritika, az ideológia kritika, a feminista hermeneutika és a képzelt rekonstrukció (*imaginative reconstruction*).

### 13. A FEMINISTA BIBLIAKUTATÁS

A feminista ideológiát Mary Wollstonecraft (1759–1797) brit író<sup>39</sup>, filozófusnőtől szokás származtatni, aki a nők egyenjogúságáért, választójogáért stb. küzdött. Az Egyesült Államokban a feminista mozgalom első jeles képviselői: Lucretia Mott (1793–1880), Elizabeth Cady Stanton (1815–1902), és Susan B. Anthony (1820–1906) voltak, mindegyikük tiltakozott a női szolgaság ellen, és erősen befolyásolta a gondolkodásukat a quaker vallási mentalitás.

A feminista bibliakutatásnak nem csak az amerikai társadalomba ágyazódott gyökerei vannak, hanem bizonyos értelemben tudományos ellenreakciónak tekinthető amiatt, hogy a római katolikus egyház, a Déli Baptista Konvent – mely a legnagyobb egyház az USA-ban –, a mormon egyház és az amerikai evangéliumi mozgalom megtiltotta a nők pappá szentelését, illetve lelkészi szolgálatát. Az anglikán egyház ezzel szemben nem tiltotta a nők papságát, sőt erőteljesen támogatja a feminista biblikusok tevékenységét. Emiatt a feminista bibliakutatást két szempontból kell vizsgálnunk: egyrészt tudományos érdeklődését a fent nevezett egyházak elleni ideologikus támadás motiválja, másrészt tényleg érdekes a bibliai történetek elemzésében a női szempontok vizsgálata.

A feminista teológusok előszeretettel fordulnak az Ó- és az Újszövetség női alakjainak kutatása felé. Szűz Mária, Mária Magdolna, Éva, Eszter, Rut, Noémi stb. a kedvelt bibliai alakjuk, valamint Jézust feminista szempontból vizsgálják. A feminista teológiák szívesen hivatkoznak erre a szentírási idézetre: „Nincs többé zsidó vagy görög, szolga vagy szabad, férfi vagy nő, mindannyian egyek vagytok Jézus Krisztusban.” (Gal 3,28; 1Jn 2,16)

Az Elisabeth Cady Stanton (1815–1902)<sup>40</sup> által írt kommentár (*The Women's Bible* 1895–1898) a XIX. században már sejtetni engedte a XX. századi feminista biblikus kutatás irányát. Stanton úgy vélte, ha a legjelentősebb feminista teológusok részt vesznek munkájában, akkor megkerülhetetlen művet alkotnak. Az eredmény 147 írás és 198 esszé lett. Ettől kezdve Stantont általában Európában és Amerikában, mint hagyományos liberális forrást szokás idézni tudós körökben, mivel ez a kötet, számos tanulmánya különböző módon, de a Szentírásban található női reflexiókat gyűjti össze. A sok idézése ellenére a legtöbb biblikus kutató tudományos szempontból soha nem fogadta el ezt a művet. A feministák viszont nem tartották megfelelőnek a korábbi angol bibliafordításokat, sem a King James, sem a *Revised Bible*-t (1881, 1885 és 1894 kiadása) Ezért Elisabeth Cady Stanton 26 munkatársával nekiállt, hogy a nők számára különösen fontos helyeket értelmezze. 1980 előtt a feminista bibliai tanulmányok még nem fejlődtek ki a szemináriu-

<sup>39</sup> Őt a témában híressé tevő főbb művei: *Thoughts on the Education of Daughters* (1787), *Elements of Morality* (1790), *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), *An Historical and Moral View of the French Revolution* (1794).

<sup>40</sup> STANTON, E. C., BROWNELL ANTHONY, S.–JOSLYN GAGE, M., *History of Woman Suffrage*, Volume I, covering 1848–1861. *Eighty Years & More: Reminiscences 1815–1897*, 1993; *The Woman's Bible: A Classic Feminist Perspective* (1895), *The Woman's Bible*, parts I and II (1895, 1898).

mokban és az egyetemeken. 1900 előtt nők nem lehettek a tagjai a *Society of Biblical Literature*-nek. Azóta két jelentős női elnöke volt a Societynek, Phyllis Tribble (1932–)<sup>41</sup> és Adele Berlin 2000-ben.<sup>42</sup>

A női bibliakritika arra a jelenségre koncentrált, hogy a férfiak által dominált bibliatudomány milyen hatást gyakorolt az egyes témákban a következtetésekre. Schüssler-Fiorenza<sup>43</sup> a bibliatanulmányok maszkulin jellegéről értekezik a *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies* (1999) című művében. Meg van győződve arról, hogy a fundamentalista „bibliatudomány” célja, hogy a hierarchia segítségével elnyomja a női gondolatot, és ezt a szerepet játssza a maszkulin Isten-kép is. Azt gondolja, hogy a Bibliát azért hozták létre, hogy segítse elnyomni a nőket az egyházban és a világban. Az újabb női bibliai tanulmányokban erőfeszítéseket tett arra, hogy meghatározza a régi női képet egyes zsinagógái és Jézusra vonatkozó szövegeken keresztül. Amellett érvelt, hogy az Ószövetségben a nőket gyakran tisztelettel illették, és jelentős befolyása volt a családjára. Legjelentősebb vállalkozása a *Searching the Scripture* (1994) tanulmánykötet, amelyben számos feminista biblikus<sup>44</sup> közölt tanulmányokat vagy kommentált egy-egy bibliai könyvet. Ez a kötet nem más, mint a *The Women's Bible* (1895–1898) újabb verziója. Ebben a kötetben – amely igen sikeres kiadvány volt – nem egyszerűen észak-amerikai feminista biblikusok írnak, hanem az amerikai feminista eszme világméretű elterjesztéséről van szó. Elisabeth Gössmann egészen Bingeni Hildegardig (XII. század) vezet vissza az európai feminista gondolatot (29 old.), vagy Nagy Gertrude-ot is ide sorolja. A *devotio moderna* korából Christine de

<sup>41</sup> Phyllis Tribble (1932–). Virginiából származott, PhD diplomát a Columbia Egyetemen, a Union Seminaryban szerzett 1963-ban ószövetségi specializációval.

<sup>42</sup> A Maryland Egyetemen hébert tanít, és hebraisztikai tanulmányokkal foglalkozik.

<sup>43</sup> Elisabeth Schüssler-Fiorenza (1938–; Csanád, Románia), katolikus feminista teológusnő. A háború után Ausztriában és Frankföldön tanult, 1958–1962 között Würzburgban katolikus teológiát hallgatott. 1970-ben Münsterben diplomázott (*Uralom és papi motívumok János apokaliptiszisében* címmel írt dolgozatot a katolikus teológia alapján). Rudolf Schnackenburg felfigyelt rá, de diplomát nem kapott. Az USA-ba távozott, majd 1970-től tanított, először a Notre Dame Egyetemen. 1984–1988 között Talbot-Professzori ösztöndíjat kapott az Episzkopális Teológiai Újszövetségi tanszékétől. 1988-tól Krister-Stendahl-Professur a Harvard Egyetemen. Emellett vendégprofesszor többek között Tübingen, Berlin és Heidelberg egyetemein. Művei: *Der theoretische Anspruch feministischer Theologie*, Münster 2004; *Jesus – Minams Kind, Sophias Prophet*, Gütersloh 1997; *Das Buch der Offenbarung*, Stuttgart 1994; *Brot statt Steine*, Freiburg/Schweiz 1991; *Zu ihrem Gedächtnis*, München 1988; *Priester für Gott*, Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1969–1970; *Der vergessene Partner*, Düsseldorf 1964. Angolul: *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*, Maryknoll, 2001; *Jesus and the Politics of Interpretation*, New York 2000; *Rhetoric and ethic*, Minneapolis 1999; *Sharing Her Word*, Edinburgh [u.a.] 1998; *Jesus: Minam's Child*, New York 1994; *The Power of Naming*, Maryknoll, 1996; *Searching the scriptures*, New York 1994–1995; *Revelation: Vision of a Just World*, Minneapolis 1991; *Discipleship of Equals*, New York 1993; *But She Said*, Boston 1992. *Frauenkirche – eine Exodusgemeinschaft*, Luzern 1990; *Bread Not Stone*, Boston 1984; *Theological criteria and historical reconstruction*, Berkeley 1987; *In Memory of Her*, New York 1983; *Invitation to the Book of Revelation*, Garden City 1981; *The apocalypse*, Chicago 1976; *Aspects of religious propaganda in Judaism and early christianity*, Notre Dame, Paris 1976.

<sup>44</sup> Janice Capel Anderson, Karen Baker-Fletcher, Triata Nakashima Brock, Claudia V. Camp, Kaktie G. Cannon, Elisabeth A. Castelli, Alison M. Cheek, Carol Devens-Green, Monika Fander, Ivone Gebara, Carolyn de Swarte Glifford, Elisabeth Gössmann, Ada Maria Isasi-Diaz, Brigitte Kahl, KOWOK Pui Lan, Elisabeth Struthers Malbon, Melanie A. May, Lauree Hersch Meyer, Barbara H. Geller Nathanson, Teresa Okure SHCJ, Judit Plaskow, Marjorie Proter-Smith, Elisabeth-Schüssler Fiorenza, Mary Ann Tolbert, Karen Jo Trojesen, Lieve Troch, Kathleen O'Brien Wicker, Mary Anna Beavis, Sheila Briggs, Elisabeth A. Castelli, Kathleen E. Corley, Mary Rose D'Angelo, Joanna Dewery, Linda Bennett Elder, Lone Fatum, Ingvild Saelild Gilhus, Deirde Good, Susan Ashbrook Harvey, Margaret D. Hutaff, Karen L. King, Cynthia Briggs Kittredge, Ross S. Kraemmer, Rebecca Lesses, Amy-Jill Levine, Linda M. Maloney, Clarice J. Martin, Shelly Matthews, Sheila E. McGinn, Anne McGuine, Carolyn Osiek, PHEME Perkins, Tina Pippin, Adele Reinhartz, Marie-Eloise Rosenblatt, Jane Schaberg, Luise Schrottruff, Silvia Schroer, Turid Karlsen Seim, Elsa Tamez, Sarah J. Tanzer, Maureen A. Tilley, Elaine Mary Wainwright.

Pizant említi (1399), és elmarasztalja a férfisovinisztnak tekintett Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheimet. Feltárja Isotta Nagarolla (15. sz.) veronai író, de ráirányítja a figyelmet Ventia Lucretia Merinellára (1600) is, aki nem hezitált az apokrifeket is használni Szűz Mária bemutatásához. Szintén dicséri, hogy az Ádám–Éva dialógust másként értelmezi, mint a hagyományos férfitelológusok. Ráirányítja a figyelmet Marie de Jars de Gournay-ra is (1622), aki a jezsuiták barátja volt és a férfi–nő egyenlőségét hirdette.

A kánoni határok átlépése a feminista teológia másik sajátossága, amely jellemző rokónítja a Jesus Seminar mozgalmával. Schüssler-Fiorenza ezt azzal indokolja, hogy a konzervatív szemléletet meg kell haladni. Úgy véli, hogy a konzervatív politika a Bibliát fegyvernek használja a nők elnyomására, amikor abból érvel a nők jogai ellen. Úgy véli továbbá, hogy a korábbi *Woman's Bible* átvette a zsidóellenes sztereotípiákat és a népies keresztény előítéleteket. A kánon megtagadásának hagyományát Markionra (Kr. u. 130) vezeti vissza, aki megtagadta a zsidó írásokat, és Pálnak csak tíz levelét ismerte el. Kánonkritikájukban szívesen hivatkoznak arra, hogy már Luther is kritikusan tekintett a kánonra. A kommentár azonban nemcsak a feminista szempontokat érvényesíti, hanem nyilvánvalóan utat akar törni szemléletével a tudományos világ felé is. Az összes keresztény iratot magyarázza, de az ókeresztény irodalom néhány alkotására is kitér. Úgy tekint a kánonra, mint amelynek megalkotóit nemcsak teológiai a kinyilatkoztatás tekintélyét védő, hanem politikai szempontok is vezették döntéseikben. Az volt a céljuk a döntéshozók, hogy olyan gyűjteményt készítsenek, amely alkalmas az eretnység elleni érvelésre. Vagyis az ortodoxia (igazhitűség) és herezis (eretnység) ellentéte a II–III. században egyben a hatalmon lévők öngazolására használt két minősítésként is működött, állítja Schüssler-Fiorenza. Tételének igazolására idézi Caesareai Eusebius püspök (331) levelét, melyet Konstantin császárnak írt kérvén, hogy csak bizonyos bibliákat használjanak Konstantinápolyban. Az első kutatók például a levélirodalmat felosztották magán-, nyilvános és hivatalos levelekre, és mivel Pál levelei keresztény egyházaknak íródtak, ezért a hivatalos levelek kategóriájába estek, amely a kánoniságuk alapja lett. Ezzel párhuzamosan megalkották a heretikus nő fogalmát is. Az apostoli korban ilyen kategóriába esett Mária Magdolna, ezért a neve alatt megjelenő írásokat is kizárták a kánonból. Krüzosztomos elfogadta a női misszionáriusok jelenlétét, de a montanisták megtagadták a nők prófétai szerepének elfogadását. Arra utal, hogy Athanasius (367) már radikálisan elkülöníti a kánoni könyveket a nem kánoni iratoktól, jóllehet magának a kánon szónak a használata ilyen értelemben csak a 380-as években kezdődik. Az újszövetségi kánon kifejezést pedig csak a 400-as évektől találhatjuk meg. Ez az oka, hogy Schüssler-Fiorenza számos ókeresztény iratot is felvesz a kommentárjába.

Magát a kommentárt három részre osztja, és az első csoportba sorolja azokat kinyilatkoztató beszédeket, amelyeket a bölcsesség megnyilvánulásának tart. Salamon ódái és a *Sibilla-jóslatok* mellé Jánostól a *Jelenések könyve*, valamint a Jób leányairól szóló irat kerülnek ebbe a csoportba. A második csoportba sorolja a levélirodalom vitáját, amelyet szintén a bölcsesség közvetítésének fogott fel. A keresztény Biblia levélirodalmát is történeti, és nem kánoni sorrendben ismerteti. A *Római-levelet* a két *Tesszalonikai-levél* után és a Filemon levél előtt tárgyalja a kommentár. A harmadik kategóriába sorolta az életrajzi beszédeket, amelyek a bölcsesség követéről szólnak. Ez a hagyományos kánoni szemlélethez viszonyítva legtarkább csoport. Tarka elegye a hagyományosan megszokott ó- és újszövetségi könyveknek, valamint apokrifeknek. *Judit*, *Márk evangéliuma*, a Q-forrás mondásai, *Tamás evangéliuma*, *János evangéliuma*, *Mária Magdolna evangéliuma*, *Máté evangéliuma*, *Pistis Sophia*, *Mária evangéliuma*, *Lukács evangéliuma*, *Apostolok Cselekedetei*, *Tekla cselekedetei*, *Perpetua és Felicitás szenvedéstörténete*, *Asenat könyve* követi egymást.

## A vallások sokfélesége mint kihívás az emberi értelem számára – a II. Vatikáni Zsinat megvilágításában

Nem is olyan régen sok keresztény alig vette tudomásul a vallások sokféleségét. S ha esetleg igen, akkor ezen séma szerint: „Ahol keresztény a vallás, ott igazság van, ahol nem keresztény, ott sötét pogányság uralkodik.” Hála a technika vívmányainak, manapság minden bizonnyal tudnak már a keresztények a nem keresztény embertársaikról, és viszonyuk általában pozitívabb lett. Szabadjon megemlíteni – többek között – II. János Pált, aki elsőként tett látogatást egy zsinagógában, és tartott ima-csúcsalálkozót Assisiben a békéért, amelyen a nem keresztény vallások vezető személyiségei is részt vettek.

De éppen a békés együttélésnek ezen új módja és ezen túlmenőleg egy bizonyos társas, partneri viszony jelenthet kihívást a keresztények számára, és teheti őket bizonytalaná. Ilyen kérdések vetődhetnek fel: „Jóllehet valamennyi vallás végső fokon saját magát tartja az igaz vallásnak, nem azonos-e tulajdonképpen az istenük?” És íme egy másik kérdés, amely gyakran hallható: „Mindent összevetve lényegében fontos-e, hogy melyik vallás tagjaként vallunk hitet az *egy és ugyanazon* Istenről?”

Ilyen, és hasonló kérdésekre szeretnék előadásomban valamelyes választ adni, éspe dig a II. Vatikáni Zsinat *Nostra aetate*<sup>1</sup> kezdetű nyilatkozatára támaszkodva. Ennek a zsinati szövegnek a gondolatai huszonnyolc év elteltével is roppant időszerűek.

### 1. PONTOSÍTÁSOK

Mindenekelőtt tisztázni óhajtok néhány tényt és fogalmat.

Először is utalni szeretnék a többféle viszonyra, mely a sokféleség és az emberi értelem között fennállhat. A sokféleség korántsem jelent mindig kihívást az emberi értelem számára. Alkalmassint ugyanis minden különös hatás nélkül marad, pl. azon ember esetében, aki egy virággal borított mezőn járva a számtalan pompás virágot nem veszi tudomásul, mert gondolatai egészen máshol járnak. Gyakoribb persze az az eset, amikor a sokféleség az egész ember, és így értelme számára nem kihívást, inkább ösztönzést jelent (pl. a virágok sokfélesége a természetszerető ember esetében). A sokféleségnek néha akkora ösztönző ereje lehet, hogy ez az erő akkor is fennáll, amikor az ember a valóság *egy* formájával ugyan messzemenően azonosítja magát, de azért más formákat is nagy érvényesülni és

\*GAJÁRY Aladár (1929–) a churi (Svájc) teológiai főiskola volt rektora, fundamentális és dogmatikatanára.

<sup>1</sup> *Defractio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non-christianas „Nostra aetate”*, in AAS 58 (1966), 740–744.

fejlődni. Példaképpen megemlíthető az egy bizonyos, pl. a magyar néphez való tartozás, amely más népektől ugyanezt a hovatarozást persze nem várja el, hanem azokat inkább éppen – legalábbis részleges – különbözőségük miatt tiszteli, becsüli, kedveli, és azokat igaz partnernek is tekinti.

Miért jelent éppen a vallások sokfélesége kihívást az emberi értelem számára?

Itt említem meg, hogy „vallások” alatt előadásomban nem a keresztény, illetve keresztényen felekezeteket, hanem a világvallásokat, pl. a kereszténységet, az iszlámot, a buddhizmust, valamint az ún. ősvallásokat, amilyen pl. az ausztráliai őslakosság eredeti vallása.

Miért jelent tehát a vallási sokféleség – ebben az imént pontosabban megállapított értelemben – kihívást az emberi értelem számára?

A válasz megkísérlése előtt még egy utolsó pontosítás szükséges. A továbbiakban csupán az elmúlt négy évtizedet tartjuk szem előtt, és feltételezzük, hogy problémánk oly kifejezetten, amint azt az előadás címe sejteti, főleg a teológiában és a filozófiában jártas keresztényeket foglalkoztatja.

## 2. MIÉRT JELENT A VALLÁSOK SOKFÉLESÉGE KIHÍVÁST AZ EMBERI ÉRTELEM SZÁMÁRA?

Rövidre fogva, három lépésben, így hangzik a válaszom: a vallások sokfélesége azért jelent kihívást az emberi értelem számára, mert

1. a mai ember saját vallásának határain túltekintve más vallásokat is meg akar ismerni olyannyira, hogy ezeket bizonyos idő elteltével már nem tekinti eleve pogányságnak, hanem tiszteli, becsüli, sőt kész a többféle együttműködésre is;
2. az imént említett tényleges közeledéshez a keresztény hithirdetés és teológia általában édeskevés magyarázatot és segítséget ad – főleg a kereszténység abszolút voltának különben oly gyakran kihangsúlyozott igényével kapcsolatban;
3. más vallások megismerése és megbecsülése az emberi történelemnek éppen azon szakaszában történik, amikor sokak számára saját vallásuk eddig magától értetődő bizonyosságai és biztonságai is veszélyben forognak.

Ezen három tényező *együttes* hatása eredményezi a manapság fennálló helyzetet: sokan azt hiszik, hogy valamennyi vallás istene végeredményben egy és ugyanaz, az istenhit konkrét formája tehát nem lenne egyéb, mint valamiféle vallási folklór – a kosztümöt pedig aránylag könnyű cserélni... Akik így vélekednek, nemigen veszik tudomásul, hogy mekkorák a különbségek hittani és erkölcstani kérdésekben. Egy ilyen hozzáállás általános közömbösséghez és kételkedéshez is vezethet, s így végül *minden* vallást alááshat.

Ha ugyanis valaki elveszíti az eredeti vallása otthonosságát, egy olyan egzisztenciális helyzetbe kerülhet, amelyben vallástudomány és vallásokat megismerni törekvő turizmus ugyan lehetséges, azonban a hitélet egy meghitt vallási közösségben (mely szellemileg-lelkileg hordozza tagjait) semmiféleképpen. Az értelem netán úgy vélekedik, hogy győzött a felvilágosodás és a tolerancia, de valójában a pótolhatatlan alapzat rendült meg, hiszen a halandó ember egy meghitt vallási közösség nélkül aligha tudja tapasztalni ráutaltságát és viszonyát az abszolút valósághoz.

## 3. A II. Vatikáni Zsinat Útmutatása és Segítségé

A hívők hálások lehetnek a zsinatnak azért, hogy az eddigiekben felvázolt helyzet jelentőségét és veszélyeit felismerte, és segítségükre siet, hogy a fent említett kihívás összetett struktúráját megismerve helyüket megállják, és hitüket ezáltal még el is mélyítsék.

A már említett, *Nostra aetate* néven ismert zsinati szöveg pontos címe így hangzik: *Nyilatkozat az egyház és a nem keresztény vallások között fennálló viszonyról*.

Az utóbbi években gyakran érte Rómát az a szemrehányás, hogy korlátok közé szorít, mindent ellenőriz, a helyi kezdeményezéseket nem hagyja érvényesülni. Ehelyett – így folytatódik a szemrehányás – Rómának inkább az lenne a feladata, hogy Isten népét prófétai útmutatással érzékennyé tegye az idők jeleinek a felismerésére. Alaptalan és igazságtalan lenne mindezért szemrehányást tenni a római zsinatnak és a fent említett nyilatkozatnak. Helyesebb lenne azt kérdezni, hogy vajon a hívők ismerik-e a zsinat prófétai útmutatását, és ha igen, akkor ezeket vajon követik-e.

Már a *Nostra aetate* címében is érezhető az újszerűség és a szellemi bátorság.

A két évezred egyetemes zsinatai közül a II. Vatikáni Zsinatig egyik sem tárgyalta az egyház viszonyát a nem keresztény vallásokhoz. Visszatekintve ez egy furcsa ellentmondásnak látszik, hiszen különben éppen eleget hangsúlyozták az egyház saját ökumenikus, azaz az egész világot átfogó jellegét.

Már maga a fogalom: „viszony” (az eredeti szövegben *habitudo*) is örvendetes módon újszerű, hiszen arra utal, hogy immár véget ért az eddigi egyház és teológiai kolonializmus, és hogy most már partneri viszony áll fenn az egyház és a nem keresztény vallások között. Azok, akik az utóbbiakban eddig mindössze pogányságot és sötét bálványimádást láttak, most lassan másként kell, hogy gondolkozzanak.

A zsinat szellemi bátorsága akkor is szembeszökő, ha a *kis*, kereszténységen belüli ökumenikus feladatokra (pl. a keresztény–keresztény párbeszédre) gondolunk, melyek a zsinat éveiben lényegileg éppúgy megoldásra vártak, mint napjainkban. Már magán a zsinaton is hallható volt – éppúgy, mint ma – az aggódó kérdés, hogy vajon nem kellene-e mindenekelőtt a felekezetekre oszlott kereszténység egymásra találását előmozdítani, és csak ennek sikere után a *nagy*, ti. a világvallások közötti ökumenikus feladatokkal foglalkozni. A zsinat úgy döntött, hogy mindként „fronton” egyszerre nyúl hozzá a kérdésekhez. Az volt ugyanis a meggyőződése, hogy nem vállalhatja a felelősséget a halogatásért egyik „fronton” sem. Emellett azt is remélte, hogy a „kis” és a „nagy” ökumenikus erőfeszítések kölcsönösen elő fogják majd mozdítani egymást.

A nyilatkozat 1. §-a világosan kimondja, hogy miért nem tűrnek halasztást a *nagy* ökumenikus kérdések. A válasz közvetlenül nem teológiai jellegű: a zsinat emlékeztet ugyanis arra, hogy a modern technika eddig nem is sejtett méretű kapcsolatot teremtett a világ legkülönbözőbb népei között, és hogy ezekben a számtalan széthúzó és gyilkos erő ellenére is – fennáll a törekvés az összefogásra és a tömörülésre.

Ebben az új helyzetben keresi a zsinat egyháza az új, azaz a pozitív viszonyt a nem keresztény vallásokkal. Ezen új viszony az egyház egy régi feladatában gyökerezik: az emberek, és ezáltal a népek közötti egység és szeretet előmozdításának feladatában. A zsinat hangsúlyozza, hogy ez a feladat csak akkor teljesíthető, ha mindenekelőtt azt vesszük szemügyre, ami az emberiség közös kincs, és ami az emberek közötti igaz közösséget mozdítja elő. Ennek hangsúlyozása után persze a szétválasztó erőket sem szabad szem elől téveszteni.

A zsinat a továbbiakban megnevezi az emberek közös és együttes voltának néhány konkrét, Isten által kinyilatkoztatott mozzanatát. Ez nem jelenti még azt, hogy a zsinat egy teológiai elméletet dolgoz ki, jóllehet világos, hogy a mondottak ösztönzik a teoló-

gust az elméletek kidolgozására. A mi előadásunk kérdése, ti. a vallások sokfélesége mint kihívás az emberi értelem számára, nem nyer teljesen kész választ. A válasz néhány döntő alkotóeleme azonban minden bizonnyal a zsinati szöveg lényeges tartalma.

A nyilatkozat mindenekelőtt felhívja a figyelmet arra az alapvető tényre, hogy a népek sokasága a szó legmélyebb értelmében egy nagy közösséget alkot, hiszen egy az eredetük és egy a végső céljuk. Ezt a közös „honnant”-t és ezt a közös „hovát”-t a kinyilatkoztatásra hallgató hit meg is tudja nevezni: Isten a mi végső eredetünk, és ő a végső cél is. Ő teremt egységet és közösséget az elképesztő emberi sokféleségből, éspedig a távoli, de konkrét kezdet, és hasonlóképpen távoli, de konkrét cél által.

Isten összetartó ereje a zsinat szerint azonban nem korlátozódik az eredetre és a célra. Arra is emlékeztet ugyanis, hogy az eredet és a cél közötti hosszú, göröngyös úton Isten egy embert és egy népet sem hagy magára. Gondviselésével kíséri minden élet minden mozzanatát, olyannyira, hogy ez korántsem csak a keresztények kiváltsága. Ennek a bámulatos ténynek a végső teológiai oka Isten egyetemes, senkit ki nem záró üdvözítő akarátában keresendő. Isten az, aki a *Nostra aetate* szerint valamennyi embert össze akarja gyűjteni a Szent Városban (vagyis a mennyországban), melynek fénye Isten fensége lesz. Szilárdabban összeillesztett közösséget – minden idők minden embere számára – el nem lehet képzelni: a közös eredet Istenben, a Gondviselésben való közös részesedés és a közös cél képes azt az emberiséget, melyben első, sőt sokadik pillantásra is túlsúlyban vannak a szét-húzó, öldöklő erők, elveszíthetetlenül egyesíteni.

Mindez persze főleg azok számára érthető, akik a keresztény kinyilatkoztatás talaján állnak, és hitüket valóban komolyan veszik. A zsinati gondolatok azonban mindenki számára hozzáférhetőek, hiszen a valamennyiünkben érzékelhető emberi természetet tételezik fel.

A hatalmas és világosnak látszó ív, amelyet az összvalóság keresztény magyarázata képez, nem jelenti persze az ember számtalan kínzó problémájának hirtelen megoldását. Éppen ellenkezőleg: magának a zsinatnak megvan az őszintesége és bátorsága ahhoz, hogy az emberi lét meg nem oldott rejtélyeiről beszéljen. Ezek ugyanis az emberi szív legsúlyosabb problémái. Ezeket a minden embert foglalkoztató kérdéseket a zsinat a nevükön nevezi. Idézek: „Mi is az ember? Mi életünk értelme és célja? Mi a jó és mi a bűn? Honnan származik a szenvedés, és mi az értelme? Melyik az út az igazi boldogság felé? Mi a halál, az ítélet és az igazságszolgáltatás a halál után? És végül: Mi a létünknek azon végső és szavakkal ki nem fejezhető titka, melyből jövünk és mely felé szüntelenül haladunk?”<sup>2</sup>

Már maga a tény, hogy ezeket a kérdéseket egy hivatalos egyházi megnyilatkozás meg nem oldott rejtélyeknek nevez, szokatlan és újszerű, jóllehet a zsinati szövegek a maguk összességében persze arra is rámutatnak, hogy a kinyilatkoztatás már a végső beteljesülés előtt is tud némi választ adni ezekre a kínzó kérdésekre. A tulajdonképpeni újszerűség azonban a zsinatnak az az állítása, hogy az említett rejtélyekre, kérdésekre nemcsak a kereszténység, hanem más vallások is tudnak választ adni. A vallások között ez a partneri, sőt szinte kollegiális viszonynak az intenzívebb formája aligha képzelhető el. Ez persze még nem jelenti azt, hogy a kereszténység más vallások válaszaival, megoldásaival mindenben egyetért. Az egyetértés esetleges hiánya azonban nem jelenti a válaszokat adó fórum elvetését. Éppen ellenkezőleg: a zsinat szerint ebben a nem keresztény fórumban is az isteni gondviselés eszközét láthatjuk, habár ennek pontos értelme még tisztázandó.

Ezen fejtegetéseink nemcsak ismétlik, hanem értelmezik is a zsinati szöveget. Az értelmezés azonban megfelel – remélem – a szöveg belső szellemi dinamikájának, és tovább is segít. Huszonnyolc évvel a zsinat után ez nemcsak megengedett, hanem elengedhetetlen is.

<sup>2</sup> *Nostra aetate* 1.



A 2. §-ban a zsinat megkísérel a zavaró és irritáló vallási sokféleségen úrrá lenni azért, hogy egy lényeges közös vonást emel ki. Minden vallásban megvan ugyanis különböző, de igaz módon „azon rejtett hatalomnak az érzékelése, amely a világ és az emberi élet eseményeiben mindig jelen van. Ezen érzékelés gyakran abban nyilvánul meg, hogy a vallások egy legfőbb istenséget, sőt egy Atyát ismernek el.”<sup>3</sup> Mindez az egész emberi életet mély vallásos lelkülettel itatja át. A kultúra előrehaladásával a különböző népek vallásukat pontosabb fogalmakkal és egyre csiszoltabb nyelvezetben igyekeznek kifejezni. S hozzátehetjük: a művészetek egyre újabb alkotásai révén is.

A zsinatok kétezer éves történetében ez az első alkalom, hogy roppant tömören és röviden *valamennyi* vallást mint *egy* nagy jelenséget próbáltak meg – nem pontosan meghatározni, de igenis – leírni, vázolni. Még hozzá minden polémia nélkül. Személyes tapasztalatból tudom, hogy számos nem keresztény is elismeréssel adózik mindezért. Ezt követően a zsinat röviden vázolja a legfontosabb világvallások sajátos vonásait. Erre részletesen nem térhetünk ki, annál inkább azonban a 2. § utolsó szakaszára, amely a kereszténység és a nem keresztény vallások között fennálló alapvető viszonyt tárgyalja.

Az első lépés negatívnak látszik, de csupán a kifejezésmód tagadó. A zsinat szerint ugyanis a katolikus egyház mindazt, ami más vallásokban igaz és szent, nem veti el. Gyakorlatilag nem történik itt más, mint az, hogy egy zsinat – először! – a keresztény értelemben vett igazságot és szentséget mint a nem keresztények „tulajdonát” ismeri el. Ezen „tulajdon” ugyan nem teljes, de a zsinat nem akarja jelezni, vajon mennyi hiányzik a teljességből: minden efféle statisztika távol áll tőle. Egyértelmű határozottság jellemzi azonban egy másik kérdésben: megköveteli, hogy a keresztények azokat a nem keresztény cselekvési és életformákat is őszinte komolysággal szemléljék, melyek eltérnek az övéitől. Ezek szerint a katolikus hívőnek a zsinat óta határozott kötelessége, hogy pl. a hinduk esetében azoknak ne csak az aszkétikus életmódját, hanem a reinkarnációról alkotott, és az egész életet átjáró meggyőződését is őszinte komolysággal szemlélje.

Ennek az egész *újnak* tűnő szemléletnek valójában *ősrégi* oka és magyarázata van. A zsinat tanúként említi meg ugyanis a görög egyházatyák egyik fontos, a Szentírásban gyökerező gondolatát. Eszerint Isten kivétel nélkül minden embert megvilágosít. Ezért eleve elképzelhetetlen, hogy bárki is a teljes világosságnak egyetlen igaz fénysugara nélkül éljen. Emberek és vallások – egészen igazság és szentség nélkül: ilyesminek nincs helye az utolsó zsinat gondolatvilágában. Ebből szükségszerűen következik az, amit egy másik, magáról az egyházzal szóló megnyilatkozásban tanít: mivel minden ember a – a saját hibáján kívül vallás- és istennélküli is – részese lehet a fent említett isteni igazságsugárnak, valamennyien elnyerhetik végső üdvösségüket.<sup>4</sup> Ez a sugár *de facto* nem más, mint az „itt és most” esedékes jócselekedet felismerésének és megvalósításának lehetővé tétele.

Ismételten beszéltünk a fénysugárról. Hol van azonban a végső, abszolút *fényforrás*? A *Nostra aetate* válaszként János evangéliumának egy lényegbevágó mondatát idézi, mely szerint Krisztus az út, az igazság és az élet teljessége.<sup>5</sup> Mivel az egyház Krisztust ilyennek ismeri, így is kell, hogy hirdesse – és pedig *nem* az imént felvázolt, sokak számára bámulatoson nyílt beállítottsága *ellenére*, hanem éppen *miatta*. Az *Istenember*, *Krisztus végtelen teljessége* mint minden igaz fénysugár forrása, értelme és okozója: íme, az egész valóságnak egy grandiózus, és a keresztény hit számára következetes magyarázata.

Amikor tehát az emberi értelmet a keresztény hit megvilágosítja (ami gyakorlatilag akkor történik, amikor a keresztény ember hitére reflektál), akkor a keresztény ember

<sup>3</sup> *Nostra aetate* 2.

<sup>4</sup> *Lumen gentium* 16; vö. *Gaudium et spes* 19–21; *Ad gentes* 7.

<sup>5</sup> Jn 14,6.

a vallások sokféleségét nem annyira kihívásként, hanem inkább ösztönzésként veszi tudomásul. Ösztönzésként, hiszen az isteni kegyelem sokfélesége örömmel-bámulattal tölti el, és a sokféleségben mindig képes az egységet, az átfogó magyarázatot is látni. A keresztény hívő nemcsak hogy megőrzi azonosságát, amikor nem keresztény embertársaival érintkezésbe lép, hanem saját lényét is tökéletesebben valósítja meg, amikor a *nagy* ökumenét átéli.

Mindazok, akik egy felekezeti – pl. római katolikus – gettóba zárkóznak be, nem sokat tudnak Krisztus kegyelmének gazdagságáról. Többet sejtene erről a gazdagságról azok, akik nyitottak a *kis* kereszténységen belüli ökumené felé. A legbősegebben azonban azok kapnak ajándékot, akik kimerészkednek a NAGY ökumené széles mezejére. Ez egyedül érdemli meg teljesen ezt a megnevezést.

Mind ezek után érthető az az intelem, amelyet a *Nostra aetate* a 2. § utolsó szakaszában a hívőkhöz intéz. A zsinat felszólítja őket, hogy a szellemi és erkölcsi, valamint a szociális és kulturális értékeket, melyeket a nem keresztények valósítanak meg, ne csak egyszerűen elismerjék, hanem erejükhez képest járuljanak hozzá annak megőrzéséhez, sőt továbbfejlesztéséhez is. Mindennek a gyakorlati és tudományos párbeszéd, valamint a keresztény élet tanúságtétele által kell történnie. Egy valóban grandiózus programot kezdeményezett a II. Vatikáni Zsinat.

#### IV. ÖSSZEFOGLALÁS ÉS A GONDOLATOK TOVÁBBVEZETÉSE

Előadásomnak ezen utolsó részében megkísérlem a zsinati szöveget, amennyiben témánkat érinti, röviden összefoglalni, és a gondolatokat tovább is vezetni. Ez utóbbi persze csak akkor lehetséges, ha a tulajdonképpeni zsinati tanításon túlhaladó magyarázatra is vállalkozunk, amint az már az eddigiekben is szükségesnek bizonyult.

Az összefoglalás mindenekelőtt a *Nostra aetate* módszerét veszi szemügyre, és egy fontos, jellemző ténytet emel ki. A zsinat őrizkedik attól, hogy a vallások sokfélesége által okozott értelmi kihívást azáltal semlegesítse, hogy az egyes vallások sajátosságait harmonizáló összehasonlítások révén elfedje. A sokféleségnek meg kell maradni sokféleségnek: a kereszténynek az a kötelessége, hogy a többieket, legalább eleinte, hagyja olyanoknak lenni, amilyenek, és amilyenek lenni akarnak. A kereszténynek nem szabad a többieket saját tetszése szerint látni: úgy, ahogy látni szeretné őket.<sup>6</sup>

A vallások sokfélesége tehát egyértelműen, minden szépítgetés nélkül megmarad, és mint ilyen foglalkoztatja a hívő ember értelmét is. A *Nostra aetate* segítségével azonban úgy tudja ezt a sokféleséget látni, hogy intellektuális becsületességén nem esik csorba, és saját keresztény hitigazságait nem egyszerűen megőrzi, hanem azokat még nagyobb összefüggésben is láthatja.

Mindehhez az szükséges, hogy a Bibliában kinyilatkoztatott Istent valóban komolyan vegyük. Ehhez négy, első pillantásra meglehetősen különböző, de a Bibliában nyilván megtalálható isteni tulajdonság ismerete elengedhetetlen.

1. A Biblia Istene a valóban szuverén Úr, akinek döntései és azok indítékai kifürkészhetetlenek, és mint ilyenek, akceptálандók. Ennek közvetlen következményei vannak a mai előadás témája számára. Istennek pl. azon döntése, mely szerint megtestesülése a Názáreti Jézusban kétezer évvel ezelőtt a Közel-Keleten (és nem másban, máskor vagy máshol) történt, nyilván legalábbis részben okozója annak az annyi zavart és annyi fejtörést okozó vallási sokféleségnek, melyről a mai előadás is szól.

<sup>6</sup> Vö. WALDENFELS, H., *Christentum und Weltreligionen. Zum Buch von Hans Küng*, in NZM 42 (1986), 70.

2. A Biblia Istene szuverén Ura az üdvösségnek. Jézus Krisztusban, és csakis Őfelé irányulva akarja MINDEN ember üdvösségét, és pedig véglegesen, visszavonhatatlanul.
3. A Biblia Istene a szuverén módon küldő Isten is. Az apostolokat küldő Krisztus parancsa, hogy egyháza az Ő tanítását minden népnek hirdesse.<sup>7</sup> Ez az ún. „missziós parancs” bizonyos értelemben „logikus”, hiszen a krisztusi tanításban hatalmas erő rejlik, és lehetővé teszi azt, amiről az imént szó volt: a minden ember számára szánt üdvösséget. De mi történik azokkal, akikhez a misszionárius – különböző okokból – nem jut el?
4. A Biblia Istene végül is a szuverén bíró. Ő egyedül ismeri igazán a hatalmas emberiség minden egyes tagját. Az emberi értelem főleg akkor csodálkozik el, amikor (pl. Mt 25) megnevezik neki Isten szuverén bírói kritériumát, mely szerint kivétel nélkül mindenki megítéltetik: a könyörületes felebaráti szeretet kritériumát, melyben Krisztus, a Bíró, a segítségre szoruló, ínséget szenvedő embertárral *azonosítja magát*: „... Én, Krisztus, éheztem, s nekem adtatok enni. Én, Krisztus, szomjaztam, s nekem adtatok inni. Én, Krisztus, beteg voltam, s engem látogattatok meg... Bizony mondom nektek: amit a legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek.”

Isten szuverenitásának ezen négy facettája valóban irritálhatja az emberi értelmet, és kihívást jelenthet számára – hacsak nem helyezük a mindenkit üdvözíteni akaró szuverén Istent a vizsgálódás középpontjába.

Ily módon a vallások sokfélesége már nem jelenthet közvetett vádat Isten ellen, hiszen Ő a szó legigazibb értelmében minden ember Istene, azoké is, akiknek vallása talán a vallástalanság. Olyan Isten ő, aki nemcsak minden ember eredete és célja, hanem egyben Atya is, mégpedig olyan, aki ennek a célnak az elérését mindenki számára valóban lehetővé is teszi. Hogy ezt a „lehetővé tételt” a szociológiailag nem a kereszténységhez tartozó embereknél pontosan miként gondoljuk el, az egy további teológiai probléma. Vajon hogyan képzelhető el ilyen embereknél a hitnek legalább az a csírája, mely az üdvösséghez a teológia szerint szükséges? Válaszként Karl Rahnerrel megkísérélhető arra utalni, hogy minden egyes, a lelkiismeret hangját követő, a kegyelem által hordozott pozitív erkölcsi döntés nem egyéb, mint a hit burkolt, de igazi formája. Az isteni kegyelem ugyanis mindig megadja a megértésnek azok végső, apriorisztikus horizontját, mely kétségtelenül kinyilatkoztatásnak nevezhető.<sup>8</sup> Azok számára, akik ezt a magyarázatot túlságosan elméletinek vagy merésznek vélik, a zsinat felajánl egy könnyebb, megbízhatóbb megoldást, amennyiben egyszerűen az üdvösségnek azon útjaira emlékeztet, melyeket „egyedül Isten ismer”.<sup>9</sup>

Mindez azonban nem vezetheti a keresztény embert tétlenséghez és közönyösséghez. A keresztények ugyanis nem mondhatnak le azon meggyőződésükről, hogy vallásuk jogosan tart igényt az abszolút vallás címére. Hitük lényeges mozzanata ugyanis az a meggyőződés, hogy Urukban, Jézus Krisztusban Isten feltétlenül elfogadta a végest, és Önmagát közölte a végessel. Ezért lép fel a kereszténység azzal az igénnyel, hogy ő minden más vallás beteljesedése. Abszolút volta persze nem a történeti tényektől függő, bűnös egyházra, hanem Isten kegyelmére vonatkozik. Éppen ezért egyáltalán nem közömbös, hogy vajon mindezt hirdetjük-e a világ népeinek vagy nem. Lényegbevágóbbat nem is mondhatnánk nekik. Semmibe vennénk emberi méltóságukat, ha a legfontosabbat meg-

<sup>7</sup> Mt 28,19.

<sup>8</sup> Vö. art. *Anonymes Christentum* (Herderbücherei 557), in *Kleines theologisches Wörterbuch* (ed. Rahner, K.–Vorglimmer, H.–Füssel, K.), Freiburg–Basel–Wien 1988, 23–24.

<sup>9</sup> *Ad gentes* 7.

vonnánk tőlük. Emellett azt sem szabad elfelejteni, hogy a nem keresztény vallások kétségtelenül nem mentesek a tévedésektől és a torzulásoktól. Gondoljunk pl. az özvegy-égetésre a hinduizmusban (jóllehet éppen ez a példa a kereszténység hasonló tévútjaira emlékeztet). Akár „térít” a keresztény misszionárius, akár inkább a nem keresztény vallás lassú fejlődéséhez járul hozzá, vagy akár pusztán jelenlétével fejt ki tevékenységet: minden esetben előmozdítja Krisztus egyházának s végeredményben Krisztusnak a láthatóvá tételét. Ez a láthatóság hozzájárul a kegyelem névtelen formájának túlhaladásához. S ahhoz is, hogy a tévedések és torzulások lassanként háttérbe szoruljanak. De főleg ahhoz, hogy az, ami végső fokon minden ember számára egyedül döntő jelentőségű: a könyörületes felebaráti szeretet gyakorlása a középpontba kerüljön. De mindemellett arra is emlékeztetnünk kell, hogy a keresztény missziós munka révén maga a kereszténység is egyre gazdagabbá válik, hiszen a misszionárius nemcsak ad, hanem kap is – nemcsak a mi a kultúrát, hanem ami a lelkeséget, sőt magát a hitet is illeti. Egy külön előadásban kellene az ezzel kapcsolatos fontos és aktuális kérdésekkel foglalkozni.

Mindez mutatja, hogy a kereszténység az egész valóságnak egyetemes értelmezése, a sokféleségnek egy végső egységre való visszavezetése. Semmi sem áll távolabb tőle, mint egy programmá merevedett partikularizmus. A keresztény ugyan minden erejét a pillanatnyilag adott résznek, a neki „itt és most” kijutott részfeladatnak szenteli, azonban ezt a teremtett részletet összefüggésbe hozza (legalábbis elvileg) a Teremtővel, és ezáltal az egész teremtett valósággal.<sup>10</sup>

A találkozás a nem keresztény vallásokkal a keresztény hit által megvilágított értelem számára tehát nem egyéb, mint egy rendkívüli alkalom arra, hogy eddig nem is sejtett, göröngyös utakon Istenhez jusson, Őt és Óáltala az egész teremtett valóságot mélyebben megértse. Ebből a szémszögből nézve a pápa látogatása a zsinagógában és az assisi imatálalkozó a békéért, melyre nemcsak a *kis* keresztény ökumené, hanem a nem keresztény vallásokat is átölelő *nagy* ökumené képviselői is meghívót kaptak,<sup>11</sup> illetve az ehhez hasonló megnyilvánulások a mai sebekkel teli és elcsüggesztő világban a legerősebb vizsgálati jelek közé tartoznak. Az ismeretlenből csak akkor lehet ismerős, az ellenségből csak akkor lehet jó barát, ha megnyitjuk, feltárjuk őket a végső világ felé. Csak azok tudják a vallások sokféleségét elviselni és megérteni, akik a lehető legkomolyabban veszik azt az Istent, aki akarataival – mely kivétel nélkül mindenkinek üdvösséget szán – teljesen azonosítja magát, egészen addig, amíg – még egyszer idézek a *Nostra aetate*-ből és a *Jelenések könyvéből* – „valamennyi nép Isten fényességéhez fog járni”.<sup>12</sup>

Addig pedig örvendjünk annak, amit VI. Pál pápa hirdetett egyik húsvéti szózatában: „Minden vallásban van egy fénysugár, amelyet nem szabad sem megvetnünk, sem kioltanunk. Minden vallás fölemel bennünket a transzcendens léthez, létünknek, gondolkodásunknak, felelős cselekedeteinknek és reménységünknek egyetlen Okához. Minden vallás a hit hajnalhasadása.”<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Vö. *Christianity through Non-Christian Eyes* (ed. Griffiths, P. J.), Maryknoll, New York 1990; *Christian Uniqueness Reconsidered. The myth of a Pluralistic Theology of Religions* (ed. d'Costa, G.), Maryknoll, New York 1990; DE ROSA, G., *Una teologia cristiana delle religioni*, in *La Civiltà Cattolica* 143 (1992), 364–375; EVERS, G., *Es führt kein Weg zurück. Zur Situation des interreligiösen Dialogs in Asien*, in *HerKorr* 47 (1993), 634–639.

<sup>11</sup> Vö. *Die Friedensgebete von Assisi. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König und einem Kommentar von Hans Waldenfels*, Freiburg–Basel–Wien 1987. Ez a kötet néhány, az assisi imatálalkozóval kapcsolatos félreértést oszlat el.

<sup>12</sup> Vö. *Nostra aetate* 1; Jel 21,23–24.

<sup>13</sup> Vö. AAS 56 (1965), 394.

## A II. Vatikáni Zsinat nyitónapja: 1962. október 11.

### 1. A „VÁRATLAN” ZSINAT ELŐZMÉNYEI

A II. Vatikáni Zsinat váratlanul jött, de megvoltak az előzményei. Amikor XXIII. János a II. Vatikánumot összehívta, a szó több értelmében is ráillett az „ökumenikus” jelző: előmozdította a katolikus világközösség és a felekezetek közötti egyesülés dinamikáját, a helyi egyházak találkozását, de közvetve a népek egymásra találását is.<sup>1</sup>

1962-ben nem kellett mindent rögtönözni. Mert főleg a francia és a német nyelvterületen élő katolikus egyház nagy megújulási folyamaton ment át, ami a többi egyház és a „világ” felé való megnyílást is magában foglalta. A német nyelvterület egyházai mindegyikük a bibliai és rendszerező hittudomány továbbfejlesztésével járultak hozzá a zsinat előkészítéséhez. Ez a teológia üdvös alternatívát jelentett a merev és zárt szellemű újszaskolárikával szemben.<sup>2</sup>

A németajkú dogma- és fundamentálteológusok a II. Vatikáni Zsinatról tartottak konferenciát 2012. szeptember 17–20. között Freisingben.<sup>3</sup> A konferencia során Heinz Bude vázolta fel a zsinat szociológiáját, kifejtve, hogy XXIII. János karizmatikus személyisége John F. Kennedy és Martin Luther King vonalába állítható, aki bámulatos dinamikával birkózott meg a kuriális intézményes keretekkel, és értékelt fel a média szerepét. A zsinat egy társadalmilag kedvező időpontban érkezett, és a világegyház megtapasztalását jelentette a különbözőségek tiszteletével és a média szimpátiájától kísérve.<sup>4</sup>

A zsinat mottója az „aggiornamento” lett, amely továbbképzést, odafigyelést jelent. A szerencsétlenséget jósló prófétáknak, akik a világot pesszimista színekben tüntetik fel, ezzel üzent hadat a szentatya az 1962 októberében megtartott zsinati nyitóbeszédében egy új pünkösdről beszélt, amely eltörli a kommunikációs határokat az egyház és a világ között, de az egyház keretein belül is.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> GANÓCZY S., *A II. Vatikáni Zsinat előzményeiről. Hogyan jött létre? Ki dolgozta ki? Hova vezet?*, in Uő., *Határon innen, határon túl. Teológiai párbeszédek*, Szent István Társulat, Budapest 2009, 121.

<sup>2</sup> Uő. 121.

<sup>3</sup> RUH, U., *Mutige Weichenstellungen. Ein theologischer Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil*, in Herder Korrespondenz 66 (11/2012), 560–564.

<sup>4</sup> RUH, U., *Mutige Weichenstellungen. Ein theologischer Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil*, 561. A II. Vatikáni Zsinat történelmi hatásáról a katolikus egyházra és a jövő formálódó egyházára lásd: *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil* (szerk. Tüch, J.-H.), Herder, Freiburg 2012.

<sup>5</sup> TÜCK, J.-H., *Amit a zsinat akart. Vita az egyház jövőjéről és az ötven éve megnyílt II. Vatikáni Zsinat jelentőségéről*, in *Praeconia* (2012/2), 40–41. A 32 éves svájci teológus Hans Küng – Franz König feljegyzéseiben fennmaradtak

Már az a tény, hogy a zsinaton jelen voltak püspökök Latin-Amerikából, Afrikából és Ázsiából, megváltoztatta az egyház önmagáról alkotott arculatát. Az egyház Európa-központúsága, amely az I. Vatikáni Zsinatot jellemezte, ezzel megtört.<sup>6</sup>

## 2. A ZSINATI REFORM A SZENTLÉLEK MŰVE VOLT

A megújulás, korszerűsödés, az *aggiornamento* az idő követelménye volt, s azt hatékonyan csak az egyetemes zsinat indíthatta el. Egy olyan zsinat, amelyen valóban részt vett az összes püspök, befelé és kifelé az egész egyház szellemét képviselte. Nagyon sok püspökben csak a viták idején vált világossá, hogy miért van szükség egyáltalán zsinatra. XXIII. János pápa nagysága abban is megmutatkozott, hogy az első ülészakon semmiféle határozatot nem sürgetett. Időt engedett arra, hogy a jelenlévők kibeszéljék magukat, és feltárják a problémákat. Csak ebből az életszerű kezdésből indulhatott el az élet megreformálása.<sup>7</sup>

Egy zsinat nem oldhat meg minden problémát. Az élet gyakorlati kérdéseiben nem jelölheti ki az utat minden időre. Számolnia kell azzal is, hogy egyes kérdésekben a fejlődés mai fokán még nem is láthatunk tisztán. Az „ablaknyitás” és a „friss levegő” hangoztatása tehát ilyen keretek között értendő.<sup>8</sup>

A reform belülről és szabadon indult el. A zsinat létrejöttében nem volt szerepe semmiféle politikai hatalomnak vagy szempontnak. Ezért szabadon tűzhette ki célját, és választhatta meg témáit. Már XXIII. János előre figyelmeztetett mindenkit, hogy a zsinattól ne várjon szenzációs bejelentéseket és fordulatokat. A vezető gondolat mindvégig ez maradt: Hogyan lehet elmélyíteni a benső vallási életet a hitben és Krisztus követésében, és hogyan kell ennek megfelelően a külső formákat is megújítani?<sup>9</sup>

A zsinat már a kezdet kezdetén tisztázta, hogy a világi hívőket jobban be kell vonni a vezetésbe, az anyagi és szellemi felelősségbe, jártasságukat, szaktudásukat érvényesíteni kell a lelkipásztori feladatok megoldásánál, és nagyobb szabadságot kell nekik adni mint világi apostoloknak. Már a zsinat meghívott világi megfigyelőket, köztük nőket is, s az egyházmegyei tanácsadó testületekben hivatva vannak a püspököknek is segítségére lenni. Az egyház klerikális jellegének eltüntetése ezzel is előbbre jutott, a papság pedig állandó figyelmeztetést kapott arra, hogy a szolgálat a feladata, nem az uralkodás. A világiak bevonásának szószólói maguk a püspökök voltak, nem a hívők. A tanítóhivatal nem félti tekintélyét a hívők „nagykorúsításától”.<sup>10</sup>

XXIII. János már 1960-ban pünkösdkor mondott beszédében úgy jellemezte a zsinatot, hogy annak az első pünkösdi élményét kell megismételnie.<sup>11</sup> A II. Vatikáni Zsinat

alapján – megjegyezte, hogy a zsinat egy nagy remény beteljesülése vagy egy nagy csalódás lesz. Vö. GOZZINI, M., *Das Konzil: Tor zur Welt, mit ausgewählten Texten des kirchlichen Lehramtes*, Verlag-Gerhard-Kaffke, Bergen-Enkheim, Frankfurt am Main 1963, 27.

<sup>6</sup> TÜCK, J.-H., *Amit a zsinat akart. Vita az egyház jövőjéről és az ötven éve megnyílt II. Vatikáni Zsinat jelentőségéről*, 41. Tücc megemlíti, hogy Karl Rahner úgy tett említést a II. Vatikáni Zsinatról, mint „az egyház első önmegvalósulása világegyházként” (uo. 41.). Az egyház és a világ kezdődő kapcsolatáról és ezzel összefüggésben a „zsinati szellem” kérdéséről lásd: O'MALLEY, J., *Vatican II ou la réconciliation de l'Église avec le monde*, in *Études* (Septembre 2012), 211–222.

<sup>7</sup> GÁL F., *Zsinat és korforduló*, Szent István Társulat, Budapest 1968, 8–9.

<sup>8</sup> GÁL F., *Zsinat és korforduló*, 10.

<sup>9</sup> GÁL F., *Zsinat és korforduló*, 10.

<sup>10</sup> GÁL F., *Zsinat és korforduló*, 11.

<sup>11</sup> GÁL F., *Zsinat és korforduló*, 24.

a katolikus püspökök és a Szentlélek fő műve volt.<sup>12</sup> A zsinat előkészületének lelkületét jól jellemzi, hogy a központi szervező bizottság, majd később a zsinat valamennyi ülése az *Adsumusszal*,<sup>13</sup> a római kúria más ünnepi eseményein már használatban lévő imádságával kezdődött, melyet az I. Vatikáni Zsinat megnyitásakor és munkái során is imádkoztak:

Adsumus, Domine Sancte Spiritus, adsumus, peccati quidem immanitate detenti, sed in nomine Tuo specialiter congregati. Veni ad nos, et esto nobiscum: dignare illabi cordibus nostris. Doce nos quid agamus, quo gradiamur et ostende quid efficere debeamus, ut, Te auxiliante, Tibi in omnibus placere valeamus. Esto solus suggestor et effector iudiciorum nostrorum, qui solus cum Deo Patre et eius Filio nomen possides gloriosum.

Non nos patiaris perturbatores esse iustitiae, qui summam diligit aequitatem. Non in sinistram nos ignorantia trahat, non favor inflectat, non acceptio muneris vel personae corrumpat. Sed iunge nos Tibi efficaciter solius Tuae gratiae dono. Ut simus in Te unum, et in nullo deviemus a vero. Sicut in nomine Tuo collecti, sic in cunctis teneamus cum moderamine pietatis iustitiam, ut et hic a Te in nullo dissentiat sententia nostra, et in futuro pro bene gestis consequamur praemia sempiterna. Amen.<sup>14</sup>

Magyar fordításban:

Itt vagyunk, Szentlélek Úristen, itt vagyunk, bár a bűn nagyságától fogva tartva, de különösen a Te nevedben jöttünk össze. Jöjj hozzánk és légy velünk: légy kegyes a szívünkbe térni. Taníts meg minket, hogy mit tegyünk, merre haladjunk, és mutasd meg, hogy mit kell tennünk, hogy a Te segítségével, Neked mindenben a tettségűre legyünk. Légy ítéleteink egyetlen sugalmazója és megvalósítója, aki egyedül birtokolod a dicsőséges Nevet az Atyaistennel és az ő Fiával.

Ne engedd, hogy az igazságot összezavarjuk, aki a legfőbb igazságot kedveled. Ne vigyen minket rossz irányba a tudatlanság, ne térítsen el a kedvezés, ne rontson meg a hivatali szolgálat vagy a részrehajlás, hanem kapcsolj minket hathatósan egyedül a Te kegyelmed ajándékához, hogy egy legyünk Benned és semmiben se térjünk el az igaztól. Mint akik a Te nevedben jöttünk össze, úgy mindenben tartsuk meg az igazságot a szeretet vezetésével, a jámborság mértékletességével, hogy ebben se térjen el Tőled a mi véleményünk, és a jövőben a jó tetteinkért elnyerjük az örök jutalmat. Ámen.

<sup>12</sup> Vatican II. *Un avenir oublié* (szerk. Melloni, A.–Theobald, Chr.), Bayard, Paris 2005, 19. Lásd még: CAPRILE, G. (szerk.), *Il Concilio Vaticano II: Cronache del Concilio Vaticano II edite da „La Civiltà Cattolica”*, a cura di Giovanni Caprile S. I., L’annunzio e la preparazione 1959–1962, volume I, parte I – 1959–1960, edizioni „La Civiltà Cattolica”, 167; Giovanni Battista Montini bíboros feljegyzéseiben (26–1–59) rendkívülinek nevezi a zsinatot: „Un avvenimento storico di prima grandezza... Grande di pace di verità, di spirito; grande oggi, grande per domani; grande per i popoli, e per i cuori umani, grande per la Chiesa intera, e per tutta l’umanità.” *Vö. Riv. dioc. Milanese*, febr. 1959, 101–102.

<sup>13</sup> *Vö. Acta ed decreta sacrosancti et oecumenici Concilii Vaticani*, Friburgi Brisgovie 1871, 122. Az *Adsumus* ima latin megfogalmazásában Sevillai Szent Izidorra vezethető vissza (*vö. MANSI, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* I, 10–11).

<sup>14</sup> *Il Concilio Vaticano II: Cronache del Concilio Vaticano II edite da „La Civiltà Cattolica”* (szerk. Caprile, G.), a cura di Giovanni Caprile S. I., L’annunzio e la preparazione 1959–1962, volume I, parte II – 1961–1962, edizioni „La Civiltà Cattolica”, 227. A zsinati nyitó imádságról lásd: Dom Hélder Câmara levelei a II. Vatikáni Zsinatról, in *Vigilia* (2012/9), 703. A magyar fordítás tévesen „*Adoremus*”-t hoz az eredeti „*Adsumus*” helyett.

## 3. KONKRÉT ELŐKÉSZÜLETEK A ZSINAT MEGNYITÁSÁRA

1962. szeptember 24–26. között a szentatya szándéka szerint a Szentszék és Vatikánváros legközvetlenebb munkatársai háromnapos lelkigyakorlaton (*triduum*) vettek részt.

1962. szeptember 27-én XXIII. János pápa a lelkigyakorlat valamennyi résztvevőjét az áldások termében fogadta, és megköszönte a zsinatért mondott imát.<sup>15</sup>

1962. október 3-án a szentatya felidézte, hogy mintegy három éve beszélt először az ökumenikus zsinatról, és hozzátette: „Bárcsak egy új pünkösd lenne a zsinat!”<sup>16</sup>

1962. október 4-én XXIII. János a zsinat megnyitása előtt ellátogatott a loretoi kegyhelyre, ahol a Boldogságos Szűz közbenjárását kérte az egyház nagy összejövetelére. Az utat az olasz állam által biztosított elnöki vasúton tette meg bíborosok kíséretében, majd az állomástól a hátralévő négy kilométert nyitott autón. Délben a szentély bejáratánál az államfő, Antonio Segni (1891–1972) fogadta, míg Amintore Fanfani (1908–1999) miniszterelnök a Trastevere állomástól végig elkísérte útján.<sup>17</sup> A pápa a loretoi bazilikába lépve elimádkozta az *Úr angyalát*, majd pedig a számára előkészített trónuson beszédet intézett a jelenlévőkhöz. Felidézte a kegyhelyen megfordult korábbi elődeit: II. Piuszt, III. Pált, a Trienti Zsinat kezdeményezőjét, VI. Piuszt és VII. Piuszt, XVI. Gergelyt és IX. Piuszt, valamint Borromeo Szent Károlyt, Szalézi Szent Ferencet és másokat is: „A II. Vatikáni Zsinat vigíliáján íme, Péter alázas utóda, egyszerű módon csatlakozik azok sokaságához, akik őt megelőzték. A mai apostoli látogatás ebbe az ősi és tiszteletre méltó szentélyben mintegy pecsétet szeretne helyezni azokra a könyörgésekre, melyek a világ valamennyi templomában keleten és nyugaton a fájdalom és a bűnbánat titkos helyein Istenhez emelkednek a nagy ökumenikus gyűlés szerencsés lebonyolításáért, másrésről jelképezni szeretné az egyház útját a lelki ország meghódítására, mely Krisztus nevében jön létre, aki a népek világhossága (vö. Lk 2,32).<sup>18</sup>

Miután a szentatya utalt az első, 1900. szeptember 20-án Loreto-ba tett látogatására, a megtestesülés titkáról elmélkedett. Rámutatott az ég és a föld kapcsolatáról való gondolkodásra, mely a megtestesülés és a megváltás célja: ez egyúttal az ökumenikus zsinat célja is, mely egyre inkább szeretné jótékony hatását kiterjeszteni a társadalmi élet minden formájában.” Utalt a házasság szentségére és a család felelősségére, amelyre a zsinat szeretne ünnepélyes hangsúlyt helyezni, és végül a munka megszentelésére és a technika területén az emberi fejlődés felemelésére hívta fel a figyelmet.<sup>19</sup>

XXIII. János pápa a loretoi bazilikában tett látogatását a Szent Szűzhöz tett imádság-gal zárta: „Ó, Mária, ó, Mária, Jézus Anyja, és a mi Anyánk! Eljöttünk, hogy ma mint a most kezdődő zsinat első csillagát szólítsunk, mint az utunkon megjelenő kegyes fényt, mely bizalommal fordul a nagy ökumenikus gyűlés felé, mely egy egyetemes várakozás. Megnyitottuk lelkünket, ó, Mária, azt a lelket, amely a század eleji első találkozástól kezdve az évek múlásával sem változott meg: ugyanazzal a megrendült szívvel, könyörgő

<sup>15</sup> *Il Concilio Vaticano II: Cronache del Concilio Vaticano II edite da „La Civiltà Cattolica”* (szerk. Caprile, G.), a cura di Giovanni Caprile S. I., *L’annuncio e la preparazione 1959–1962*, volume I, parte II – 1961–1962, edizioni „La Civiltà Cattolica”, 662.

<sup>16</sup> Uo. 664.

<sup>17</sup> Uo. 666. 1857 óta XXIII. János volt az első pápa, aki átlépte Róma határait.

<sup>18</sup> „Az ország a szolgálat és a testvéri szeretet országa, a béke sóhaja, egy rendezett és egyetemes fejlődés.” Uo. 666–667.

<sup>19</sup> Uo. 667.



lelkülettel, ugyanazzal az imádsággal. A majdnem hatvanéves papságunk során az engedelmeség útján megtett valamennyi lépésünket a te támogatásod jellemezte, és Tőled semmi mást nem kértünk, csak azt, hogy elnyerjük isteni Fiadtól a szent és megszentelő papság kegyelmét.”

„A zsinat meghirdetését is, te jól tudod, ó, Anya, annak a tervnek való engedelmeség kifejezéseként tettük, mely az Úr akaratával valóban megegyezőnek tűnt. Ma még egyszer és valamennyi püspök nevében fordulok hozzád legédesebb Anya, akit *auxilium episcoporum* címmel köszöntünk, hogy kérd számunkra Róma püspöke, és az egész világ valamennyi püspöke számára azt a kegyelmet, hogy úgy lépjünk be a Szent Péter-bazilika zsinati aulájába, amint az apostolok és Jézus első tanítványai az utolsó vacsora termébe léptek egy szívvel és Krisztusért és a lelkekért együtt dobbanó szeretettel, és az egyének és a népek üdvösségéért az élet és az önfeláldozás egyetlen eltökéltségével.”

„Így az éveken és az eljövendő évszázadokon át is megnyilvánuló anyai közbenjárásod miatt elmondhatjuk, hogy az Isten kegyelme megelőzte, elkísérte és megkoronázta a XXI. egyetemes zsinatot, amely valamennyi gyermekébe lelkesedést, a nagylelkűség lendületét és az elhatározások erősségét öntötte. A mindenható Isten dicsőségére, aki Atya, Fiú és Szentlélek, Krisztus drágalátos Vérének erejéből, akinek békés uralma a szabadság és a kegyelem virága valamennyi nép, valamennyi civilizáció és intézmény, valamennyi ember számára. Ámen. Ámen.”<sup>20</sup>

XVI. Benedek is felkereste ötven évvel később a kegyhelyet és 2012. október 4-én Loretóban a következőket mondta: „Miuután az Isteni Gondviselés meghívott Péter székébe, a felejtethetetlen pápa utódként magam is eljöttem ide zarándokútra, hogy Isten Anyja gondjaira bízzak két fontos egyházi kezdeményezést: az október 11-én kezdődő Hit évét és a Püspöki Szinódust, amelyet októberre hirdettem meg az „Új evangelizáció a keresztény hit átadására” téma megvitatására. Mária az Isten rendelkezésére bocsátotta önmagát, s 50 évvel ezelőtt Boldog János pápa itt Loretóban ennek a titoknak a szemlélésére szólított, és újból és újból hangsúlyozta, hogy a Zsinat célja a Megtestesülés és a Megváltás jótekonny hatáskörének egyre szélesebb kiterjesztése a társadalmi élet minden formájában”.<sup>21</sup>

XXIII. János pápa 1962. október 4-én a délután folyamán vonaton folytatta zarándokútját Assisibe, ahol az életszentség kimagasló példáját, Szent Ferencet idézte fel beszédében.

1962. október 5-én XXIII. János pápa akadémikusok előtt mondott beszédében utalt a tudomány és a hit kapcsolatára, melyet később a II. Vatikáni Zsinat is megerősített, majd hozzátette: „Sürgetőleg idézzük fel előttetek a második ökumenikus vatikáni zsinat megnyitásának immár közelgő vigíliáján ezt a nagy összejövetelt és azokat a reményeket, amelyeket magával hoz, és amelyeket a katolikusok imái és az egész világ várákozása erősítenek meg. A teljes egészében az Isten dicséretére és az ember szolgálatára tervezett találkozó testvéri, békés és lelki látomása a legnemesebb szándékaiban törekszik az igaz megismerésére, keresésére és megtalálására, valamint szeretettel való megragadására.”<sup>22</sup>

1962. október 7-én a Santa Maria Maggiore-bazilikában tartott egyházmegyei ünnepélyes triduum végén egy lenyűgöző bűnbánati körmenet haladt, a mintegy egy és egy háromnegyed órán át tartó úton, a *Via Merulanán*, elől a San Marcello-templomban ör-

<sup>20</sup> Uo. 667.

<sup>21</sup> Vö. <http://hu.radiovaticana.va/articolo.asp?c=627052> (a kutatás ideje: 2012. november 2.).

<sup>22</sup> *Il Concilio Vaticano II: Cronache del Concilio Vaticano II édite da „La Civiltà Cattolica”* (szerk. Caprile, G.), 668.

zött ősi fafeszülettel, megközelítőleg 150 000 hívő részvételével. A lateráni bazilikába érve a pápa is részt vett a záró imádságon, ahol a megváltó és üdvözítő Krisztushoz való fordulásra és az Úr kegyelme előtt a szívek megnyitására buzdított, hozzátéve: „Mit akar a most kezdődő zsinat? Oly sokak számára ez a keresztény és katolikus hitben való részeledés lesz a bölcsesség, a tanítás és az ösztönzés bemutatása, amelyet az Úr kegyelme jóságosan megad a mi erőfeszítéseink következtében. A legmélyebb elismerés mindazoknak, akik a Megfeszített iránti tiszteletből a testvéri szándékegység tökéletességében vonultak, kiemelkedően megjelölve, hogy milyennek kell lenni az igazi katolikusok magatartásának a nagy összejövetelt megelőző napokban, amikor az ég és a föld Isten nagyobb dicsőségére egyesül.”<sup>23</sup>

Érdeemes felidézni azt a kézzel írt levelet is, melyet XXIII. János pápa 1962. szeptember 12-i dátummal juttatott el Giovanni Battista Montini milánói érsekhez: „A püspöki és papi lombardiai ima- és bűnbánati zarándoklat Caravaggio szentélyébe megérinti lelkünk mélyét, és megerősíti apostoli szolgálatunkat, míg ez hathatós épülésére szolgál a keresztény népnek. A szeptember 12-ére tett kezdeményezés a szentséges Szűz Mária neve napja az égi anya közbenjárásának ragyogását ölti fel, valamint a püspöki és világi, illetve szerzetesi (papi) testvériség éltető fényét árasztja, mely ott ragyog és kifejeződik a II. ökumenikus Vatikáni Zsinat szerencsés kimeneteléért végzett könyörgő imában.”

„Hadd emeljem ki ennek az összejövetelnek a jelentését és célját, a már említett nemesis kijelentéssel: A történelemben első alkalommal egyesül összejövetelen a lombardiai terület, mely mintegy előzetes ábrázolása egy még nevezetesebb és valóságosabb lelki egységnek, mely a zsinat vigíliáján arra törekszik, hogy ragyogást és életerőt adjon az egyház egységének, s ezáltal mintegy elővételezi annak jeleit és óhajtott gyümölcseit.”

„A nagy esemény közelsége – pontosan egy hónappal annak megkezdése előtt, amint tegnap este egy rádióüzenetben a Föld minden népéhez intézve elmondtam – még inkább arra ösztönzi a lelkeket, ami a vallási jámborság buzgóságára tartozik, melynek az ünneplést kell kísérnie. Mint egy hatalmas sóhaj száll fel az egész egyház imája, hogy a Szentlélek fénye és kegyelme óvja és támogassa a zsinati ülések munkáit, aki felé fordul a teljes katolikus család óhaja és vágyakozása.”<sup>24</sup>

Fel kell idézni Montini bíboros 1962. szeptember 12-i beszédét a caravaggiói lombardiai papságnak, amelyben kiemelte a papság fontosságát és hatását a zsinat sikeréért: „Egy ilyen összejövetel közvetlenül magára ölti az apostoli jogfolytonosságot, amelyet a pápa és a püspökök jelentenek, és közvetlenül a klérus összetartását, alárendelését és együttműködését püspökeinek, tehát különleges módon vonatkozik a papságra, és titeket, papokat is érint. Mindenekelőtt jól tudjátok, hogy ennek megértése miképpen tartozik rátok, papokra, mivel egy ilyen eseménynek az egyházban kell történnie, és főként a mi korunkban. Ez egy olyan külső és látványos esemény, amely a világ figyelmét is magára vonja. Ez azonban egy vallási esemény is, mely felmérhetetlen méltóságot és hatásosságot kap a természetfölötti következményétől: *visum est enim Spiritui Sancto et nobis* (ApCsel 15,28), mondják majd a vatikáni zsinati atyák, amint az apostolok a jeruzsálemi első zsinaton. Ezt a cselekményt nemcsak a fényképészek objektívjeivel vagy a turisták kíváncsiságával kell figyelni, hanem a hit szemével is, és azt tanulékonyan és a szeretet örömeivel kell befogadni. Ez egy olyan esemény, amelyet a papságnak magáévá kell tennie, és el kell

<sup>23</sup> Uo. 668–669.

<sup>24</sup> Uo. 669–670.

magyarázniuk lelki és természetfeletti szempontjaiban a híveknek is. E nélkül a nagyszabású és különleges színpad homályos és belső lelki életerejétől megfosztott lenne.”<sup>25</sup>

„Nem elég megérteni a zsinatot, mely emberfölötti és emberi, szeretetteljes és szerencsés egybeesések találkozásából áll össze, mely mint a keresztény élet valamennyi cselekedete, de méretében sokkal jobban mindenben függ Istentől és az emberektől is, s amely majd az egyházzal való megfelelés arányosságában hozza majd meg gyümölcsseit, számolva az emberi elemekkel, létrehozva és megsokszorozva azokat. Eme eseménynek, s ez világos, kettős együttműködésre van szüksége, melyet ti, papok különösen is kötelesek vagytok kinyilvánítani. Az egyik a mai, a holnapi és a folyamatos imádság, a másik pedig, amit a zsinat tanítani és meghatározni fog, a megélt életre való alkalmazása és megvalósítása számotokra és a nép számára is. Borromeo Szent Károly élete és példája ezzel kapcsolatban azt üzeni számunkra, hogy egy zsinat történeti és gyakorlati hatása nagymértékben függ a zsinati határozatok nagylelkű és módszeres megvalósításának erőfeszítésétől. Ennek a munkának nem lehetnek minőségben és gondolkodásban jobb kivitelezői, mint a papok, és különösképpen a plébánosok, főpásztoraik vezetésével. A zsinat iránti pápi érdeklődésnek ennél fogva körültekintőnek és tevékenynek kell lennie annál is inkább, mivel a remény és a terv az, hogy a katolikus reform igazi alapelve legyen a zsinat”.<sup>26</sup>

Később a papság magatartásáról a zsinati követelményeket figyelembe véve Montini bíboros még az 1962. szeptember végén tartott kisszinódus alkalmával fordult papjaihoz: „Világos előttünk a szentatya szándéka és magának a zsinatnak a célja, hogy az egyház erőfeszítése életének ebben a különleges pillanatában a megújulás, a változás felé fordul, hogy isteni alapítójának a szándékára még jobban tudjon válaszolni, és képes legyen a modern világhoz szólni, és azt Krisztushoz hívni, és ezért nemcsak a zsinat lelki előkészülete a fontos, hanem az is, hogy önmagán belül, és különösen a papságban új és nagylelkű erkölcsi energiák szülessenek a hűség új elkötelezettsége, az életszentség új szelleme, az önmehtagadás új lelkülete, mely nélkül nagyrészt gyümölcstelen lenne ez a zsinat”.<sup>27</sup>

Clemente Micara (1879–1965) Róma városának bíboros-helynöke 1962. szeptember 21–29. között a Szentlélekhez szóló ünnepélyes novénát hirdetett meg a város valamennyi plébániáján.

1962. október 7-én a Santa Maria Maggiore-bazilikában kétezer árva gyerek gyűlt össze, hogy imádkozzon a II. Vatikáni Zsinatért, akik részt vettek Abdul-Ahad Dawood Tappouni (1879–1968) szír katolikus bíboros szír-antiochiai liturgiáján is.

1962. október 4–6. között három alkalomra osztva a szerzetesek szintén a számukra megfelelő és fenntartott módon imádkozhattak.

Október elejétől Clemente Micara bíboros, Róma helynöke és Petrus Canisius Johannes van Lierde (1907–1995), Vatikánváros helynöke a zsinat sikeréért való imádságra buzdítottak közleményeikben, főképp a rózsafüzér imádkozására.

Október 10-én minden papnak előírták, hogy a Szentlélekről szóló misét mutassa be, felajánlva azt a zsinat jó kimeneteléért. Ehhez a kezdeményezéshez a szentatya is csatlakozott, és ekkor a római önkormányzat által számára adott kehellyel misézett.

<sup>25</sup> Uo. 670.

<sup>26</sup> Uo. 670–671.

<sup>27</sup> Uo. 671.

A zsinat közeledtével három konferenciabeszédet tartottak Rómában: Piero Parente bíboros (1891–1986), a Szent Officium ülnöke tartott az egészségügyben dolgozó szerzetesnőknek; Luigi Traglia bíboros (1895–1977) az orvosokhoz szólott; Giovanni Battista Montini bíboros pedig a Capitoliumon tartott előadást *Róma és a zsinat* címmel.

A város papságát október 11-én a Szent Péter térre hívták, hogy sorfalat álljanak a zsinati atyák felvonulásakor. Egyúttal arra kérték a világ egyházmegyéit, és azok ehhez örömmel csatlakoztak, hogy a zsinat megnyitása pillanatában tíz percig harangozzanak.

Plébániák és egyesületek szent ruhákat készítettek a zsinati atyák számára.

1962. október 8-án Micara bíborosnak a római lakosokhoz intézett levelét minden római templomban felolvasták, és még a nagyobb utcákat környező házak falaira is kifüggesztették, melyben a zsinati atyáknak kijáró tisztelet kifejezését kérte.

1962. szeptember 28-án Nicola Signorello (1926–), a római közigazgatási provincia elnöke a szentatyánál tett látogatás alkalmával egy művészien megmunkált aranytollat adott át, kifejezve reményét, hogy azt a zsinati dokumentumok aláírásánál fogják használni. Róma város polgármestere, Glauco Della Porta (1920–1976) a capitoliumi adminisztráció munkatársaival a Szent Péter téri általános kihallgatás során egy gyönyörűen megmunkált kelyhet nyújtott át a következő bevesséssel: *Joanni XXIII. Pont. Max. Romae Episc. Ineunte Concilio Oecumenico Vaticano II Populus Romanus Dono Dedit A. D. V Idus Octobres Anno Domini MCMLXII*. A római főpolgármester hangsúlyozta, hogy a kehely a város püspökét mint polgárát és az egyház legfőbb előjáróját illeti.

Az önkormányzati tanács egyhangúlag fogadta el tizennégy millió líra költséggel a szükséges városszépítési munkálatokat. Ez magában foglalta a nemzetközi repülőterek (Fiumicino, Ciampino) zászlókkal való díszítését, valamint a város központi tereinek és a Szent Péter térnek a díszítését, együtt a szokásos állami középületek, tornyok fellobogóztatásával. Ezzel együtt gondoskodtak a Via Conciliazione, a főbb emlékművek és a város jelentősebb szökőkútjainak a megvilágításáról. Tervbe vették a színódusi atyák fogadását a Capitoliumban is. Erre külön hirdetményt tettek közzé:

„Polgárok! A városunk nemsokára a katolikus világ legnagyobb összefövetelének résztvevőit fogadja, akik Őszentsége XXIII. János kezdeményezésére a II. ökumenikus Vatikáni Zsinatra jönnek össze. Ez a különleges esemény – hasonlóképpen mintegy egy évszázaddal ezelőtt IX. Piusz pápa által ugyanitt összehívott első zsinat után – beleilleszkedik Róma ősi és ragyogó hagyományába, mely századok óta a civilizáció egyetemes értékeit fejezi ki, és táplálja a lelki élet legmagasztosabb megnyilvánulásait.

Rómaiak! Erre a páratlan eseményre nagy várakozással tekintenek a világ minden tájáról a földrajzi és politikai határokon túl a béke és a testvériség ígéretei miatt, melyeket a zsinat, a népek találkozója hirdet, és várjuk azt a hittel és reménnyel teli üzenetet, mely az új emberi társadalom jövőjére vonatkozik. Felhívom önöket, hogy egyesüljünk a polgári önkormányzattal köteles tiszteletünk megújításában a zsinat előmozdítója, Róma püspöke, XXIII. János őszentsége iránt, és fejezzük ki szívélyes köszöntésünket és jókívánásainkat a főtisztelendő zsinati atyáink iránt.”<sup>28</sup>

Valamennyi zsinati atyát az államtitkárság látta el ötnyelvű (olasz, francia, angol, spanyol és német) dokumentumokkal. A kormány rendeletére pedig előírták, hogy a középületeket október 11-én lobogózzák fel és világítsák meg, míg az állami iskolák tanulóinak szünnapot engedélyeztek, hogy részt vehessenek a zsinat megnyitásán. Szeptember

<sup>28</sup> Uo. 679–680.

utolsó napjaiban lezárták a vatikáni bazilikát a látogatók elől a zsinati aulában folyó munkák miatt, melyet még korábban, szeptember 6-án délután a szentatya is felkeresett. A rendelkezésre álló ülőhelyek 2500–2800 körül mozogtak, új orgona került bevezetésre, felújították a megvilágítás rendszerét, helyszíneket különítettek el a televíziós felvételek számára. A Szent Péter–bazilikában a végső elrendezést a szentatya október 8-a késő délutánján tekintette meg.<sup>29</sup>

#### 4. A II. Vatikáni Zsinat Megnyitásának Napja – 1962. Október 11.

A II. Vatikáni Zsinat nyitónapján a bevonuló zsinati atyák között a legidősebb a rítuskongregáció korábbi titkára, a római születésű Alfonso Carinci érsek (1862–1963) volt, aki még az első ülésen részt vett októbertől decemberig, majd 101 éves korában hunyt el. Még gyermekként a Sixtus-kápolna kórusában énekelt az I. Vatikáni Zsinat idején. A legfiatalabb pedig az idén elhunyt perui Alcides Mendoza Castro (1928–2012), aki 34 évesen lett zsinati atya.<sup>30</sup> A háromnegyedórát igénybe vett felvonulás mintegy négy kilométernyi volt. Számos kelet-európai és kínai püspök Észak-Korea és Észak-Vietnam püspökeivel együtt nem tudott részt venni az üléseken.<sup>31</sup> Mindenki előtt azonban ismert volt Mindszenty József (1892–1975), Magyarország prímása és Josyf Slipij (1892–1984) ukrain metropolita távolmaradásának az oka.

XXIII. János lemondott a tiara viseléséről, és a többi püspökhöz hasonlóan mitrát tett a fejére, majd az első útszakaszt gyalog tette meg, és utána ült fel a hordszékre (*sedia gestatoria*), hogy a Szent Péter téren összegyűlt hívek sokasága könnyen láthassa.<sup>32</sup> A pápai himnusz hangjai csendültek fel, amikor elérte a bazilika bejáratát. Mintegy 85 külföldi állami delegáció – köztük az olasz – élükön Antonio Segni köztársasági elnökkel vett részt az eseményen. A meghívottak közt szerepelt az ezernél több újságíró, a nem katolikus egyházak és egyházi közösségek 44 megfigyelője. A francia diakónus bíboros, Eugène-Tisserant (1884–1972) kezdte meg a szentmisét, mialatt a Sixtus-kápolna kórusa (*Cappella Sistina*) a *Tu es Petrus* és Palestrina más műveit énekelte. Az istentisztelet végén a pápa magára öltötte a paramentumokat, és a 81 jelenlévő bíboros engedelmességi gesztusát fogadta, melyet először a pápa által, majd pedig a zsinati atyák által közösen elmondott hitvallás követett. Ekkor hangzott el az *Adsumus* ősi imádság, az Isten igazságában és a testvérek szeretetében megfogalmazott egységima; a „Mindenszentek” segítségül hívása, a Szentlélek hívása, hogy szálljon le erre az ökumenikus ülésre, áldja meg és kormányozza azt. Ezután hangzott el a pápa zsinatot megnyitó beszéde: „Örül az anyaszentegyház, mert az isteni gondviselés különleges adományaként felkelt az olyannyira várt nap, melynek során itt Szent Péter sírja mellett a II. Ökumenikus Vatikáni Zsinat megkezdődik a legszentebb Szűz oltalmával azon a napon, amikor istenanyaságát is ünnepljük.”<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Uo. 681; *Osservatore Romano*, 10 ottobre 1962.

<sup>30</sup> Vö. MATTEI, R. de, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010 (L'apertura del Concilio Vaticano II), 198.

<sup>31</sup> Kinából csak 44 prelátus volt jelen, akiket a hatóságok kiutasítottak.

<sup>32</sup> Vö. SONNEMANS, H., *Giovanni XXIII, papa del Vaticano II, dell'unità e della pace*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012 (11 ottobre 1962: L'apertura del Concilio, 41–47) (Il discorso programmatico di apertura, 47–53).

<sup>33</sup> A teljes szöveget lásd AAS LIV (26 nov. 1962), 786–796: „Gaudet Mater Ecclesia quod, singulari Divinae Providentiae munere, optatissimus iam dies illuxit, quo, auspice Deipara Virgine, cuius materna dignitas hodie festo ritu recolitur, hic ad Beati Petri sepulcrum Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum sollemniter initium

A szentatya ezután az egyháztörténelem ökumenikus zsinataira emlékezett, majd miután a II. Ökumenikus Vatikáni Zsinat eredetét és okát ismertette (*Concilia Oecumenica in Ecclesia*), kitért a zsinat megtartását elősegítő körülményekre (*Origo et causa Concilii Oecumenici Vaticani II*). Ezután következett a zsinat lényeges feladataira való rámutatás, mely az igazság védelmében és értékelésében állt (*Praecipuum Concilii munus: doctrina tuenda ac promovenda*), mint az egyház egyik szüntelen tevékenysége a tévedések elkerülésére (*Qua ratione errores compescendi sint*).

Záró gondolatként a pápa a keresztyény és emberi család egységének az előmozdítását hangsúlyozta (*Unitas in christiana et humana familia fovenda*). XXIII. János a következő szavakkal fejezte be beszédét: „Tisztelendő testvérek! Ezt jelenti számunkra a II. Vatikáni Zsinat, mely míg az egyház legjobb erőit gyűjti egybe, és buzgón arra törekszik, hogy az emberekhez minél kedvezőbb módon juttassa el az üdvösség örömhírét, mintegy előkészíti és megszilárdítja az utat az emberi nem egységének megvalósítására, mely olyan, mint egy szükséges alap, hogy a földi város a mennyei város mintájára szerveződjék, melynek királya az igazság, törvénye a szeretet, nagysága az örökkévalóság (*cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas*).<sup>34</sup> Elmondhatjuk, hogy az ég és a föld egyesül a zsinat ünnepelésében, hogy a szentek az égben a munkánkat segítsék, a hívek pedig a földön, hogy folytonosan imádkozzanak az Úrhoz; és ti a Szentlélek sugallatait felhasználva tegyetek meg mindent, hogy a közös munka megfeleljen a különböző népek mai elvárásainak és szükségének. Ez lelki komolyságot, testvéri egyetértést, kiegyensúlyozott tervezést, méltó vitákat és a döntés bölcsességét kívánja tőletek. Áldjon meg az ég, hogy fáradozásokat és munkátok – melyre nemcsak a népek szeme figyel, hanem az egész világ reménysege – bőségesen teljesítse a közös vágyakat.”

„Mindenható Isten, beléd helyezzük minden bizalmunkat, mert saját erőinkben képtelkedünk. Nézd jóságosan egyházad ezen pásztorait, bőséges kegyelmed fénye segítsen minket a döntések meghozatalában, legyen jelen a törvények megalkotásában, és sietve hallgass meg a hit, a lélek és a szavak egységében hozzád intézett imát.”<sup>35</sup>

Fontos kijelentés volt, hogy XXIII. János megnyitó beszédében kifejezte szándékát, hogy a tanítás pasztorális módon legyen kifejtve.<sup>36</sup> A beszédnek nagy hatása volt a zsinati atyákra, és valójában ez volt a zsinat első nagy szövege. Ezért többről volt szó, mint egyszerű nyitó köszöntésről.<sup>37</sup> XXIII. János nyitó beszéde a zsinati viták során folyamatos vezérelv lett, és a zsinat első heteiben már idézték, kifejezve ezáltal a zsinat célját, mely nem a tévedések elítélésére jött össze, hanem a pasztorális megújulás és a keresztyény egység előmozdítása céljából. A pápai beszéd normaként szolgált néhány tervezet megfogalmazásánál, mint például a liturgiáról, valamint a kinyilatkoztatásról szóló szövegek esetében.<sup>38</sup> Voltaképpen a pasztorális elv a II. Vatikáni Zsinat értelmezésének hermeneutikai kulcsa lett.<sup>39</sup>

capit.” Vö. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council\\_lt.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_lt.html). A megnyitó beszéd előtörténetéről maga XXIII. János pápa 1962. szeptember 10-én naplóbejegyzéseiben a következőket írja: „Ez a pápa lelki felkészülése a zsinatra, felkészülés arra a beszédre, amelyet a Rómába érkező egész világ vár.” Vö. GIOVANNI XXIII, *Il giornale dell'anima*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1964, 328.

<sup>34</sup> Vö. XXIII. JÁNOS, *Gaudet Mater Ecclesia*, 4, és AUGUSTINUS, *Ep. CXXXVIII*, 3.

<sup>35</sup> Vö. XXIII. JÁNOS, *Gaudet Mater Ecclesia*, 9.

<sup>36</sup> RUSH, O., *Toward a Comprehensive Interpretation of the Council and its Documents*, in *Theological Studies* 73 (2012), 553.

<sup>37</sup> WICKS, J., *Doing Theology*, Paulist, New York, 2009, 22.

<sup>38</sup> Uo. 141.

<sup>39</sup> THEOBALD, Chr., *The Theological Options of Vatican II: Seeking an „Internal” Principle of Interpretation*, in *Vatican II: Forgotten Future?*, Continuum, London 2005, 87–107. THEOBALD, Chr., *La réception du Concile Vatican II. I: Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, 281–493.

Bernhard Sesboüé francia jezsuita teológus megállapítja, hogy a pápa nyitó beszéde az evangéliumból merít és a tanítás pasztorális illetve gyakorlati alapelvén nyugszik.<sup>40</sup> A zsinat előtti hónapokat a pápa arra használta fel, hogy ünnepi vagy alkalmi beszédeiben a zsinatra való lelki felkészülésre szólítson fel. Már a nagybőjti „stációk” alkalmával megfogalmazta, hogy a zsinat által Isten fog szólni az emberekhez.<sup>41</sup>

1962. április 28-án kelt *Oecumenicum Concilium* kezdetű apostoli levelében a pápa a kegyelemre való ráhagyatkozást és a vele való együttműködést hangsúlyozta, mely a hívek részéről a zsinatra való előkészületet jelenti.<sup>42</sup> Nagyon sok keresztény nem a teológusok vitájára, vagy valamelyik teológiai iskola nagyobb befolyására volt kíváncsi a zsinaton, hanem az egyház és a hit megújulására a mai világban. Ez volt a program, amit XXIII. János felvázolt.<sup>43</sup> A megnyitást követően bármikor lehetett a pápához fordulni – aki összefogta és kormányozta a gyűléseket –, még akkor is, ha fizikailag nagyon ritkán volt jelen.<sup>44</sup>

A zsinat megnyitó napja a pápa és a római fiatalok esti találkozásával (a nevezetes „*Discorso alla luna*” – a holdfénynél elmondott beszéd) zárult a Szent Péter téren: „Jó estét mindenkinek, köszönöm, hogy eljöttetek. Köszönöm a Katolikus Akciónak, hogy megszervezte ezt a fáklás estét.”<sup>45</sup>

Ennek a meghatározó pillanatnak az emlékét idézte fel XVI. Benedek pápa: „Ötven évvel ezelőtt, én is itt voltam ezen a téren, erre az ablakra néztem, ahol megjelent a jó pápa, Boldog János pápa és felejthetetlen szavakkal, költészettel, jósággal teli, szívből jövő szavakkal szólt hozzánk. Boldogok voltunk és telve lelkesedéssel. Megkezdődött a nagy ökumenikus zsinat; biztosak voltunk benne, hogy egy tavasznak kell jönnie, egy új pünkösödnek, az evangélium felszabadító kegyelmének új erős jelenlétével. Végül, János pápa felejthetetlen szavaival merészelek élni: Menjetek haza és csókoljátok meg gyermekeiteket, és mondjátok, hogy a pápa küldi!”<sup>46</sup>

## 5. ÚJDONSÁGOK A ZSINATON

A zsinati atyák száma 2381 volt. eltérő számok láttak azonban napvilágot a különböző országokból érkező püspökökről. A Fülöp-szigetektől először vehettek részt 40 fővel, a 120 francia főpásztor közül mintegy 30 volt akadályoztatva kora vagy egészségi állapota miatt, a bencés apátok 16-an voltak, és a szabad Kína területéről 10, valamint az elűzött misszionáriusok közül 46 püspök vehetett részt, míg tíz bennszülött és egy misszionárius

<sup>40</sup> *Histoire des dogmes IV* (szerk. Sesboüé, B.–Theobald, Chr.), Desclée, Paris 1996, 489.

<sup>41</sup> Vö. *Osservatore Romano*, 24–25 aprile 1962.

<sup>42</sup> Vö. *La Documentation Catholique* 1962, n. 1376, col. 641. Az apostoli levél latin nyelvű szövegét lásd: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/apost\\_letters/documents/hf\\_j-xxiii\\_apl\\_19620428\\_oecumenicum\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_letters/documents/hf_j-xxiii_apl_19620428_oecumenicum_it.html). (A kutatás ideje: 2012. november 28.)

<sup>43</sup> Vö. LINNERZ, H., *Das Konzil hat geschprochen*, Butzon-Bercker, Kevelaer, 1966, 10.

<sup>44</sup> Vö. DUPONT-FAUVILLE, D., *Une herméneutique pour Vatican II*, in *Nouvelle Revue Théologique* (octobre–décembre 2012), 567.

<sup>45</sup> *Il Concilio Vaticano II, Il Primo periodo 1962–1963*, II vol. (szerk. Caprile, G.), La Civiltà cattolica, Roma, 1968, 7–8. – A *Luce* olasz televíziós társaság felvételét lásd: [http://www.utree.it/viewdoc.asp?co\\_id=295](http://www.utree.it/viewdoc.asp?co_id=295)

<sup>46</sup> Mintegy 15 ezer fiatal volt a Szent Péter téren a zsinat nyitónapjának estéjén szervezett fáklás felvonuláson. Vö. <http://www.magyarurir.hu/hirek/ii-vatikani-zsinat-megnyitasara-emlekezett-papa>  
XVI. Benedek pápa 2012. október 11-i beszédéről lásd: <http://www.magyarurir.hu/it/node/42537>

püspök a kommunista rendszer által volt akadályoztatva, hogy Rómába jöjjön. 65 belga püspök volt jelen megközelítőleg negyven missziós országból. Lengyelországból Stefan Wysziński bíboros 14 püspökkel érkezett. Jugoszláviából hat, Litvániából egy, Bulgáriából kettő, Csehszlovákiából három, Magyarországról három és Kelet-Németországból is három püspök érkezett a megnyitó ünnepségre.<sup>47</sup>

A zsinat nyitó istentiszteletén a görög nyelvnek is fontosságot adtak, jelezve ezzel, hogy az egyház nemcsak latin, és hogy a latin nem az egyház egyetlen nyelve. Az emberek és a népek közötti kapcsolatot a 85 nagykövet jelenléte tette nyilvánvaló, Monacótól az Egyesült Államokig, a FAO-tól az UNESCO-ig. Fekete-Afrika fiatal államai mindannyian képvisellel voltak jelen. A Szentszékkal diplomáciai kapcsolatban nem álló államok küldöttek révén biztosították jelenlétüket: Ausztrália, Kanada, Dánia, Finnország, Izrael, Norvégia, az USA és Svédország például.<sup>48</sup>

A zsinat XXIII. János szándékával inkább lelkipásztori, mint doktrinális volt. És világos, hogy ez felelt meg a Gondviselés tervének; mert a történelmi feladat, a hatalmas megújítás, amelyet irányítani kellett, inkább az evangélium öntudatra ébredésében és a szív helyes magatartásának kialakításában való haladást érintette, mint a definiálandó dogmákat.<sup>49</sup> Yves Congar október 11-i naplóbejegyzésében megjegyezte, hogy az előkészítő bizottságokban még a neoskolasztika szelleme él, de ez már nem volt érezhető az egyházmegyéik lelkipásztori vezetésében.<sup>50</sup>

A zsinaton nők is jelen voltak hallgató (*auditrice*), vagyis megfigyelő minőségben. Az egyház új püncösdjét jelezte, hogy a II. Vatikáni Zsinatra a megfigyelők közé huszonhárom nőt is meghívtak, akik közül tíz szerzetes és tizenhárom világi volt: Mary Luke Tobin, Marie de la Croix Khouzam, Marie Henriette Ghanem, Sabine de Valon, Juliana Thomas, Suzanne Guillemain, Cristina Estrada, Costantina (Laura) Balducci, Claudia (Anna) Feddish, Jerome Maria Chimy; és tizenöt világi hívő: Pilar Bellosillo, Rosemary Goldie, Marie-Louise Monnet, Anne-Marie Roeloffzen,<sup>51</sup> Amalia Matteis, Ida Marenghi-Marenco, Alda (Esmeralda) Miceli, Catherine McCarthy, Luz María Longoria Gamma,<sup>52</sup> Margarita Moyano Llerena, Gladys Parentelli, Gertrud Ehrle, Hedwig von Skoda.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Uo. 682; a magyar részvételről lásd: FEJÉRDY, A., *La presenza ungherese alla prima sessione del Concilio Vaticano II. Formazione ed attività della delegazione secondo le fonti statali ungheresi (1959–1962)*, in *Archivum Historiae Pontificiae* 42 (2004), Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Historiae Ecclesasticae, Romae, 85–203.

<sup>48</sup> ROUQUETTE, R., *L'ouverture du concile*, in *Vatican II. Histoire et actualité d'un concile*, Études (Hors-série 2010), 23.

<sup>49</sup> MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt. Egy öreg laikus töprengései napjaink kérdésein*, Szent István Társulat–Kairosz, Budapest 1999, 13.

<sup>50</sup> Vö. CONGAR, Y., *Mon journal du Concile I*, Cerf, Paris 2002, 109k. A „gouvernement pastoral” megjelenéséről a zsinati folyamatoknál lásd: THEOBALD, Chr., *Le concile Vatican II face à l'inconnu*, in *Études* (Octobre 2012), 353 és SCOLA, A., *Un'adeguata ermeneutica conciliare, 50mo Anniversario dell'apertura del Vaticano II*, in *Il Regno*, no. 1 ottobre 2012, 538–549.

<sup>51</sup> Roeloffzentől eltérően Maria (Rie) Vendriket (1908–1982) a holland nuncius hívta meg a zsinat harmadik ülésére mint szakértőt (*perita*) a világi hívekkel kapcsolatban, és a női megfigyelők maguk közé számították. 1945-ben Vendrik alapítója volt a Katolikus Fiatal Nők Mozgalmának (*Catholic Young Women's Movement*).

<sup>52</sup> A még élő Luz María Longoria (1924–) a férjével volt jelen a negyedik ülészakon. Az igazi meghívott José Álvarez Icaza Manero (1921–2010) a mexikói püspökök által szorgalmazott, 1964-ben létrejött Társadalmi Párbeszéd Nemzeti Központjának (CENCOS) igazgatója volt, aki ragaszkodott hozzá, hogy a feleségével meheszen a zsinatra, aki viszont a *Movimiento Familiar Cristiano* (MFC) elnöke volt.

<sup>53</sup> Vö. VALERIO, L., *Madri del concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Carocci editore-Sfere, Roma 2012. A zsinati szövegek kiegyensúlyozottan foglalkoznak a nők szerepével az egyházban és a világban. Erről lásd: PUSHPA, J., *The Women's Question in the Vatican Discourse – An Analysis*, in *Vatican II: A Gift & A Task. International Colloquium to Mark the 40th Anniversary of Vatican Council II*. (szerk. Kavunkal, J.–D'Lima, E.–Monteiro, E.), St. Pauls, Mumbai, 2006, 177–194.



Már a zsinat megnyitása előtt hetven különböző tervezet készült el, mintegy kétszerese annak, mint ami a valamennyi korábbi zsinat által az egyháztörténelemben keletkezett. Nehezen lehetett első hallásra ebben eligazodni – jegyezte fel a peritus Joseph Ratzinger.<sup>54</sup>

A zsinat döntő volt a katolikus egyház és az ökumenikus mozgalom kapcsolatainak alakulásában. Az előrelépés főképp a zsinati szakértőkön (*periti*) keresztül valósult meg, akiknek többsége már az ökumenikus gondolat úttörője volt.<sup>55</sup> A pápa bejelentő beszédében a keresztények egységére tett utalás volt az egyik igazi újdonság (*vera novità*), melyet kelet és nyugat különvált egyházai is nagy érdeklődéssel fogadtak.<sup>56</sup>

Az emberek nem egyedül formálják a történelmet, de néha nagyon sok függ az egyesek döntésétől. Boldog XXIII. János pápa azonban, akiben a zsinat gondolata megszületett ilyen volt.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Vö. RATZINGER, J., *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick (1963)*, francia fordításban: RATZINGER, J., *Mon Concile Vatican II*, Artège, Perpignan 2011, 54.

<sup>55</sup> Vö. *Visser't Hooft, Pionnier de l'œcuménisme Genève-Rome* (szerk. Maury, J.), Cerf, Paris 2001, 61.

<sup>56</sup> SALE, G., *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II nei diari inediti del direttore della „Civiltà Cattolica” Padre Roberto Tucci*, Jacabook, Milano 2012, 19.

<sup>57</sup> Vö. PESCH, O.-H., *Frischluff für die Kirche, in Erinnerung an einen Aufbruch, Das II. Vatikanische Konzil* (szerk. Kutschki, N.), Echter, Würzburg 1995, 12.

## Világi harmadrendek a kodifikáció előtt és a kodifikáció korában – a fogalmi, valamint a jogi státusz változása tükrében –

### I. A VILÁGI HARMADREND FOGALMI VÁLTOZÁSA TÖRTÉNELMI ASPEKTUSBAN

#### 1. Fogalommeghatározás és elhatárolások a hatályos Egyházi törvénykönyvben

A világi harmadrend (*ordo tertius saecularis*) a hatályos jog szerint valamely szerzetes intézmény mellett és szellemében kialakult, olyan világi keresztényekből álló társulás, amelyek tagjai a világban élve a tökéletesebb életre törekszenek, apostoli életet élnek és jóváhagyásukra a Krisztus-hívők társulásaira vonatkozó általános szabályok irányadóak (CIC 303. kán.). Szükséges elhatárolni a megszentelt élet világi intézményeitől, hiszen a kettő között alapvető státusbeli különbség van. Elsősorban lényegi eltérés, hogy míg ez utóbbiak a megszentelt élet intézményei közé tartoznak, addig a világi harmadrendek nem.<sup>1</sup>

Az *ordo tertius* tagjai lehetnek klerikusok és laikusok egyaránt, azonban nem lehetnek szerzetesek, hiszen őket a szerzetesi fogalom a saját, első- vagy másodrendjükhöz köti. Fontos kritérium emellett, hogy egy személy nem lehet tagja egyszerre két világi harmadrendnek. Többek között ebben a tekintetben is lényegesen különbözik a világi harmadrend más társulásoktól, hiszen az általános társulási szabályok szerint ugyanazon személy jogilag több társulásnak is tagja lehet. Ezen ismérvek alapján tehát a *saecularis* harmadrend nem sorolható sem a tisztán világi, sem pedig a tisztán klerikus társulások közé. Mindig valamely szerzetes intézmény mellett alakul ki és tagjai ezen alapító intézmény

<sup>1</sup> A világi intézményeket, mint a megszentelt élet intézményeit XII. Piusz pápa 1947. február 2-án kiadott *Provida Mater* kezdetű rendelkezésével ismerte el. Lásd AAS 39 (1947), 114–124. Az intézményi tipológiához lásd ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2005<sup>4</sup>, 385–391. SCHERMANN E., *A magyar szerzetesek jogi helyzete és a mostani magyar szerzetesek rövid ismertetése*, Budapest 1943, 11–13. RINCÓN-PÉREZ, T., *Commentary*, in *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law* (ed. Marzoa, Á.–Miras, J.–Rodríguez-Ocana, R.), II/2. Chicago, Ill. 2004, 1477–1480; vö. VC, 16–19: AAS 88 (1996), 382–384. A világi intézményekről lásd: ANDRÉS, D. J., *Szerzetesjog. Magyarázat az Egyházi Törvénykönyv 573–746. kánonjához* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitas Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/2), Budapest 1999, 219–241. ABBAS, J., *Forms of Consecrated Life Recognized in the Eastern and Latin Codes*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 76 (1995), 5–38, különösen 23–24. BEYER, J., *Il diritto della vita consacrata*, Milano 1989, 443–471. SIPOS, S., *Enchiridion iuris canonici*, Roma 1954<sup>6</sup>, 345–346. HANSTEIN, P. H., *Ordensrecht*, Paderborn 1953, 298–308. *New Commentary on the Code of Canon Law* (Beal, J. P.–Coriden, J. A.–Green, T. J.), New York–Mahwah 2000, 894; vö. PC, 11. in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (szerk. Diós I., Szent István Kézikönyvek 2), Budapest 2000, 327.

szellemében teljesítik apostoli küldetésüket. Nevüket a szerzetesrendek férfi vagy első, illetve női vagy második ága mellett alapított harmadik ágról kapták.<sup>2</sup>

Az 1983-as *Egyházi törvénykönyv* szerzetes intézmények apostoli tevékenységének bemutatásával foglalkozó részében is találunk utalást a harmadrendekre. A 677. kánon értelmében a szerzeteseknek és az előjáróknak meg kell tartani intézményük sajátos küldetését, feladatait, mindezt azonban oly módon, hogy az adott kor és hely igényeihez alkalmazkodva, a körülményeket helyesen értelmezve történjen. Ugyanezen kánon 2. §-a szerint a szerzetes intézmény feladata ezen túlmenően, hogy a hozzájuk kapcsolódó Krisztus-hívők társulatait különös gonddal segítsék annak érdekében, hogy a rend szellemisége őket is áthassa. Ilyen társulatok kifejezetten a világi harmadrendek, amelyeket az új terminológia alapján *világi rendeknek* nevezünk.

A társulásokra vonatkozó egyetemes egyházjog általános szabályai értelmében *consociatio* csak meghatározott cél érdekében jöhet létre, amelyhez a csatlakozás önkéntes és tartós. Helmut Schnizer ezen társulásokat a Krisztus-hívők jogilag szervezett összességének nevezi, hiszen – ahogyan az a 304. kánonban meghatározást nyert – minden társulásnak rendelkeznie kell saját szabályzattal, amely meghatározza a közösség feladatát, célját, a működési elveket, a tagsági jogokat és a vezetést.<sup>3</sup> Ezek a célok a 298. kánon értelmében az egyház természetfeletti küldetésével kapcsolatosak és csak azok a társulások nyernek elismerést a kánoni jogrendben, amelyek az itt meghatározott valamely cél megvalósítására alakulnak, melyek az alábbiak: a) tökéletesebb életre törekvés; b) nyilvános istentisztelet, illetve keresztyén tanítás előmozdítása; c) más apostoli tevékenység (evangélium hirdetése, vallásosság vagy segítő szeretet gyakorlása, világi élet keresztyén szellemmel való átítatása).

A hivatkozott kánon a meghatározásban kifejezetten elhatárolja a társulásokat a megszentelt élet intézményeitől és az apostoli élet társaságaitól. A latin jogban ugyanis kettős tipológia érvényesül: a krisztushívők evangéliumi életet élő közösségei vagy a megszentelt élet valamely intézményéhez tartoznak (szerzetes intézmények és világi intézmények) [1]; vagy ahhoz hasonlatosak (apostoli élet társaságai) [2].<sup>4</sup>

Ezek a közösségek azonban jogi terminológiai értelemben nem egyszerű társulások és a kódexben is egészen másutt, a II. könyv III. részében (*A megszentelt élet intézményei és az apostoli élet társaságai*) említi őket a jogalkotó. Ugyanakkor a szoros kapcsolatra utalás megjelenik már a 311. kánonban is, amely értelmezésében a megszentelt élet intézményeinek azon tagjai, akik valamely társulás élén állnak, vagy melléjük vannak beosztva, törvényben foglalt kötelessége, hogy segítsék a társulásokat az apostoli tevékenységük

<sup>2</sup> *Világi harmadrend*, in *Magyar Katolikus Lexikon* IV, Budapest 1998, 607. PUSKELY M., *A keresztyén szerzetesség történeti fogalomtára*, Budapest 2006, 757–758. *Harmadrend* in *Katolikus Lexikon* II., Budapest 1931, 256. *Third Orders*, in *New Catholic Encyclopedia* XIV, New York 1967, 93. BOAGA, E. *Tiers-Ordres*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* XV, Paris 1932, 946–960. ROCCA, G., *Terz' Ordine*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* IX, Roma 2002, 1042–1050, 1097–1129. *Third Orders*, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1988, 1351–1352, 1367. *Terziaren*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* IX, Freiburg im Breisgau 1986, 1374–1378. *Codice di Diritto Canonico Commentato* (A cura della Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale), Milano 2001, 303–304.

<sup>3</sup> SCHNIZER, H., *Die Vereinigungen in der Kirche* in *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts* (ed. Listl, J.–Schmitz, H.), Regensburg 1999, 563–590, különösen 571–576. vö. *Kirchliche Vereinigungen*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IX., 684.

<sup>4</sup> A *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* felosztásában ezen túlmenően szerepel még a szerzetesek módjára közös életű társaságok kategóriája is, amely szintén a megszentelt élet intézményeihez tartozik és a hatályos latin jogban ismeretlen formula. Érdekeség, hogy e jogintézmény eredetére a korábbi latin Kódex még utalt a *fogadalom nélküli társaságok szabályozása* körében (CIC [1917] Cann. 554–562), azonban csak a keleti jogban maradt fenn; vö. *VC*, 19–20: AAS 88 (1996), 384–385. ABBAS, J., *Forms of Consecrated Life Recognized*, 5–38, különösen 19–23.

teljesítésében. Mindazonáltal minden társaság létrejövetelének jogi alapja *Az összes Krisztus-hívők kötelességei és jogai* cím alatt tárgyalt alapvető jogosultság a társulások létesítésére.<sup>5</sup> Összefoglalóan, a világi rendeket az alábbi *essentialis* ismérvek jellemzik: valamely szerzetes intézmény karizmájában való részesedés; az adott alapító intézménnyel való szoros kapcsolat, lelki közösség; keresztény tökéletességre való törekvés és apostoli élet; tagjai a világban élnek és szolgálatukat saját életállapotukban teljesítik; saját szabályzatuk van, amelynek megtartása a tagok számára kötelező.

Céljuk és küldetésük alapján hasonlítanak az alapító intézményhez, azonban lényegesen különböznek is attól, hiszen tagjai nem tesznek szerzetesi fogadalmat és nem élnek közösségben. A Krisztus-hívők más hivatalos vagy magántársulásától pedig éppen a küldetéstudatuk, illetve az alapító szerzetes intézménnyel való szoros kapcsolatuk különbözteti meg.<sup>6</sup> A jelen kor igényeire reflektálva ezen túlmenően fontos elhatárolni még a világi rendeket a katolikus lelkiségi mozgalmaktól is, amelyek a különféle társulatok és egyesületek mellett egyfajta új, modernkori alternatívát kínálnak a katolikus hit megélésének területén (például a cserkészmozgalmak, a Regnum Marianum Közösség stb.). Ezekben a közösségekben elsődlegesen világi hívek vesznek részt, és meghatározott lelki karizmat követve élik meg kereszténységüket, különösebb kötöttségek nélkül. Az ilyen mozgalmakhoz való csatlakozás nyilvánvalón jóval szabadabb kereteket teremt az evangelizációban való részvétel tekintetében, mint a világi terciáriusok esetében. Többek között – a sokszínűség és sajátos közösségi élmény vitathatatlan előnyének elismerése mellett – ezzel is magyarázható az a tény, hogy napjainkban a lelkiségi mozgalmak követőinek száma szignifikánsan magasabb mértékű emelkedést mutat a világi rendekhez képest.

## 2. A hatályos jog és a CIC (1917)

Összehasonlítva a hatályos *Egyházi törvénykönyv* II. könyv I. rész V. címe (*A Krisztus-hívők társulásai*) alatt valójában egyetlen kánonba (CIC 303. kán.) tömör fogalmi meghatározást a CIC (1917) rendelkezéseivel, szignifikáns eltérést tapasztalhatunk. A korábbi kodifikáció a harmadrendeket jóval részletesebben és a világiakról szóló III. részben, egy külön fejezetben szabályozta. Valójában az egyesületi jog keretén belül külön is, részletesen definiálta, és mint szerzetesi fogadalom nélküli, közösségi szervezeten kívüli egyházi egyesületet ismerte el. Ennek megfelelően nem csak a szóhasználat volt eltérő (*associatio* a mai *consociatio* helyett), hiszen az egyesületek nem képeztek egységes terminológiát. A különleges egyesületi jogban cél szerint az egyházi egyesületek három fajtáját különböztették meg: világi harmadrendek (*tertii Ordines saeculares*), testvérületek (*confraternitates*) és jámbor egyesületek (*piae uniones*).

Az *ordo tertius* tagjai a CIC (1917) Can. 702 értelmében valamely szerzetesrend iránnyítása mellett és annak szellemében, a világban élve és az Apostoli Szentszék által jóváhagyott szabályok szerint törekednek a keresztény tökéletességre. A harmadrend valójában egy nagy szervezet volt, amelynek helyi társulata (*sodalitas tertiariorum*) – ha alapítása törvényes volt – jogi személynek számított, szemben magával a harmadrenddel. Az egyes alapszervek és a harmadrend között alárendeltségi viszony nem állt fenn. Laikus és klerikus egyaránt lehetett tagja a harmadrendnek, de *sodalitashoz* nem volt szükséges csatlakoznia.

<sup>5</sup> CIC Can. 215; vö. AA, 19, 24: AAS 88 (1996), 853–854, 856–857.

<sup>6</sup> CIC Can. 303; vö. *Világi harmadrend*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, IV., 607. PUSKELY M., *A keresztény szerzetesség történeti fogalomtára*, 757. *Third Orders*, in *New Catholic Encyclopedia*, 93.

A belső fegyelem tekintetében mindig az illetékes szerzetesrend, külső fegyelmi kérdésekben pedig a helyi főpásztor volt kompetens. A szerzetesfőnökök a terciáriusok számára sajátos ruha viselését is előírhatták nyilvános istentisztelet alkalmával, ehhez azonban a helyi ordinárius engedélye kellett. Az összeférhetlenségi kérdések tekintetében a kódex két esetet nevesített: 1. A CIC (1917) 704 értelmében nem lehetett harmadrendi az, aki szerzetesi fogadalmat tett. Amennyiben korábban harmadrend tagja volt, a szerzetesközösségben tett fogadalmával harmadrendi tagsága és jogai szüneteltek. Ennek értelmében, ha később szekularizációra került sor, terciáriusi jogai újra feléledtek. 2. Egy személy egy időben egyszerre csak egy harmadrend tagja lehetett, apostoli engedély nélkül egyik *sodalitas* sem vehette át más harmadrend tagjait. A kódex azonban megengedte súlyos ok fenntartása esetén az egyik harmadrendből vagy *sodalitas*ból másik harmadrendbe vagy *sodalitas*-ba való átlépést (CIC [1917] Can. 705).

A fogalmi változás tekintetében további definitív fejlődést figyelhetünk meg. Egyrészt a CIC (1917) általános egyesületi jogában konkrét tipizálást találhatunk, mégpedig oly módon, hogy az egyes egyesületek között rangelsőbbség is meghatározásra került. A *peracendentia* gyakorlata a hatályos jogban már nem található meg, a jogalkotó csupán két helyen tesz említést erről a tradícióról, azt is más vonatkozásban.<sup>7</sup> Ilyen esetben a régi jog szerinti definíció alapján értelmezzük a jelenleg érvényes joganyagot.<sup>8</sup>

Másfelől a hatályos kódex a Krisztus-hívők társulásairól már jóval egységesebb képet mutat, mint a korábbi törvénykönyv, meglehet a harmadrendeket külön nem emeli ki olyan részletességgel. A már említett 303. kánon is úgy fogalmaz, hogy a szóban forgó társulásokat „harmadrendeknek nevezzük, vagy más megfelelő névvel illetjük”. Lényeges változás az is, hogy míg korábban a világi harmadrendekbe belépők jellemzően fogadalmat nem tettek, ma már szinte minden terciárius fogadalomtétellel kötelezi el magát az adott közösségben, illetve annak apostoli küldetéséhez.<sup>9</sup> E tekintetben azonban megjegyzendő, hogy ez a fogadalom nem azonos sem tartalmában, sem pedig joghatásában a szerzetes intézménybe tett *professió*val, hiszen egyházi jogi vonatkozásában alapvetően eltérő ismérvekkel bírnak. A szerzetes intézménybe a tagok fogadalomtétellel nyernek felvételt, azonban ez a cselekmény kifejezetten *professio religiosa*, amely jogügyleti jelleggel bír. A szerzetesi fogadalomtétel konjunktív összetevőit a hatályos CIC 654. kánonja foglalja magában, amelyek: a) a nyilvános fogadalom (*votum publicum*), b) az Istennek szentelődés (*consecratio*), c) a taggá válás (*incorporatio*). A felsorolt három alkotóelem megléte szükséges ahhoz, hogy valóságos fogadalomtételről beszélhessünk, legyen az akár ideiglenes, akár örök fogadalom.<sup>10</sup> Elio Gambari a professziót olyan Krisztus-hívői cselekedetként határozza meg, amelyben a szerzetes a három evangéliumi tanács megfogadásával Krisztus követésére ígéri el magát, ami legfőképpen a szüzesség, a szegénység és az engedelmisség vállalásában nyilvánul meg. Ezzel szemben a terciáriusok nem követik az evangéliumi tanácsokat, vagy éppen követhetik is, de életformájuk és küldetésük nem az evangéliumi

<sup>7</sup> Vö. CIC Can. 351 § 3; Can. 1609 § 3.

<sup>8</sup> Lásd CIC Can. 6 § 2; Can. 21. Vö. ERDŐ, P., *Egyházi jog*, 88–90. FERME, B. E., *I principi interpretativi e „l'inventiva interpretativa”*, in *Periodica* 87 (1998/2–3), 191–213, különösen 194–200. FEDELE, P., *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962, 730.

<sup>9</sup> *Világi harmadrend*, in PUSKELY M., *A keresztény szerzetesség történeti fogalomtára*, 757. BANK J., *Kánoni jog I.*, Budapest 1960, 443–447. *Third Orders*, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1367.

<sup>10</sup> Az Olasz Kánonjogi Társaság által az *Egyházi törvénykönyvhöz* készített kommentár ezzel szemben a fogadalomnak csupán két fő momentumát emeli ki; az Istennek szentelődést és taggá válást. Úgy tűnik tehát, hogy annak nyilvános voltát a kommentátor nem tartja lényeges elemnek. *La professione religiosa*, in *Codice di Diritto Canonico Commentato*, 560; vö. GAMBARI, E., *Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico*, Roma 1984, 253–255.

élet világtól elkülönülő közösségben való megélése (*stabilitas loci et vita communis*), hanem éppen a világban, a saját életállapotukban törekednek apostoli életet élni és tökéletesedni keresztényi létükben.<sup>11</sup>

További eltérés még, hogy a korábbi kódex alapján csak szerzetesrendek alapíthatnak harmadrendet, amelyhez apostoli kiváltság és szentszéki jóváhagyás volt szükséges, a hatályos jogban pedig bármely szerzetes intézmény, így kongregációk is létrehozhatnak harmadrendet.<sup>12</sup> Ennek megfelelően a belső fegyelmet mindig az alapító szerzetes intézmény határozza meg, míg külső fegyelmi rend tekintetében a helyi egyházi hatóság az illetékes.

A CIC (1917) Can. 492 nevesítette a *közösségben élő harmadrendeket* is, ezek később kapcsolódhattak a kongregációkhoz (*aggregatio*), amely előtt szintén meg kellett kérdezni az Apostoli Szentszéket. Ez utóbbiak – csakúgy, mint a világi harmadrendek – e kapcsolódás által részesedtek a lelki kegyekben és alkottak lelki közösséget a megszentelt életet élőkkel.

### 3. A kodifikáció előtti fogalomértelmezés

A kodifikáció előtti időszakban vizsgálva a fogalmi meghatározást, az alábbi megállapítások tehetők. A régi jog szerinti egyházi intézményfelosztásban – Csiky Gergely egyháztan jogi tankönyve alapján – öt kategóriát különböztethetünk meg: 1. szerzetrendek, 2. vallásos társulatok, 3. testvérületek, 4. jótékony intézetek, 5. oktatási és nevelési intézetek.

Míg a szerzetrendek tagjai a három evangéliumi tanács követésével az erkölcsi tökéletesség céljára törekedtek, addig a vallásos társulatok (*congregationes religiosae*) „a szerzetrendek mintájára s utánzására alakult egyesületek” és abban különböztek, hogy tagjaik csak egyszerű, meghatározott időre szóló fogadalmat tettek, így „*quasi-regularis*”-oknak is nevezhetőek.<sup>13</sup> Az ekkor alapított későbbi női rendek inkább vallásos társulati jelleggel bírtak. Egyeseket az Apostoli Szentszék ismerte el, másokat a püspök erősítette meg. Tagjaik egyszerű fogadalmat tettek, általában határozott időre, amely alól a püspök adhatta felmentést. Amennyiben a fogadalmat egész életre tették, ez esetben felmentést a pápa adott alóla. Notter Antal felosztása szerint ebben az időben a kongregációk kétféleképpen voltak: a) *congregationes religiosae* (a tagok nyilvános, egyszerű fogadalmat tettek az evangéliumi tanácsok követésére, így például a redemptoristák); b) *congregationes piae* (tagjaik többféleképpen kötődhetek az intézményhez).<sup>14</sup>

<sup>11</sup> GAMBARI, E., *Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico*, Roma 1984, 253–255. A szerzetesi fogadalm jogi státusáról és a fogadalmotétel következményeiről bővebben lásd: FERENCZY R.–SZUROMI Sz. A., *Mennyiben érinti kánonjogi, illetve polgári jogi szempontból a természetes személy jog- és cselekvőképességét a valamely szerzetesi intézményben tett fogadalmat?*, in *Kánonjog* 5 (2003), 77–86. SCHERMANN E., *A magyar szerzetesek jogi helyzete és a mostani magyar szerzetek rövid ismertetése*, Budapest 1943, 13–14. GRÜN A., *Mindent elhagyni, mert Ő nem hagy el engem (részletek)*, in *Sapientiana* 1 (2008/1), 90–95. Vö. VARNAI J., *A szerzetesség az egyházban*, in *Teológia* 23 (1998/3–4), 66–78. *New Commentary on the Code of Canon Law* (ed. Beal, J. P.–Coriden, J. A.–Green, T. J.), 771.

<sup>12</sup> *Világi harmadrend*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, IV., 607. *Código de Derecho Canónico* (dir. Lombardia, P.–Arrieta, J. I.), Edición bilingüe comentada, Madrid 1983<sup>2</sup>, 233. Vö. ERDŐ P., *Egyházjog*, 261. NOTTER, A., *A szerzetesi professio egyházi és világi jog szerint*, Budapest 1908, 281–285.

<sup>13</sup> CSIKY G., *Az egyházjog tankönyve III.*, Temesvár 1873, 194–209, különösen 200–201; vö. KAZALY I., *A katolikus egyházjogtan kézikönyve*, Vác 1888<sup>4</sup>, 345–350.

<sup>14</sup> Az oratorianusok például nem követték az evangéliumi tanácsokat, míg mások csak néhány tanácsot fogadtak meg, vagy voltak, akik nem fogadalmottételel követték a hármas evangéliumi tanácsot. Az irgalmas nővéreknél határozott idejű fogadalmat volt, míg a lazaristák magánfogadalmat tettek. NOTTER A., *A szerzetesi professio*, 54–56.

A régi jogban a *congregationes piae* csoportjába tartozott a *congregationes saeculares* is, amelyek tagjai vagy nem követték az evangéliumi tanácsokat vagy éppen követték, de semmilyen fogadalmat nem tettek. Ez utóbbiak külön csoportját képezték az *oblátusok*, illetve *obláták kongregációi*, amelyek tagjai *oblati*ótt tettek a kongregáció előljárói vagy püspök előtt, a *stabilitas* ígéretével. A középkorban elterjedt jogintézmény a történelemben betöltött szerepe alapján igen összetett jelentést hordoz magában. Eredetileg azokat a gyermekeket hívták így, akiket szülei vagy gyámjuk fiatal korukban valamely kolostor gondjaira bízta, hogy szerzeteseket neveljenek belőlük. A régi jogban elismert intézmény ma már nem létezik, mert ellenkezik a fogadalomtétel szabadságával. A nyugati egyházban már az első századokban megjelent *gyermek-oblatus* Nursiai Szent Benedek (480–547) előtt még nem kötelezte a gyermekeket az életszentségre, hanem amikor a serdült kort elérték, maguk határozhattak a szerzetesi életmód választása felől.<sup>15</sup> Később azonban szigorodott a szokás, hiszen a felszerült ún. *puer oblatus* vagy *puella oblata* köteles volt jóváhagyni a szülők vagy gyám felajánlását és vállalni a szerzetesi hivatást.<sup>16</sup> A gyermekek Istennek és szerzetesi életre történő felajánlását a Trienti Zsinat (1545–1563) számolta fel, amikor is a kolostorba lépés alsó életkori határát a 15. életévben határozta meg. Később azon szerzetesek nem örökfogadalmak tagjait hívták oblatáknak, akik a szerzetesek mellett végeztek segítő tevékenységet. A vallási, illetve lelki okokból felnőtteként csatlakozó tagokat a középkorban *donatinak* („odaajándékozott”) is nevezték. A korábbi jogban azok a világiak is ide tartoztak, akik valamely rend karizmájában részesültek és saját ruházzal rendelkeztek (pl. bencés oblátusok). A XIX. századtól számuk jelentősen nőtt. XIII. Leó pápa (1878–1903) 1895/98-ban a régi rendek oblátusait/oblátáit a koldulórendek terciáriusaival egy szervezetbe tömörítette és jogi státusuk azonos lett. 1904-ben X. Piusz pápától (1903–1914), majd XI. Piustól (1922–1938) kaptak új konstitúciót. Egyes újabb, főként női kongregációk elnevezése (pl. Szeplőtelen Szűz Oblatái).<sup>17</sup>

A világi harmadrendiek egyszerű fogadalommal vállalták a tökéletes életre való törekvést, amely csak átvitt értelemben *professio*, hiszen nem a szerzetesi életmód folytatását és az evangéliumi tanácsok követését fogadták meg a belépők. Joghatóságát tekintve valójában egy *ígéret* arra vonatkozólag, hogy a tagok az Apostoli Szentszék által jóváhagyott szabályokat, illetve életrendet követik és megtartják, további jogi jellegű kötelezettségek azonban nem terheltek őket. A világi harmadrendek nem kerültek a szerzetesrendek joghatósága alá, csupán lelki közösségben voltak az első- vagy másodrendű szerzetesekkel. Ettől eltérően, már jóval szigorúbb a XIV. században megjelenő, kongregációkban élő, ún. *reguláris harmadrendiek* fogadalomtétele, akiket laza kapcsolat fűzött az exempt szerzetesrendekhez (*aggregatio*).<sup>18</sup> Szükséges tehát megkülönböztetni a közösségben élő harmadrendieket a világban élő társaiktól, hiszen a különböző *professio* miatt jogi helyzetük is lényegesen más.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> S. Hieron, Ep. CVII., ad Laetam, Ep. CXXXVIII., ad Gaudentium in *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (ed. Migne, I.-P.), Lutetiae Parisiorum 1844–1864, XXII. 867–878, 1095–1099.

<sup>16</sup> NOTTER A., *A szerzetesi professio*, 54–63, 133–136, 212–241, különösen 214–222; vö. PUSKELY M., *A keresztény szerzetesség történeti fogalomtára*, 535–538. *Oblátus, oblata* in *Katolikus Lexikon*, III., Budapest 1932, 425. HORVÁTH J., *A szerzetesrendek exemptiója*, Temesvár 1911, 83.

<sup>17</sup> LANCZKOWSKI J., *A szerzetesség kislexikona*, Budapest 1999, 165–166.

<sup>18</sup> HORVÁTH J., *A szerzetesrendek exemptiója*, 80–81.

<sup>19</sup> *Enchiridion iuris canonici*, 356. *Third Orders in The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1367. *Terz' Ordine Regolare*, in *Dizionario degli Istituti de Perfezione IX*, 1050–1063. *Der regulierte DO*, in *Lexikon für Theologie und Kirche IX*, 1986, 1377–1378. KAZALY I., *A katolikus egyházjogtan kézikönyve*, 345–346.

## II. A VILÁGI HARMADREND JOGI STÁTUSÁNAK VÁLTOZÁSA

## 1. A jogi státus kérdése a kánonjog kodifikációja (1917) előtt

A világi harmadrendek és terciáriusok jogi helyzetének egyetemes egyházi szabályozása valójában csak a középkorban indult el, amelynek igényét nem csupán a kánoni jogrend hívta elő, hanem a világi jogi szabályozás fejlődése is. A kánoni, illetve a világi törvények a történelem során mindvégig egymás mellett léteztek és hatottak egymásra.<sup>20</sup>

A kánoni jogban megtaláljuk a természetes és jogi személyek megkülönböztetését (*persona physica et persona iuridica seu persona moralis*), mely terminológia tartalma lépésről lépésre kristályosodott ki. Az egyházjog a szerzeteket és kongregációkat jogképességgel ruházta fel, amelyet már a *Codex Theodosiani* is elismert.<sup>21</sup> A középkori szerzetesi mozgalom fellendülésében is nagy szerepe volt a római jogi hagyománynak azáltal, hogy a személyegyesülések szabályozásával lehetővé tette a világtól való elkülönülés intézményes formában való megjelenését.<sup>22</sup> Az akkoriban személyegyesülésnek számító kolostorok magánjogi képességének kifejlődése lassú folyamat volt, amelyet az tett lehetővé, hogy ezen intézményeknek önálló vagyonuk és szerzőképességük volt. A vagyon azonban az egyházá volt, így felette rendelkezési joggal a közösség elöljárója bírt. Az érett középkorban (XI–XVI. század) különösen jellemző egyházi és állami jog közötti *recipiatio* főként a vagyoni kérdéseket illetően mutatkozott meg, azonban már ekkor is probléma volt, hogy a világi jog sokszor nem követte a kánonjogi fogalmakat. Különösen a szerzetesjog területén okozott ez problémát.<sup>23</sup> A szerzetesrendek ebben az időben erkölcsi jogszemélyiséggel (*persona moralis*) bírtak és szabályzatuk, alkotmányuk keretei között működtek. Mint testületeknek – hacsak a törvény által nem tiltott számukra, mint például a koldulórendeknek – vagyonszerzési és birtokjoguk volt.<sup>24</sup> A férfi szerzetesek belső fegyelem (*disciplina*) tekintetében a rendfőnökök alatt álltak, de a lelkipásztorság gyakorlatát a megyéspüspök felügyelte, szemben az apácazárdákkal, amelyek teljesen a megyéspüspök joghatósága alatt álltak.<sup>25</sup>

A szerzetesrendekbe a belépők *ünnepélyes fogadalmat* tettek, amelynek joghatása a vagyonszerzési és birtoklási jog elvesztése, illetve a házassági akadály ténye. Ezzel szemben a vallásos társulatokban tett *egyszerű fogadalom* csupán tiltó házassági akadályt képezett.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> FÖLDI A.–HAMZA G., *A római jog története és intéstitúciói*, Budapest 1996<sup>6</sup>, 3–6. SCHANDA B., *Magyar állami egyházjog* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitas Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/4), Budapest 2003, 67–79.

<sup>21</sup> SZUROMI, Sz. A., *The Character of Juridical Personality of Monastery as a Community of Persons up to the 13<sup>th</sup> Century*, in *Folia Theologica* 11 (2000), 101–110, különösen 101–102.

<sup>22</sup> VÖ. SZUROMI Sz. A., *A püspöki joghatóság és a szerzetesi közösségek a VI. századig*, in *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése* (szerk. Kránitz, M.), Budapest 2002, 229–242, különösen 241. FÖLDI A.–HAMZA G., *A római jog története*, 103–112.

<sup>23</sup> NOTTER A., *A szerzetesi professio*, 61.

<sup>24</sup> VÖ. *Decretum de regularibus et monialibus, Caput III.* in *Concilium Tridentinum*, Sessio XXV (4 dec. 1563), in COD 753.

<sup>25</sup> VÖ. *Decretum secundum: super lectione et praedicatione*, in *Concilium Tridentinum*, Sessio V (17 iun. 1546), in COD 644; *Decretum de reformatione* in *Concilium Tridentinum*, Sessio XXI (17 sept. 1562) in COD 716.

<sup>26</sup> VIII. Kelemen pápa (1592–1605) 1594. június 19-én kelt apostoli konstitúciójával (*Religiosae congregationes*) különrendelkezett a szerzetesrendek státusáról és az *exemptió*ból fakadó függetlenségükről. Az ő nevéhez fűződik az első, társulatokra vonatkozó, 1604. december 7-én kelt egyetemes törvény megalkotása is. Lásd *Cons. Quaecumque* (7 Dec. 1604), in *Codicis Iuris Canonici Fontes* (ed. Gasparri, P.–Serédi, J.), I. Roma 1921, 366–370; vö. S. C. INDULG. *Decr. Urbis et Orbis* (8. ian. 1861), in *Codicis Iuris* (ed. Gasparri, P.–Serédi, J.), VII. Roma 1921, 635–636.



Az egyszerű fogadalmas kongregációkban a tagok birtoklási, vagyonszerzési joga és öröklési képessége megmaradt, de birtokhasználati jogukat és rendelkezési jogukat nem gyakorolhatták addig, amíg a társulat tagjai voltak (pl. angolkisasszonyok, irgalmas szüzek, iskolanővérek).<sup>27</sup>

A szerzetesrendekhez aggregált harmadrendek lehettek kongregációkban élő terciáriusok/terciáriák, illetve világi harmadrendiek. Tagjaik szintén tettek egyszerű fogadalmat, amely azonban nem szerzetesi *professio* volt, így birtokhasználati és rendelkezési joguk nem esett korlátozás alá. Az első- vagy másodrendű szerzetekkel való lelki közösség révén ugyanakkor részesültek azokban a kegyelmekben és búcsúban, amit azok nem „*communicatio privilegiorum*” alapján szereztek és nevüket, ruhájukat, valamint *constitutio*-jukat is tőlük kapták.<sup>28</sup>

A világi harmadrendbe való felvétel kérdésében a megyéspüspököknek volt kompetenciája. Ő ítélte meg, hogy a belépéshez szükséges feltételekkel az új tag rendelkezik-e. A habitus vagy a szerzetesrend jelvényének viselése tekintetében a szerzet adott engedélyt, azonban erre csak akkor volt módja, ha az Apostoli Szentszéktől privilegiumban részesült.<sup>29</sup>

## 2. Jogi szabályozás a CIC (1917) idején

A CIC (1917) személyekről szóló II. rész bevezető kánonjaiban a jogalkotó még az erkölcsi személy (*persona moralis*) fogalmát használja és testületi (*personae morales collegiales*), illetve intézeti erkölcsi személyek (*personae morales non collegiales*) között különböztet.<sup>30</sup> A kódex szabályozása alapján a szerzetek lehettek kongregációk, valamint rendek, amelybe a belépni kívánók egyszerű, illetve ünnepélyes fogadalmának joghatásai között lényeges eltérés volt (CIC [1917] Can. 492).<sup>31</sup>

A világi harmadrendeket a jogalkotó az egyesületi jog keretében szabályozta. A XVII. fejezet 686–687. kánonjai értelmében az egyház csak az egyházi felsőbbség által alapított vagy jóváhagyott egyesületeket ismerte el és az egyesület jogi személyiséget csak akkor nyert, ha alapító oklevéllel rendelkezett. Az alapításhoz, illetve jóváhagyáshoz szükséges alapvető feltételek az alábbiak voltak: az egyház lényegével összhangban álló célkitűzés és feladatok (CIC [1917] Can. 685); a tagok lelki tökéletessége (*perfectio vitae christiane*); jámbor cselekedetek és felebaráti szeretet gyakorlása (*opera pietatis et charitatis*); nyilvános iszentisztelet ápolása (*incrementa publici cultus*); az egyesületi jog szabályainak megfelelő szabályzat (CIC [1917] Can. 689); legalább három hívő tag (CIC [1917] Can. 100 – ° 2). Bánk József az egyesületek két formáját különböztette meg: 1. egyházi egyesület (*associatio*

<sup>27</sup> CSIKY G., *Az egyházjog tankönyve* III., 194–209. HORVÁTH J., *A szerzetesrendek exemptiója*, 73–82.

<sup>28</sup> S. C. INDULG. ET RELIQ. (28 aug. 1903): Sanctitas Sua Patrum Cardinalium responsum approbavit et confirmavit, decrevitque: primo, ut Instituta Tertiariorum in communitate viventum et vota simplicia emittentium, dummodo ordinibus, a quibus nomen et habitum mutantur, legitime sint aggregata, participant omnes Indulgentias a Romanis Pontificibus primis et secundis Ordinibus directe tantum concessas; secundo, ut eorumdem ecclesiae eisdem indulgentiis gaudent, quibus ecclesiae respectivi primi et secundi Ordinis fruuntur; tertio, ut aliae Indulgentiae huiusmodi Tertiariorum antea concessa in posterum solis Tertiariorum in saeculo viventibus sunt proprie.

<sup>29</sup> KAZALY I., *A katolikus egyházjogtan kézikönyve*, 346.

<sup>30</sup> CIC (1917) Can. 99; vö. *La persona morale nel Codice del 1917*, in LOMBARDIA, P., *Lezioni di diritto canonico*, Milano 1984, 185–187.

<sup>31</sup> Vö. SCHERMANN E., *Szerzetesjog*, Pannonhalma 1927, 45–57. NOTTER A., *A szerzetesi professio*, 281–285. BODA L., *Erkölcsteológia* III., Budapest 1980, 45–47. CSERPES J.–SZEMÉLYI J., *Egyházjog* II., Nyíregyháza 179–181.

*pia ecclesiastica*), amely létrejöhetett az Egyház erigálásával (*per formale erectionis decretum*) és egyúttal jogi személyiséggé nyilvánításával (CIC [1917] Can. 102) vagy jóváhagyással (*per approbationem*), amely jogi személyiséget nem adott, de bizonyos lelki kezdeményekre jogosított (CIC [1917] Can. 686 – ° 1); 2. világi egyesület (*associatio laica seu non ecclesiastica*).<sup>32</sup> Az általános kánoni szabályok értelmében minden assotiatio a püspök joghatósága és felügyelete alatt állt, kivéve azokat, amelyeket apostoli privilégium alapján exempt szerzetesek alapítottak. Őket a püspök a belső fegyelem terén és spirituális kérdésekben nem vizitálhatta (CIC [1917] Can. 690). Az egyesületeknek a vagyonekezelésükről évente be kellett számolniuk a püspöknek (CIC [1917] Can. 691).

A katolikusokat, notórius cenzúrába esőket, továbbá nyilvános bűnösöket érvényesen nem vehettek fel, és ha a már belépett tag később került ebbe a helyzetbe, előzetes figyelmeztetés után kizárták őket (CIC [1917] Can. 693 – ° 1; Can. 696 – ° 2). A tagsági jogok tekintetében bár a kódex kifejezetten nem mondta ki, a jogtudósok műveiből azonban kitűnik, hogy a tagok az egyesületekbe fogadalom nélkül kötelezték el magukat és nem éltek közös életet. Ezzel szemben az egyházi egyesületekhez tartozó terciáriusok tagsági felvételét ruhafeladás (skapuláré vagy *corda*) előzte meg, amelyet az alapszabályok értelmében noviciátus, majd fogadalomtétel követett.

A harmadrendiek – tekintettel arra, hogy fogadalmuk nem szerzetesi *professio* volt – jogaik gyakorlásában nem korlátozottak és mindazon személyhez fűződő jogokat élvezték, amelyek általában megillettek minden embert. A tagok különleges kedvezményben részesültek (*absolutio generalis*), a teljes búcsú elnyeréséhez azonban skapuláré vagy érem viselése volt szükséges.<sup>33</sup> Maga a világi harmadrend – szemben az alapszervvel, illetve szerzetesrenddel – nem volt jogi személy, azonban a testületi és általános egyesületi jogokat természetesen gyakorolhatta (szavazás, választás, szervezet, alapszabályzat, taggyűlés stb.).

### 3. A társulások és világi harmadrendek jogi helyzete a hatályos Egyházi törvénykönyvben

A hatályos *Egyházi törvénykönyv* a korábbi kódexhez képest már külön fejezetet szentel a jogi személyeknek és a *persona moralis* kifejezést a *persona iuridica* váltja fel. Erkölcsi személy jellegével rendelkezik a 113. kánonban foglaltak szerint a katolikus egyház és az Apostoli Szentszék. A kommentátorok szerint ez azonban nem taxatív felsorolás, hiszen az erkölcsi személyiség isteni rendelésen alapul és így például a püspökök testülete is annak tekinthető.<sup>34</sup> A jogi személyek felosztása is változott a korábbi szabályozáshoz képest. A testületi és nem testületi erkölcsi személy helyett a mai kategorizálás szerint a *persona iuridica* lehet: a) személyegyesülés (*universitas personarum*), amely lehet testületi vagy nem testületi, illetve b) dologegyesülés (*universitas rerum*). Ezen túlmenően az egyházban betöltött szerepük alapján a jogi személy lehet *persona iuridica publica* vagy *persona iuridica privata* (CIC 116. kán. 1.).

A hatályos jog szerint a személy- vagy dologegyüttesek a jogi személyiséget csak akkor kapják meg, ha az illetékes hatóság közigazgatási intézkedés keretében nemcsak megalapítja a vonatkozó, jogi személyiségért folyamodó intézményt, hanem egyidejűleg a sza-

<sup>32</sup> BANK J., *Kánoni jog I.*, 443–446.

<sup>33</sup> Uo. 443, 447.

<sup>34</sup> *Código de Derecho Canónico*, 88. vö. CIC Cann. 330, 336.

bályzatát is elfogadja (CIC 117. kán.).<sup>35</sup> A jogi személyiség alapvető ismérvei: megtalálható valamely anyagi elem (személyek vagy dolgok együttese);<sup>36</sup> az egyház küldetésének megfelelő és az egyéni érdekeken túllépő cél (apostolkodás, irgalmasság, szeretetcselekedetek, stb. (CIC 114. kán.); kötelező jogi elem (illetékes hatóság által történő engedélyezés vagy „*ipso iure*” elismerés).<sup>37</sup>

A jogi személyiség elnyerése a jogban arra való képességet jelent, hogy valaki vagy valami köteleességek és jogok alanya lehessen. Cselekvése nem csupán az őt hivatalosan képviselni jogosult természetes személy által történhet, hanem a tagjai által is. Így, ha a tagok a jogcselekményekben való részvétel során például döntéshozatali jelleggel vesznek részt – vagyis testületi jogi személyek –, akkor számos tevékenységük testületi úton történik (választás, egyéb ügyletek, mindenkit egyénileg érintő ügy).<sup>38</sup> A testületi cselekvés ezen szabályai azonban megfigyelhetők az ún. jogi személyiséggel fel nem ruházott testületek ügyleteiben is, amelyeknek a szabályzatai tartalmazzák az erre vonatkozó részletes rendet.<sup>39</sup>

A CIC 634. kánonja alapján a szerzetes intézmények, a tartományok és a házak „*ipso iure*” jogi személyek. A hivatkozott kánon részletesen kifejti ezen jogképesség tartalmát, amely szerint: képesek anyagi javak szerzésére, birtoklására, kezelésére és elidegenítésére; ezeket a képességeket szabályzat kizárhatja vagy korlátozhatja; általános kritérium a szegénységi fogadalommal ellentétes jogcselekmények tiltása.

Leszögezhető tehát, hogy míg a szerzetes intézmények, tartományok és házak egyértelműen jogi személyek, addig a világi harmadrendek tekintetében a jogtudomány álláspontja már nem ilyen egységes. Ennek oka Benedetto Lino OFS szerint abban keresendő, hogy a harmadrendek jogi szabályozása a kódexben a társulásokra vonatkozó közös szabályok között nyert elhelyezést, így valójában egy speciális társulási formát képez, hiszen nincs kifejezetten besorolva sem a hivatalos, sem a magántársulások közé. Egyesek szerint a hatályos CIC nem határozza meg konkrétan a harmadrendek természetét, míg mások azt a következtetést vonják le, hogy implicite hivatalos személyeknek tekinthetők.<sup>40</sup> Ezen kategorizálás tisztázása azért fontos, mert a 313. kánon értelmében a hivatalos társulások az illetékes egyházi hatóság alapító határozatával egyben jogi személyiséget is nyernek. Ezzel szemben a magántársulások csak akkor lesznek jogi személyek, ha a megalapításukat követően az illetékes egyházi hatóság a szabályzatukat jóváhagyta és ezt a jogi státust formális határozatával kifejezetten megadja számukra (CIC 322. kán.).<sup>41</sup> A törvény értelmében tehát ez utóbbi társulások lehetnek magán jogi személyek, illetve jogi személyiség nélküli jogalanyok. A jogi személyé nem vált társulások a 310. kánon alapján nem lehetnek kötelezettségek és jogok alanyai, a taggá váló krisztushívők azonban közösen vállalhatnak kötelezettségeket, rendelkezhetnek szerzési és birtoklási joggal, amelyet képviselő útján gyakorolhatnak.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> *Codice di Diritto Canonico Commentato*, 510–511.

<sup>36</sup> Személyegyesülés esetén legalább három főből kell állnia, vö. CIC Can. 115 § 2.

<sup>37</sup> ERDŐ P., *Egyházjog*, 140.

<sup>38</sup> ERDŐ P., *Egyházjog*, 140–149.

<sup>39</sup> URRUTIA, F. J., *De nominis generalibus*, Roma 1983. 79; vö. *Persona morale e persona giuridica nel Codice del 1983*, in LOMBARDIA, P., *Lezioni di diritto canonico*, 187–193.

<sup>40</sup> LINO, B., *A ferences világi rend természete*, in *Forma Minorum* 42 (2007), 2–15, különösen 7–10; vö. NAVARRO, L., *Diritto di Associazione e Associazioni di Fedele*, Milano 1991, 192–193.

<sup>41</sup> Vö. CIC Can. 116 § 2; CIC Can. 299 § 3.

<sup>42</sup> NAVARRO, L., *Typical forms of the association of the faithful*, in *Philippine Canonical Forum* 5 (2003), 102–107.

A hivatalos jogi személyiséggel rendelkező *hivatalos társulások*, illetve a magán jogi személyiséggel rendelkező *magántársulások* ezen elismerési eljáráson túl – többek között – még abban is különböznek, hogy amíg az előbbieket a küldetésüket az egyház nevében teljesítik, addig az utóbbiak a feladatukat saját nevükben végzik. Mindezek alapján azt az álláspontot képviseljük, hogy a világi harmadrendek lehetnek hivatalos és magántársulások egyaránt, és ez utóbbiak attól függően rendelkeznek jogi személyiséggel, hogy az illetékes egyházi hatóság formális határozatával megadta-e számukra ezt a státust.

#### 4. A fogadalomtétel következményei a világi jogban

Fontos megemlíteni, hogy különösen a vagyonjog tekintetében érvényesülnie kell annak, hogy a rendelkezések és tett jognyilatkozatok mindig igazodjanak a polgári törvényekhez. Ellenkező esetben a jogügylet civiljogi értelemben semmis (*negotium nullum*).<sup>43</sup> Kánonjogi értelemben pedig a fogadalommal ellentétes cselekedetek érvénytelenek.<sup>44</sup> Mindezeknek a tisztázását azért tartjuk fontosnak, mert a gyakorlatban a fogadalom, illetve következményeinek a jogi megítélése közel sem mutat ilyen egyszerű képet.

Meggyőző az az érvelés, hogy a fogadalomtétel által civiljogi értelemben – legyen az örök vagy ideiglenes fogadalom – ún. *naturalis obligatio* keletkezik, azaz világi bíróság által vagy más civiljogi úton ki nem kényszeríthető, olyan természetes kötelem, amely csupán erkölcsileg kötelez, mégis vissza nem követelhető.<sup>45</sup> A kötelem, illetve az általa keletkezett tulajdonjog tárgya szerint a tulajdonát ruházás joghatásának megítélése az állam részéről természetesen eltérő lehet.<sup>46</sup> Ezzel szemben a világi harmadrendiek egyszerű fogadalma még kevésbé fejt ki magánjogi értelemben vett joghatásokat, hiszen tartalmát tekintve valójában egy olyan ígéret, amely nem érinti sem a szerzőképességet, sem pedig a jognyilatkozat-tételi képességet. Ezáltal a terciárius és a világi harmadrend közötti kapcsolat megítélésének kérdésében a legkevésbé merülhet fel konfliktus a világi jog, illetve kánonjog között. Problémát tulajdonképpen csak a hétköznapi gyakorlatban tapasztalhatunk, amely abból adódik, hogy az egyes szabályzatok a harmadrendiek ígéretét is ugyanazzal a fogadalom kifejezéssel illetik, mint a valódi, szerzetesek által tett *votumot*.

Míg a szerzetes az örök fogadalom révén önként és szabadon határoz az őt egyébként megillető jogok gyakorlásának korlátozásáról – így a szegénységi fogadalom által a szerzőképességről és birtoklási jogról, az engedelmességi fogadalom során a jognyilatkozat tételi képességről –, addig a terciáriusok egyszerű fogadalma a jogcselekmények hatását egyáltalán nem érinti. Ebből következően az állami jog a modern korban is általában csak a szerzetesi örök fogadalomhoz fűz polgári jogkövetkezményeket, a harmadrendiek fogadalma magánjogi értelemben irreleváns. A jogtechnikai megoldások természetesen

<sup>43</sup> Lásd CIC Can. 1290 és CIC (1917) Can. 1529. vö. Ptk. 8. § (3), 11. § (3), 12/C. § (1), 15/A. § (1), 17. § (2), 75. § (3), 200. § (2); vö. FÖLDI A.–HAMZA G., *A római jog története*, 386–399. LÁBADY T., *A magyar magánjog (polgári jog) általános része* (Dialog Campus Szakkönyvek), Budapest–Pécs 2002<sup>1</sup>, 299–300.

<sup>44</sup> LANCZKOWSKI J., *A szerzetesség kislexikona*, 184–185.

<sup>45</sup> FERENCZY R.–SZUROMI Sz. A., *Mennyiben érinti kánonjogi, illetve polgári jogi szempontból*, 77–84. FERENCZY, R.–SZUROMI, Sz. A., *Quanto incidono sulla capacità giuridica e su Quella di agire della persona fisica i voti emessi negli istituti religiosi* in *Commentarium pro religiosi et missionaris* 83 (2002), 191–208.

<sup>46</sup> SZUROMI Sz. A., *A tulajdon és a birtok kérdése a szerzetes intézményekben*, in *Jogtudományi Közlöny* 56 (2001), 487–490.

függ az egyes országokban működő, állam és egyház viszonyát szabályozó modelltől. Az állami és egyházi jogrend közötti recipiált szabályok helyes értelmezése tehát sokszor csak mindkét jogrend, illetve jogtörténeti háttér ismeretében lehetséges.

### III. ÖSSZEGZÉS

A CIC (1917) szabályozásához képest a hatályos *Egyházi törvénykönyv* a társulásokra már egységes terminológiát használ (*consociatio*). Az általános szabályok szerint a krisztushívőknek – legyenek akár klerikusok, akár laikusok – alapvető joga a társulási szabadság (CIC 215. kán.). Ezen jog alapján alkothatnak különböző közösségeket, amelyek lehetnek hivatalos vagy magántársulások. A kánoni jogrendben azonban csak azok a társulások nyernek elismerést, amelyek a kódexben meghatározott célok valamelyikének megvalósítására alakulnak és az egyház természetfeletti küldetésével kapcsolatosak (CIC 298. kán.).

A harmadrendek olyan társulások, amelyek nem tartoznak a megszentelt élet intézményeihez, azonban valamely szerzetes intézmény mellett és szellemében alakulnak meg. A világi terciáriusok, illetve terciáriák pedig – szemben a közösségi életet élő, de szintén nem a megszentelt élet intézményeihez tartozó apostoli élet társaságainak tagjaival – a világban élve törekcsenek a tökéletesebb életre és élnek apostoli életet (CIC 303. kán.). Ennek értelmében harmadrend kialakulhat mind a férfi (régii terminus szerint első), mind pedig a női (régii második) szerzetesrend mellett, illetve az is előfordult, hogy a harmadrendből vált ki később egy második rend (például Szervita Nővérek). Ennél jóval gyakoribb formula azonban, hogy a világi harmadrend tagjai alakítottak ki maguk közül egy kötöttebb életet élő közösséget, akik a világi rend szabályzatát betartva, de a *vita communist* megvalósítva teljesítik küldetésüket (reguláris harmadrendek). A krisztushívők társulási jog szerinti tagozódását így az alábbiak szerint összegezhethetjük: 1. Megszentelt élet intézményéhez tartozók: a) szerzetes intézmények (férfi szerzetesrendek [pl. Kisebb Testvérek Rendje, Szervita Rend], női szerzetesrendek [pl. Klarissza Rend, Congregatio Jesu]); b) világi intézmények (pl. Egyházközségi Nővérek Társasága, Vinculum Caritatis Közösség). 2. Nem konsekrált életet élők: a) az apostoli élet társaságai (pl. Úti Boldogasszony Társasága, Missziótársaság); b) Krisztus-hívők társulásai (magántársulás [pl. bencés nővérek, Premontrei Harmadrend], hivatalos társulás [pl. Világban Élő Kármeliták, Ferences Világi Rend]).

A jogi státusz tekintetében elmondható, hogy a világi harmadrendek jogi természete a hatályos törvénykönyv egyetlen kánonja (CIC 303. kán.) alapján egyértelműen nem határozható meg, valójában sajátos társulásnak tekinthetők. A szövegösszefüggés értelmében és a jelenlegi gyakorlatot figyelembe véve megállapítható, hogy lehetnek hivatalos vagy magántársulások egyaránt. Jogi személyiséggel ez utóbbiak attól függően rendelkeznek, hogy az illetékes egyházi hatóság formális határozatával megadta-e számukra ezt a státust vagy nem. Fentiek értelmében a világi terciáriusok vagy terciáriák jogi helyzete is lényegesen más, mint a megszentelt élet intézményeinek tagjai vagy az apostoli élet társaságaihoz tartozók állapota, amelyet minden esetben az a kötelék határoz meg, amit *professio* keretében a taggá válni szándékozó személy ünnepélyesen vagy egyszerű formában tesz le. A *professio* természete tehát eltérő lehet attól függően, hogy a fogadalomtevő ezen cselekménye keretében mire, hogyan és hol tesz ígéretet. A *professio religiosa* által a tagok Isten és a szerzetesrend irányában egyaránt elköteleződnek és nyilvánosan vállalják magukra a három evangéliumi tanács követését. Ezt a fogadalmat (*votum publicum*) Isten nevében az egyház, illetve törvényes előjárója fogadja el. Ezzel szemben, ha nincs jelen olyan

illetékes hatóság, amely a fogadalmat elfogadhatná, vagy azt nem a törvényes előjáró fogadta, csupán magánfogadalomról beszélhetünk (*votum privatum*).

A nyilvános és egyszerű fogadalom közötti különbség a hatályos jogban joghatását tekintve irreleváns, jelentősége valójában a CIC (1917) idején volt, amikor is a kongregációban élők egyszerű fogadalomtételel vállalt kötelezettségei és jogai egészen mások voltak, mint a szerzetesi fogadalomtétel következményei.<sup>47</sup> A világi harmadrendben terciáriusok által tett fogadalom csak a nevében mutat azonosságot a fogadalmakkal és igen tág értelemben tekinthető *professiónak*. Joghatását tekintve valójában egy ígéret arra, hogy a belépett tag a harmadik rend szabályzatát betartva, a társulat céljait szem előtt tartva, saját életállapotában és a világban igyekszik apostoli életet élni.

A történelem során folyamatosan változott a *professio* megítélése, amely nemcsak időben, hanem területi szempontból is nyomon követhető. Míg a középkorban úgy értelmezték, hogy a szerzetes ezzel meghalt a világ számára, addig a modern kor jogi kultúrája inkább a joglemondást, helyesebben valamely személyhez kötődő jog gyakorlásának az önként és szabad akaratból történő korlátozását látja benne.<sup>48</sup> A világi harmadrendekben tett fogadalomtételnek, mint azt fentebb bemutattuk, nincs civiljogi hatása, illetve jogkövetkezménye, hiszen az egyházjogi terminológia szerint sem tekinthető valódi *professiónak*, mivel a terciárius tag az ígéretet a szabályzat megtartására és a regula szerinti életmódra teszi.

<sup>47</sup> Az egyetlen joghatás, amely ma még érvényes, hogy az egyszerű fogadalmások házasságkötése tilos, de nem érvénytelen. Az 1088. kánon értelmében csak azok képtelenek a házasságra, akik szerzetes intézményben tettek nyilvános és örök fogadalmat. Ezek a feltételek konjunktívák, tehát amennyiben a fogadalomtétel nem szerzetes intézményben történt, illetve az nem nyilvános vagy nem örök, csak tilos a házasságkötés. Így például a világi intézményekben valamely szent köteléssel vállalt evangéliumi élet is csak tiltja a házasságkötést, de ez nem jelenti az így megkötött házasság érvénytelenségét.

<sup>48</sup> NOTTER A., *A szerzetesi professio*, 135. és 144. FERENCZY R.–SZUROMI SZ. A., *Mennyiben érinti kánonjogi, illetve polgári jogi szempontból*, 80; vö. NOTTER A., *A szerzetesi szegénység jogi tartalma*, 457–459.

## Imago Dei

Nüsszai Szent Gergely az ember teremtéséről  
és természetéről

A Ter 1,26–27 exegézise nemcsak szentháromságtani, hanem antropológiai<sup>1</sup> szempontból is jelentős volt az egyházatyák korában. A *Septuaginta* szövege a következő:

καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων ἐρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς.<sup>2</sup>

Az *ember teremtéséről* című művében<sup>3</sup> a Ter 1,26–27 alapján Nüsszai Gergely<sup>4</sup> az emberrel kapcsolatban két teremtésről<sup>5</sup> beszél:

...kutatásunk irányuljon a tárgyra: az isteni természet boldog, az emberi természet pedig nyomorúságos; hogyan mondja őket mégis hasonlóknak a Szentírás? Gondosan meg kell vizsgálni tehát a kifejezéseket. Azt találjuk ugyanis, hogy más az, ami

<sup>1</sup> Többen Nüsszai Gergelyt tartják a keresztény antropológia megteremtőjének, elsősorban *De officio hominis* című műve miatt; lásd például: TELFER, W., *The Birth of Christian Anthropology*, in *Journal of Theological Studies* n. s. 1962), 347–54.

<sup>2</sup> *Septuaginta* (szerk. Rahlfs, A.), Stuttgart 1979, Vol. I, 2. A Ter 1,26–27. héber szövegének exegézisével kapcsolatban lásd: RÓZSA H., *A Genesis könyve I., A bibliai őstörténet (Gen 1–11)*, Budapest 2011<sup>2</sup>, 101–7.

<sup>3</sup> Nüsszai Gergely műveinek kronológiájáról lásd: DANIELOU, J., *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, in *Studia Patristica* 7 (szerk. Cross, F. L.), Berlin 1966, 159–69.

<sup>4</sup> Nüsszai Gergely munkássága, filozófiai és misztikus jellegű írásai számos XX. századi jeles teológus érdeklődését keltették fel. A nevezetes művek közül megemlíthetjük: BALTHASAR, H. V., *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942; DANIELOU, J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970. A közelmúlt patrológiai irodalmából kiemelhetjük: MEREDITH, A., *The Cappadocians* (Outstanding Christian Thinkers Series), London 1995; UŐ, *Gregory of Nyssa* (The Early Church Fathers), London–New York 1999. Az utóbbi monográfia különböző teológiai, filozófiai és lelkeségi témákhoz kapcsolódó műveiből vett szövegeket elemez.

<sup>5</sup> Philón is különbséget tesz az ideális ember és az élet leheletében részesülő ember között. A Ter 2,7-et értelmezve a *De officio mundi* 134-ben ezt írja Mózesről: „a legnyilvánvalóbban azt állítja, hogy óriási különbség van a most megformált és a korábban Isten képére teremtetett ember között. A megformált ember ugyanis érzéki, hisz azonnal részesült a minőségéből, testből és lélekből áll, férfi vagy nő, halandó természet. Az viszont, amelyik Isten képére lett, egy idea, nem vagy pecsét, szellemi, testetlen, sem nem hím, sem nem nő, pusztulhatatlan természetű.” Lásd Philón: *Mózes a világ teremtéséről* (ford. Somos R.), in *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény* (Historia philosophiae) (szerk. uő), Budapest 2005, 292–337, 326.

képmásként jött létre, s más az, amely jelenleg nyomorúságos állapotában megmutatkozik. „Megalkotta Isten az embert, Isten képmására alkotta őt” (Ter 1,27) – mondja. A képmásként létrejött teremtésének ezzel vége van. Ezután folytatja a teremtés elbeszélését, és ezt mondja: „Férfinak és nőnek teremtette őket”. Gondolom, mindenki tudja, hogy az ősképre ez nem vonatkozik. Hiszen Krisztus Jézusban „nincs férfi és nő” (Gal 3,28) – ahogy az apostol tanítja. Mégis, a tanítás úgy szól, hogy az ember erre a két nemre oszlik. Természetünk felépítése tehát kettős, egyrészt az isteni természethez hasonló, másrészt pedig e megkülönböztetés értelmében megosztott. Hiszen a szövegösszefüggés alapján a Szentírás valami ilyenre céloz, amikor először azt mondja: „Megalkotta Isten az embert, Isten képére alkotta őt”, majd a mondottakhoz hozzáteszi: „Férfinak és nőnek alkotta őket”, ami pedig már idegen mindattól, amit Istennel kapcsolatban gondolunk. Úgy gondolom, a sugalmazott Írás a mondottakkal valami nagy és fenséges tanítást hagyományoz ránk. A tanítás pedig ez: az ember két egymással szembenálló véglet között foglal helyet, az isteni és testetlen természet, valamint az értelmetlen és állati élet között. Az összetett emberi természetben ugyanis mindkettő felfedezhető: az isteniből származik az értelmes és gondolkodó rész, melynek nincs köze férfi és nő különbségéhez, az állati természetből való viszont a testalkat, a férfinak és nőnek megfelelő felépítés. Mindkettő feltétlenül megvan mindenkiben, aki az emberi élet részese. Elsőbbsége van azonban a szellemi természetnek, amint ezt az ember teremtésének sorrendjéből megtudjuk; az állati természettel való rokonság és közösség csak utólag jött létre.<sup>6</sup>

Az első teremtés során tehát „képére és hasonlatosságára” teremtette Isten az embert.<sup>7</sup> A „férfinak és nőnek teremtette” kijelentés Gergely szerint tehát arra utal, hogy külön mozzanatról, egy második teremtésről van szó, hiszen Isten a nemiség<sup>8</sup> kategóriája feletti és teljesen szellemi létező. A *Genézis* állítása tehát, hogy „férfinak és nőnek teremtette”

<sup>6</sup> Az ember teremtéséről (ford. Vanyó L.), in *Az isteni és az emberi természetéről* I. (szerk. Vidrányi K.), *Görög egyházatyák*, Budapest 1994, 169–262, 210–1; a patrisztikus kor antropológiájával is foglalkozik Frenyó Zoltán bevezetője: 9–76.

<sup>7</sup> A Nüsszai Szent Gergely antropológiájáról érkező magyar nyelvű szakirodalom is jelentősen gazdagodott az utóbbi években; lásd: TÓTH J., *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* (Catena monográfiák, 8), Budapest 2006; VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája* (Litteratura Patristica, 3), Budapest 2010. Gergely műveinek legfontosabb magyar kiadásai: *A kappadókiai atyák* (Nagy Szent Baszileiosz, *Názianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhosz* (ÓI 6, szerk. Vanyó L.), Budapest 1983; *Nüsszai Szent Gergely művei* (ÓI 18, szerk. uó), Budapest 2002.

<sup>8</sup> Az ember nemek szerinti megosztottságával kapcsolatban érdekességként idézzük fel Platón *Lakoma* című dialógusának ezt a részletét: „...eredeti természetünk szerint teljes egészek voltunk (τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον, ὅτι ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν ἦν αὐτῆ καὶ ἡμεν ὅλοι) s a teljesség vágyát és keresését hívjuk Erósznak. Mert azelőtt, mint mondtam, egyek voltunk; később azonban véteink miatt kétfelé szórt bennünket az isten (καὶ πρὸ τοῦ, ὡσπερ λέγω, ἐν ἡμεν, νοῦι δὲ διὰ τὴν ἀδικίαν διωκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ), mint a lakedaimóniak az arkadiaiakat.”; lásd Platón: *A lakoma* (ford. Telegdi Zs.), in *Platón összes művei* (szerk. Falus R.), Vol. I., Budapest 1984, 973. A görögül idézett részek forrása: *Platonis opera* (szerk. Burnet, I.), Tomus II, Oxford 1984, 179. Anthony Meredith is figyelmeztet erre a részleges párhuzamra: mind *A lakoma* 189C és következőkben, mind pedig a *De hominis opificio* 16. fejezetében az emberi nem kezdetben asexuális létezőként jelenik meg. Platón művében a szexuális differenciálódás egyértelműen a bűn következménye, Gergelynél azonban az Isten által előre látott emberi bukás miatt bekövetkező, a jóságos isteni gondviselés által hozott döntés folyománya: lásd: MEREDITH, A., *Gregory of Nyssa* (The Early Church Fathers), London–New York 1999, 85. A platonizmus és az egyházatyák kapcsolatáról lásd: ARNOU, R., *Platonisme des Pères*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Fascicules CVIII–CIX (Paris 1934), cols. 2258–392. A *De opificio hominis* 16. fejezetével a platóni realizmus és az egyház szótérológiai tanításának esetleges összefüggésével (Harnack vetette fel) kapcsolatban foglalkozik Arnou. Ő úgy látja, hogy Gergely egyáltalán nem az egyház hivatalos tanításaként, hanem saját exegetikai próbálkozásaként mutatja be megoldási kísérle-



Isten az embert, Gergely szerint ellene mond a „képére és hasonlatosságára” kifejezésnek. A második teremtés tehát nem a bukás következménye, hanem azért döntött így Isten, mert előre látta az ember bukását. Gergely úgy tartja, hogy az emberiség a végső állapotban egy bizonyos, meghatározott számú embert foglal majd magába. Ha nem következett volna be az ember bukása, akkor ezt az előre meghatározott számot úgy érte volna el az emberiség, hogy az angyalokhoz hasonló módon gyarapodott volna létszáma. Isten azonban – előre tudva, hogy az ember el fog bukni, és ezért elveszíti angyali létmódját – úgy döntött, hogy a második teremtés során férfinak és nőnek teremti az embert. Bűnös állapotában ugyanis az emberiség nem tudta volna elérni az előre megszabott teljes létszámát, Isten gondviselése azonban ily módon biztosította gyarapodását, amely szükséges ennek a meghatározott teljességnek, *plérómának* eléréséhez.<sup>9</sup>

A második teremtés – amely nem időbeli értelemben, hanem logikailag követi az elsőt – Gergely szerint a szaporodás módja miatt az állatvilággal hozta rokonságba az embert. Az irracionális állati természettel ugyanakkor más módon is rokonságba kerül az ember, mégpedig szenvedélyei, vágyai révén, hiszen véleménye szerint ezek szintén nem tartozhatnak a „képére és hasonlatosságára” kifejezéssel jelzett isteni természethez. A nekem megléte és az emberben meglévő vágyak miatt csakis az első teremtéssel létrejött állapot tekinthető az emberiség tökéletes<sup>10</sup> állapotának. Ugyanakkor fontos felfigyelnünk a következőre: Gergely tagadja, hogy az első teremtés eredménye valamilyen testetlen emberi létező lenne. Vallja továbbá a testben való feltámadást<sup>11</sup> is, tehát azt kell feltételeznünk, hogy véleménye szerint a testben való lét önmagában még nem homályosítaná el az ember istenképiséget.<sup>12</sup>

Milyen értelemben tekinthető Isten képének az ember Nüsszai Szent Gergely szerint? A kérdésre adható választ elsősorban Roger Leys műve alapján összegzem.<sup>13</sup> Az első

tét (col. 2346–8). Jelenleg is gyakran idézett művek a platonizmus és Gergely teológiájának összefüggéseiről: CHERNISS, H. F., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, University of California Publications in Classical Philology, xi: 1930–3 (szerk. Allen, J. T.–Nutting, H. C.–Smith, H. R. W.), Berkeley, California, 1934, 1–92; IVÁNKA, E. V., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964 (Gergellyel terjedelmes fejezet foglalkozik: 149–85).

<sup>9</sup> A végidőbeli apokatastaszis problematikájáról lásd: DANIELOU, J., *L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse*, in *Recherches de Science Religieuse* 30/3 (1940), 328–47; SACHS, H. R., *Apocatastasis in Patristic Theology*, in *Theological Studies* 54 (1993), 617–40.

<sup>10</sup> A tökéletességről, illetve az Istenben meglévő tökéletességekből való részesedésről lásd: BALÁS, D. L., ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. *Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Studia Anselmiana, 55), Roma 1966. Balás szerint a részesedés platóni eszményét Gergely még Órigenésznél is kiterjedtebben alkalmazta, ugyanakkor az Órigenésznél fellelhető, szubordinacionizmusra hajló tendenciákat Atanáz és Vazul nyomán korrigálta. A részesedésről szóló tanításának hatása szinte felmérhetetlen, és a pontos összefüggések feltérképezése még várat magára. Egyértelmű, hogy jelentős hatást gyakorolt Pseudo-Dionüsziosz Areopagitészre, Maximus Confessorra, Szent Ambrusra, Jeromosra és Ágostonra, a középkori szerzők közül pedig Scotus Eriugenára; lásd BALÁS, D. L., i. m. 165–7. Gergelyt tekinthetjük az első gondolkodónak, aki – a hellén filozófiai hagyománytól eltérő módon – a végtelenséget Istenre vonatkozó pozitív jellegzetességnek tekinti; lásd: MÜHLENBERG, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 16), Göttingen 1966.

<sup>11</sup> A test feltámadásával kapcsolatban lásd: DENNIS, T. J., *Gregory and the Resurrection of the Body*, in *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa* (szerk. Spira, A.–Klock, C.), Cambridge, Mass., 1981, 55–80.

<sup>12</sup> LUDLOW, M., *Universal Salvation. Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2000, 46–7. Gergelynek az emberi természetéről vallott nézeteivel kapcsolatban lásd még: ZACHUBER, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical background and theological significance* (Supplements to Vigiliae Christianae, 46), Leiden 2000.

<sup>13</sup> LEYS, R., *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine* (Museum Lessianum, Section théologique, 49), Bruxelles–Paris 1951.

részben a kép dialektikus jellegét emeli ki a szerző: a kép olyan *effigies*, vagyis képmás, amely a transzcendens archetípust jeleníti meg, vagyis egyszerre kell érzékeltetnie a hasonlóságot és az eltérést a leképezett valósághoz képest. A kép ugyanakkor jel is, amelynek funkciója van: Isten üzenetét hordozza és jelenlétét érzékelteti. Az *αἴσθησις τῆς παρουσίας* kifejezés tömören foglalja össze Gergely meggyőződését, hogy a transzcendens jelenlét homályos ugyan, de közvetlen. A kép többféle módon kapcsolódik az archetípushoz: rokonságot mutat vele (*συγγενής*), Isten szemlélhető benne, vágyat, sőt szerelmet (*ἔρως*) kelt az abszolút Jó iránt. Végül pedig azt állapítja meg Leys, hogy valamilyen formában, éppen a szemlélődés eredményeképpen az archetípus jelenvalóvá válik a képben.<sup>14</sup>

Platóntól kezdve a képteológia számos területen talált alkalmazásra már korábban is, mégpedig elsősorban Philónnál. Leys szerint az atyák közül Nüsszai Gergely alkalmazza a legkiterjedtebben: a trinitológiában, a krisztológiában és – legeredetibb formában – az antropológiában. Sőt, antropológiája egyetlen mondatba sűrítendő össze: az ember Isten képe, hiszen Isten részesíti legfőbb tulajdonságaiból, ő ad neki életet, értelmet és bölcseséget.<sup>15</sup>

Leys számos olyan illeszkedési pontot keres, amelyekben Gergely szerint az istenképiség megjelenik mind egy-egy emberben, mind pedig az egyetemes emberi természetben. Az egyes ember teste önmagában nem ilyen: *ὅτι οὐκ ἔχομεν τὸ κατ' εἰκόνα ἐν μορφῇ σώματος* (*Ad verba...* 44, 261 C). A lélek azonban igen, és a lélek méltósága kigugárzik a testre is, amennyiben a test a lélek szolgája. Az ember testében éri el az anyag a létének legfelsőbb fokát, hiszen az ember éppen azért teremtett testből és lélekből álló lénynek, hogy benne mint mikrokozmoszban az anyagvilág hozzájuthasson a lélek javaihoz.<sup>16</sup>

Az ember királyi méltósága a teremtett világ felett szintén istenképiségének egyik eleme, amint ezt a *Teremtés könyvének* üzenete is világosan hirdeti. Szabad akarata ennek egyik fontos jellegzetessége. Ezt pedig a következő kifejezések is mutatják: *ἀδέσποτον ... αὐτεξούσιον ... αὐτοκρατορικῶς* (*De hom. op.*, 44, 136 B–D.). Az egyes ember tulajdonságai közül az istenképiség jellegzetes vonásai még az Isten és az embertársak iránt érzett szeretet, az ember halhatatlansága és lelkünk misztériumjellege.<sup>17</sup>

Az egyetemes emberi természet egészen sajátos értelemben képe Istennek. Ezt a gondolatot Gergely legeredetibb meglátásának tarthatjuk, amely számos művében jelenik meg, de leginkább éppen a *De hominis opificio*-ban. Leys e mű alapján mutatja be, hogy mit ért Gergely a *pléroma* kifejezésen. A *Genézis* először nem Ádám megteremtéséről beszél tehát, hanem az emberi nem teljességének megteremtéséről. Ennek az egyedi Isten-képmásnak a megteremtése pillanatszerű.<sup>18</sup> E sajátos gondolatnak az eredetét a legtöbb szerző a platonizmusban keresi, illetve Philón két művére is utalnak (*De opificio mundi*, I, 46, 12–47; *Legum Allegoriae* I, 93, 10 sköv.). Szóba jöhet Órigenész is mint a philóni hatás közvetítője (*Hom. I in Gen.* 13). Elképzelhető még a sztoikus *καθ' ὅλον* fogalom hatása is.

Leys azonban nem korábbi szerzők műveiben, inkább Gergely gondolatvilágán belül keres kapaszkodópontokat az értelmezéshez. Például a *Vita Moysis* 44, 301 A–B-ben

<sup>14</sup> Uo. 23–56.

<sup>15</sup> Uo. 59–63.

<sup>16</sup> Uo. 64–71.

<sup>17</sup> Uo. 71–8.

<sup>18</sup> A nem létből a létbe való pillanatszerű átmenetről, az embernek mint tökéletes Isten-képmásnak a teremtéséről az *In Canticum canticorum* 457.17-ben is ír Gergely; lásd MEREDITH, A., *Gregory of Nyssa*, London–New York 1999, 122.

és a *Quod non sint tres dii*, 45, 130 C–D-ben is egyértelműen leszögezi Gergely: egyedül Istenről állítható, hogy lehatárolatlan, ὄριστος. Gergely gondolatvilágában tehát nem képzelhető el, hogy lehatárolatlanul növekedő emberi nemet teremtett volna Isten, hiszen minden, ami rajta kívül létezik, csakis teljesen kész, befejezett, vagyis lehatárolt lehet. A *De hominis officio* 44, 185 C-ben ezt a gondolatot így foglalja össze:

Ahogy tehát az egyes embert meghatározza testének nagysága (τῷ τώσῳ), s mértékét anyagi valójának mennyisége (ἢ πηλικότης) adja meg, melyet a test felülete határol, ugyanúgy fogja át véleményem szerint a mindenség Istene előrelátó hatalmával mintegy egyetlen testben az emberiség hiánytalan teljességét, és éppen ezt tanítja a Szentírás, amikor azt mondja: és Isten megteremtette az embert, Isten képére teremtette őt.<sup>19</sup>

Az isteni képmás tehát nem az emberi természetnek egy részében nyilvánul meg, hanem egyenlő mértékben terjed ki az egész emberi nemre. Egyébként a többi teremtmény létrejötte is pillanatszerű volt, és minden egyszerre jött a létebe, mielőtt az egyes egyedek megjelentek volna. A pléróma fogalma tehát annak a szükségszerűségnek felel meg, hogy a lehatárolt létezők csakis teljesen meghatározott formában jelenhetnek meg Isten idő feletti teremtő aktusa következtében.<sup>20</sup>

A *Genézis* két teremtéstörténete lehetővé teszi Gergely számára, hogy a kettős teremtésről vallott nézeteit alátámassza és kifejtse. Az első bibliai elbeszélés arról szól tehát szerinte, hogy Isten az emberi nemet először mint saját képmását teremti meg, a második teremtéstörténet pedig Ádámnak és Évának, vagyis a két nemnek megteremtését írja le részletesebben. A két nemre való elkülönülés tehát szerinte nem tartozik az istenképiséghez, sőt töredékessé tette az emberi természetet. Ebből következik, hogy az istenképiség csak akkor állhat helyre, ha ez a töredékesség az eszkatonban megszűnik. Ez nem azt jelenti azonban, hogy a szexualitás önmagában rossz vagy bűnös, hiszen pozitív szerepet tölt be a jelenlegi világrendben és üdvrendben: ily módon biztosítja Isten az ember fennmaradását és az emberi nem előre meghatározott plérómájának létrejöttét. Egyfajta „szükségmegoldás” tehát, azonban az isteni irtalom műve.

Noha a két nemre való elkülönülés ténye idegen az istenképiségtől, érdekességként azonban érdemes felfigyelnünk arra, hogy a kappadokiai atyák művei között találunk olyat (nincs egyetértés abban a kérdésben, hogy Vazul vagy Nüsszai Gergely a szerzője), amely más kiindulópontból értelmezi a Ter 1,27-et. *Az ember teremtéséről szóló első homília* 18. fejezetében ezt olvassuk:

Ám nehogy valaki bután kizárólag a férfire vonatkoztassa az ember szót, ezért hozátette: *Férfinek és nőnek alkotta őt*. Az asszonyra ugyanúgy vonatkozik, hogy Isten képe, mint a férfire. (καὶ ἡ γυνὴ ἔχει τὸ Κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγενῆσθαι ὡς καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁμοίως.<sup>21</sup>) Hasonlóképpen, a két nem egyenrangú, egyenlők erényei, egyen-

<sup>19</sup> *Az ember teremtéséről* (ford. Vanyó L.), 213.

<sup>20</sup> LEYS, R., i. m. 78–83. Leys Johann B. Schoemannra támaszkodik, de ismerteti Hans von Balthasar megoldási kísérletét is, amely abból indul ki, hogy Gergely a testi létezőket tulajdonságok (ποιότητες), tehát szellemi létezők kombinációjának tekinti, amelyek összességét egyetlenegy akarati aktsal teremti meg Isten; lásd BALTHASAR, H. v., *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, 20–28.

<sup>21</sup> *Auctorum incertorum vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni Sermones de creatione hominis. Sermo de paradiso* (Gregorii Nysseni Opera. Supplementum) (szerk. Hörner, H.), Leiden 1972, 34.

lők jutalmi, ítélete is egyenlő. Az asszony se mondja: Gyenge vagyok! A gyengeség a testé, lélekben azonban erős. Miután tehát egyenrangú az Isten szerinti képmás, egyenrangú legyen az erény is, a jó tettekben való bizonyítás. Nincs mentsége annak, aki a test gyengeségére hivatkozva keres kibúvót.<sup>22</sup>

Nyilvánvaló, hogy az istenképiség másfajta megközelítésének vagyunk itt szemtanúi, amely nem az eredeti isteni szándék meghíúsulását helyezi középpontban, hanem a mindkét nemből fellelhető erényekre figyel, amelyek kétségtelenül az isteni tökéletességeket tükrözik. A szerző szerint tehát helytelen lenne a teremtéstörténetben szereplő ember szón kizárólag a férfit érteni, és ezzel mentséget keresni a lélek gyengeségére, például az üldözések idején. Ez az eszme egyébként már a vértanúaktákban is feltűnik. Az erények gyakorlása tehát mindkét nem kötelessége, illetve mind a férfiak, mind pedig a nők képesek erre a szerző szerint, hiszen az a tény, hogy az emberiség két nemre különül, önmagában még egyáltalán nem teszi lehetetlenné az isteni erények szemlélését és követését valamennyi ember számára.<sup>23</sup>

Visszatérve Gergelynek az istenképiségről vallott nézeteinek ismertetéséhez, ismét támaszkodhatunk Roger Leys részletes elemzésére. Amikor az utolsó emberrel majd beteljesedik az emberi nem *plérómája*, megtörténik az *apokatasztaszisz*, vagyis a visszatérés a paradicsomi állapotba. Ez az „eszkatológikus reintegráció” azonban már a jelen világban is kezdetét vette, mégpedig Krisztus révén. Ő magára vette elveszett emberi mivoltunkat, vagy más szóval jó szamaritánusként felkarolta és meggyógyította az egész emberi természetet. Ez a gyógyító folyamat azonban nem kívülről történik, hanem a saját tökéletes emberségéből kiindulva állítja ő helyre az emberi természet tökéletességét.<sup>24</sup>

Leys kiemelten foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy vajon az ember *imago Trinitatis*-ként is jelen van-e Nüsszai Gergely teológiájában. Hans von Balthasar véleményével ellentétben – aki úgy véli, hogy az ágostoni szentháromságtan elemei explicit módon megtalálhatók Gergelynél – Leys részletesen kimutatja, hogy Gergely teológiai gondolkodásában Isten *φύσις*-e az ember számára mindig is teljesen megközelíthetetlen marad. A *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν* Gergely számára ugyanakkor azért is fontos – mégpedig trinitológiai szempontból –, mert a *Szentírás* szava éppen azt demonstrálja az ariánusok ellenében, hogy a Szentháromságnak egyetlen egy képe van (nem pedig három, egymástól különböző, ahogyan az ariánus teológiából következne), a személyek között tehát az isteni természet birtoklása és a teremtett világ felé megnyilvánuló tevékenysége tekintetében semmilyen különbség nem tehető.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Nagy Szent Baszileiosz művei (ford. Vanyó L.) (ÓI 16), Budapest 2001, 105.

<sup>23</sup> Alexis Smets és Michel van Esbroeck (Sources chrétiennes, 160, Paris 1970) véleményét osztva Vanyó László a vazuli szerzőség mellett foglal állást. Az ellene felhozott stilsztikai érveket nem tartja elég nyomósnak. Kétségtelen, hogy *Az ember teremtése* c. művének kiadásakor még nem tudott Nüsszai Gergely ezeknek a homíliáknak a léteről, azonban ennek okai is eléggé nyilvánvalóak: részvétele a 379-es antiokhiai zsinaton, palesztinai útjai, a haldokló Makrina meglátogatása. Vazul közvetlenül halála előtt mondhatta el ezt a két homíliát, és ez a tény is nehezítette, hogy létükről szélesebb körben gyorsan lehetett volna tudomást szerezni. Véleményem szerint a vazuli szerzőség mellett még éppen a fent említett és bemutatott szemléletbeli különbség is felhozható: Vazul a valóban töredezett, de mindkét nemből, tehát az egyetemes emberi természetben fellelhető istenképiség megmaradt elemeire, vagyis jelen esetben az erények gyakorlásának lehetőségére, Gergely pedig a töredékesség tényére helyezi a hangsúlyt; lásd Nagy Szent Baszileiosz művei (ford. Vanyó L.) (ÓI 16), Budapest 2001, 86.

<sup>24</sup> LEYS, R., i. m. 88–92.

<sup>25</sup> Uo. 93–7.

A kép-teológia antropológiai alkalmazását ismertető fejezet lezárásaként Leys négy sajátos problémakört tárgyal kellő részletességgel: a kép-teológia mint a kegyelem teológiája, a nemek léte és az istenképiség jellegzetességei az emberben, az erkölcsi rossz megjelenésének kártékony hatása az istenképiségre, végül pedig az εἰκῶν és a ὁμοίωσις közötti különbségtétel problematikája.<sup>26</sup> Itt csak a legutóbbira térek ki részletesebben.

Leys véleménye szerint Gergely – más szerzőktől eltérően, akik esetleg csak *hendiadisz*nak tekintik – különbséget tesz a kettő között, azonban nem két külön dolognak, hanem egyetlen egy valóság két aspektusának tartja őket: az εἰκῶν a statikus aspektus, amely kezdetben volt jelen, és a végidőben is meg fog jelenni. A ὁμοίωσις (és erre a szó -σις végződése is utal) dinamikus fogalom, amely egy adott valóság megvalósulását foglalja magába, tehát a ὁμοίωσις az εἰκῶν fokozatos megvalósulásának folyamata, amely során az ember tevékenyen válaszol az isteni kegyelemre. Állítása bizonyítására Leys 11 szövegrészt idéz Gergely számos művéből (például *De an. et res.*, 46, 89 C; *De orat. dom.*, II, 44, 1145 B; *In Cant. Hom.* I, 44, 772 D–773 A; *Or. Cat.*, V, 9; *C. Eun.*, III, x 10). Úgy látja, hogy a ὁμοίωσις olyan erőfeszítést fejez ki az ember részéről, amely során az ember egyre hasonlóbbá válhat a benne rejlő isteni εἰκῶν-hoz: vagyis az utóbbira figyelő utánzási folyamat, μίμησις. A kettő közötti különbség azonban csak időleges, a feltámadás után a kettő egybeesik. Az ember bukása következtében előállt feszültség, eltérés a kettő között csökkenhet, az idők során az emberi erőfeszítések eredményeként szabadon visszanyerhető, illetve a ὁμοίωσις különböző fokban jöhet létre az egyes emberben. Arra is fel kell figyelnünk, hogy Gergely szerint tehát mindkettő nem természetes, hanem természetfölötti síkon valósul meg. Más szerzőktől jelentősen eltér ez a megkülönböztetés. Némelyik egyházatya meglátása szerint az εἰκῶν az értelmes természettel rendelkező ember természetes istenképiségét jelentené, a ὁμοίωσις pedig a természetfeletti, kegyelmi állapotra. Ebben az értelmezési rendszerben tehát pontosan ellentétes kapcsolatban áll a kettő egymással: az εἰκῶν a természetes kiindulópont, a ὁμοίωσις pedig az elérendő természetfölötti cél.<sup>27</sup>

Leys két rövid fejezetben foglalkozik még a képteológia ekkleziológiai, trinitológiai és krisztológiai aspektusaival, amelyek azonban jelenleg nem képezik vizsgálatunk tárgyát, ezért csak röviden említem meg őket. Egyháztani szempontból fontos megállapítása, hogy noha Gergely soha nem alkalmazza az egyházra a εἰκῶν szót, mégis egyértelművé teszi, hogy mivel Krisztus és az egyház egyetlen testet alkot, ezért ketten együtt egyetlen képet formálnak, amelyet szemlélve a hit szeme képessé válik a transzcendens Isten szemlélésére. Gergely trinitológiai meglátásaként említi Leys, hogy az Ige az Atya képe, a Szentlélek pedig a Fiúé.<sup>28</sup>

Nüsszai Szent Gergely tanítása az ember teremtéséről, természetéről és istenképiségéről számos eredeti meglátással gazdagította a hittudomány több területét. Klasszikusnak számító művében Endre von Ivánka<sup>29</sup> kiváló összefoglalást nyújt azokról a témákról, amelyeket átelmélkedve Gergely a gazdag platóni örökség ismeretében és kreatív felhasználásával termékenyítőleg hatott a filozófia, a keleti és nyugati teológia és a misztika kibontakozására: a megismerés és a végesség kérdése, Isten felfoghatatlansága, a megismerés és az istenszeretet kapcsolata, a természetes és a természetfölötti problematikája, a teremtett lét ontológiája.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Uo. 97–119.

<sup>27</sup> Uo. 116–9.

<sup>28</sup> Uo. 120–9.

<sup>29</sup> IVÁNKA, E. V., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.

<sup>30</sup> Uo. 149–85.

Többször kísérelték meg a történelem során Gergelyt valamilyen kizárólagos kategóriába erőltetni: megpróbálták például kizárólagosan filozófusnak, teológusnak vagy éppen misztikusnak beállítani. A fenti rövid felsorolás is jól mutatja, hogy ennek a kiváló lelkipásztornak az életműve nem tűr el ilyenfajta kategorizálást. Őszinte törekvése Isten szavának megértésére és hirdetésére föléje emelkedik minden emberi korlátozottságnak. Az ember teremtésével és természetével kapcsolatos eszmefuttatásai különleges aktualitást nyerhetnek napjainkban, amikor olyan sok szó esik – nemegyszer a keresztény hagyomány ismerete nélkül – az emberi méltóságról és az ember végső rendeltetéséről.

## Nesselrode Vilmos pécsi püspök hagyatéka

Egy feszültségekkel teli életmű utolsó akkordja

### BEVEZETŐ

A HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662 iratcsomója Wilhelm Franz Johannes Bertram Nesselrode pécsi püspök hagyatéki ügyeinek kamarai irategyüttesét tartalmazza. A nyilván többször megrostált iratanyag csonka mivoltában is megengedi számunkra, hogy betekintsünk a hagyatéki eljárás során ütköző érdekcsoportok gondolkodásmódjába a kor egy vitatott jogi helyzete kapcsán. Megkíséreljük az iratok révén felvázolni a plasztikusan elkülönülő álláspontokat, feltérképezve azok logikáját és hivatkozási alapját, valamint a hagyatéki leltár részletes vizsgálata alapján bemutatjuk a kor főpapjainak életmódjára rávilágító tárgyi környezetet, utalva a sajátos és az általánosnak mondható elemekre.

### HAGYATÉKOK A XVII–XVIII. SZÁZADBAN

Hagyatéki eljárási iratokra – leltár/összeírás, becsü, árverési jegyzőkönyv, osztály<sup>1</sup> – az újkorból már minden társadalmi osztály esetében maradt fenn példa. Jobbágyoknál a hagyatéki leltár felvételére akkor került sor, ha azt különleges körülmények – mint magvaszakadás, kiskorú árva, gyám kijelölése – indokolták.<sup>2</sup> Újraházasodás vagy eladósodás miatt is vettek föl leltárakat.<sup>3</sup> A nemességnél hasonló okok vezettek a hagyatéki leltárak föl vételére. Az inventáriumok készítését a nemes árvákra vonatkozóan először egy 1655. évi törvény-cikkely írja elő Magyarországon. Ezt a jobbágyhagyatékok körére csak az 1767-es úrbéri rendelet terjeszti majd ki.<sup>4</sup> Magvaszakadás esetén a nemesek vagyona a királyra, a polgárok vagyona a városra, a jobbágyok vagyona a földesúrra szállt.<sup>5</sup>

Külön kérdés, hogy miként rendezték az egyháziak hagyatékát. A jobbágyoknál és nemeseknél is megfigyelhető, hogy a családi örökséget és a házasságban szerzett vagyont külön kezelték.<sup>6</sup> A nőtlenségben élő klerikusok esetében ez értelemszerűen másképpen

<sup>1</sup> BENDA 1988, 53. Az osztály = osztozkodás alapját képező irat (ugyanitt: 55).

<sup>2</sup> HOFER 1957, 285.

<sup>3</sup> HOFER 1957, 286.

<sup>4</sup> KOCSIS 1997, 95.

<sup>5</sup> BENDA 1988, 42.

<sup>6</sup> Vö. HOFER, 1957, 285 és KOCSIS, 1997, 74.

jelenik meg. A családi örökség a klerikus halálát követően rendre visszaszállt a családra, a személyes vagyon hagyatékolását illetően azonban új szabályozások jelentek meg ekkoriban. A személyes vagyon hagyatékolásának hagyományos rendje a Trienti Zsinat körüli időben a főpapkónál az egyház, a papnevelés és a rokonok közötti harmadolás.<sup>7</sup> Az alsópapság ezzel ellenben hagyományosan szabadon rendelkezett javai felett.<sup>8</sup> Mindamellet tény, hogy az alsópapságnak 1630-tól javasolt, 1733-tól törvényi kötelessége, hogy a papnevelés céljára bizonyos összeget hagyjon.<sup>9</sup> 1774-ben Mária Terézia úgy rendelkezett, hogy a végrendelet nélkül elhunyt egyházi személy vagyona harmadában az egyházra, a rokonokra és a szegényekre szálljon.<sup>10</sup> II. József ez utóbbi összegek kezelésére hozta létre a szegényalapot.<sup>11</sup>

A főpapság hagyatékolásának szabályozása azonban a fenti rendezéstől elkülönül, és a két évszázadot átívelő jogvita alapját képezi. Ennek oka, hogy az egyházi javadalmak kegyuraként a Habsburg uralkodók abszolutista kormányzati elgondolásból – amit jól kifejez az általuk használt „apostoli király”-i cím – a főpapok elhalálozásakor beálló helyzetet úgy értelmezték, hogy a teljes hagyatéki vagyon visszaszállt rájuk. A bécsi kamara 1580-tól kezdte meg a főpapi hagyatékok ilyen megfontolásból történő lefoglalását.<sup>12</sup> A magyar királyság jogrendjére hivatkozó főpapság és a nemesség ezzel ellentétben azt az álláspontot képviselte, hogy a klérus tagjait is megilleti a szabad végrendelet. Ezért a hagyatéknak nem a királyra, hanem a legközelebbi vérrokonra kell szállnia. Ebben az 1598/40. törvénycikkelyre hivatkoznak.<sup>13</sup>

Az abszolutista uralkodói álláspont egyébként megfigyelhető esetenként a világi arisztokráciánál is. Esterházy Pál nádor abbéli meggyőződése szerint jár el 1700-ban, hogy mint kegyurat, őt illeti meg a végrendelet nélkül elhunyt Francesco Orsolini kismartoni várplébános teljes hagyatéka.<sup>14</sup>

Az évszázados vita főbb állomásait a Pázmány Péter által benyújtott emlékirat<sup>15</sup> és a ferdinándi diploma (1625)<sup>16</sup>, a Lipót-féle rendelet (1675),<sup>17</sup> majd annak szigorított változata (1677),<sup>18</sup> továbbá a Kollonich-féle egyezmény (1703)<sup>19</sup> és az 1715–1716. országgyűlési törvénycikkely,<sup>20</sup> végül az 1722-es országgyűlés (1723) gravamenjeinek 76. pontjához készült királyi leirat<sup>21</sup> jelenti. A későbbiekben a főpapság láthatólag belefáradt jogainak hangoztatásába, így országgyűléseken a főpapok szabad végrendeletkezési jogának kérelme már nem kerül többet elő.<sup>22</sup>

A XVII–XVIII. században a Magyar Királyság uralkodóinak a célja a nemesi rendekkel és az egyháziakkal egyetemben a török terjeszkedés megállítás volt. A király és a

<sup>7</sup> KOLLÁNYI, 1896, 137.

<sup>8</sup> NÁNÁSI, 1798, 106sk.

<sup>9</sup> KOLLÁNYI, 1890, 142sk.

<sup>10</sup> KOLLÁNYI, 1890, 153.

<sup>11</sup> KOLLÁNYI, 1890, 161.

<sup>12</sup> KOLLÁNYI, 1896, 137.

<sup>13</sup> KOLLÁNYI, 1896, 131.

<sup>14</sup> FAZEKAS, 1993, 307.

<sup>15</sup> KOLLÁNYI, 1896, 137.

<sup>16</sup> KOLLÁNYI, 1896, 161.

<sup>17</sup> KOLLÁNYI, 1896, 189.

<sup>18</sup> KOLLÁNYI, 1896, 190k.

<sup>19</sup> KOLLÁNYI, 1896, 203sk.

<sup>20</sup> KOLLÁNYI, 1896, 220.

<sup>21</sup> KOLLÁNYI, 1896, 238sk.

<sup>22</sup> KOLLÁNYI, 1896, 242.



rendek közötti érdekegyezés azonban csak részleges volt. Mivel a hadi kiadások jóval meghaladták az udvar bevételét a királyi Magyarországról, ezáltal a rendek kiszolgáltatott helyzetbe kerültek uralkodójukkal szemben, aki saját kamarai szervein keresztül igyekezett minél nagyobb bevételekhez jutni a királyi Magyarország területén is.<sup>23</sup> Mindez a folyamat egybeesett az európai uralkodók általános törekvésével, hogy a feudális rendi kormányzás helyett saját abszolutisztikus kormányzásuk feltételeit kiépítve, saját hatáskörben modernizálják az államberendezkedést.

A főpapi hagyatékok feletti vita során is kiderült, hogy a királyi túlkapasoktól sem a pápai, zsinati határozatok, sem az országos törvények nem védhették meg a klérust: csak maga a király. A királyi rendeletek elvi elfogadásával viszont a főpapság szentesítette, hogy a király szabályozhatja ezeket a kérdéseket.<sup>24</sup> Ezzel kiszolgáltatott helyzetbe került, amivel huzamosan együtt kellett élnie. Ezért az éppen érvényes joggyakorlat sorozatos megszegése előfordult mind a két oldal részéről. A főpapok, ahol lehetett, kibújtak a királynak, a végváraknak történő hagyatékolás kötelme alól, a kamarai tisztviselők viszont lefoglaltak mindent, amihez hozzáfértek az egyház részéről illetékes káptalan bevonása nélkül.<sup>25</sup> Végző soron ez az áldatlan állapot, tisztázatlan jogi helyzet adja a háttérét a vizsgált irategyüttes keletkezésének.<sup>26</sup>

#### BÁRÓ WILHELM FRANZ JOHANNES BERTRAM NESSELRODE PÉCSI PÜSPÖK

A Nesselrode család a veszfáliai Wuppertal melletti Nesselrathból származott. A család képviselői nemzedékeken át hűségesen szolgálták a mindenkori császárt. A család 1705-ben nyerte el a római szentbirodalmi grófi címet. Vilmos Ferenc 1652-ben ebbe a családba született bele.<sup>27</sup>

Vitatott, hogy volt-e Vilmos Ferencnek katonai pályafutása az egyházi javadalmak megszerzése előtt. Katonai pályafutásáról Borsy Károly is ír,<sup>28</sup> Fricsy Ádám jegyzeteiben azonban azt közli, hogy a katonai pályafutásról, tábornoki rangról Brüstle József *Recenzióján* kívül más forrásban nem történik említés.<sup>29</sup> Valóban, Anthonie Heinsius 1702–1720 közötti levelezésében<sup>30</sup> is csak Vilmos Ferenc egyházi és diplomáciai címei szerepelnek. Elképzelhetőnek tartjuk, hogy a császári diplomáciában kifejtett aktív jogtanácsosi és követi tevékenysége miatt tulajdonít Brüstle Nesselrodénak katonai pályafutást, vagy más császári szolgálatból püspökségre emelt katona-püspökök alakja nyomán egészíti ki Nesselrode életrajzát. Azonban az sem lehetetlen, hogy a fegyveres kényszert is gyakran alkalmazó földesúr-püspökököt kormányzati módszerei miatt képzelték katonai múlttal rendelkező klerikusnak.<sup>31</sup> Katonai pályafutása mindenesetre nem tekinthető bizonyítottnak.

<sup>23</sup> HEGYI, 1976., 224sk.

<sup>24</sup> KOLLÁNYI, felső, 170k.

<sup>25</sup> KOLLÁNYI, felső, 185k.

<sup>26</sup> A fentebb idézett jogszabályok gyűjteményét és egykorú magyarázatát ld. még: NÁNÁSI, 1798, 50–115.

<sup>27</sup> Ld. <http://www.ahnenreich.de/retrospect/adel/index.php?m=family&id=I3545>.

<sup>28</sup> BORSY Károly, 2001, 25k.

<sup>29</sup> Ld. FRICSY jegyzetei.

<sup>30</sup> HEINSIUS 1702–1720, névmutató:

<http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BrievenAnthonieHeinsius1702-1720/Index/n>.

<sup>31</sup> CSUTHY, 1878, 89sk.

Sokkal valószínűbb, hogy Vilmos Ferenc egyházi pályára készülhetett, hiszen az alábbi rendeken kívül korán felvette a szubdiakonátus rendjét is. Az egyházi pálya azonban nem jelent feltétlen lelképásztori beállítottságot; diplomáciai-jogi ténykedése sokkal inkább egy feudális nemesi attitűdöt sejtet. A családi kapcsolatok jóvoltából előbb kölni kanonok, münsteri prépost, majd 1687-től a lüttichi St.-Lambert kanonokja lett, 1688-tól 1693-ig pedig a lüttichi káptalan vagyongazdálkodója. Három évig Rómában a római Rota auditora, 1703-tól székesfehérvári prépost és pécsi püspök, de a megerősítést Rómától csak 1710. július 21-én nyerte el a püspöki székhöz. Ennek oka az lehetett, hogy nem volt kellő vagyona a pápai kinevezési bulla kiváltására.<sup>32</sup> Diakónussá csak erre rá egy évre, 1711. szeptember 19-én, pappá pedig szeptember 21-én szenteltette magát Patachich György boszniai püspök kézfeltétele által. Püspökké 1711. szeptember 24-én Csáky Imre kalocsai érsek szentelte fel Patachich György boszniai püspök és Volkra János veszprémi püspök társszentelőkkel. 1705-től császári udvari tanácsos volt, 1710 után császári követként Milánóban és Savoyában járt.

1702 végén meghalt Barnabaeis János Félix székesfehérvári prépost, 1703. április 3-án pedig Radanay Mátyás Ignác pécsi püspök. I. Lipót császár 1703 februárjában és április 19-én mindkét főpapi székbe Nesselrode Vilmos Ferencet nevezte ki, aki ekkor már régóta szolgálatában állt. A székesfehérvári préposti címről unokaöccse, Ferenc javára 1729-ben mondott le, a pécsi püspöki széket haláláig betöltötte.

Mint pécsi püspök, az 1703-as adományozással Pécs földesurává lett. Ez ellen Pécs városa kezdetektől tiltakozott, de nyolcvan évig nem tudott szabadulni a földesúri kötelektől. Nesselrode kemény kézzel szoktatta tizedfizetésre a várost, nem ritkán erőszakoskodások közepette. Ugyanakkor 1714-ben megalapította a városi kórházat, ennek kápolnájául átalakította az itt álló egykori török mecsetet, meghagyva a minaretet mellette. A Pécs városában működő rendekkel, főként a jezsuitákkal, de a domonkosokkal és a ferencesekkel is gyakran tettelegességig fajuló vitákat folytatott a tizedszedési jogok felett minden talpalatnyi termőföld, szőlő esetében. Ugyanilyen viták árnyékolták be saját káptalanával való viszonyát, hiszen a császári adománylevél osztatlanul adományozta a püspöki, káptalani, székesegyházi és szemináriumi birtokokat, és a püspök haláláig ezen javadalmak nagyobb részét magának tartotta fenn.<sup>33</sup>

Mindeközben a kuruc háborúk során beomlott tetőzetű székesegyházat renováltatta. 1714-ben egyházmegyei zsinatot tartott, 1721-ben Bohus Imre kanonok által vizitáltatta az egyházmegyét. Ezen fáradozásai a plébániák és plébánosok anyagi helyzetének szabályozását hozták magukkal. Ennek köszönhetően szeminárium hiányában is növekedett az egyházmegyes papság lélekszáma.

Hogy a pereskedések mennyit használtak és mennyit ártottak, nehéz megítélni. Mindenesetre az 1732. szeptember 29-én elhunyt püspököt Baranya vármegye saját költségén eltemette, majd halálát követően hamar elfeledte. Annál érdekesebb, hogy milyen érdekek ütköztek hagyatéki ügyintézése során.

<sup>32</sup> Ld. FRICSY jegyzeteiben. Egyébként Radanayval ugyanez történik (ld. BORSY 2001, 24.), és a közhivatalnoki középrétegekben sem ritka a hivatalba lépéskor leteendő tetemes kaució megfizetésének csúszása (ld. FALLENBÜCHL 2002, 252sk).

<sup>33</sup> Nyilvánvaló, hogy a Lipót-féle *donatiót*, amely szerint a vagyon negyede a székesegyházat, a káptalant és a felállítandó szemináriumot illeti, Nesselrode nem tartotta be. Ld. BORSY 2003, 191–200.

## A HAGYATÉKI ELJÁRÁS TÖBBI SZEREPLŐJE

### 1. Az új püspök

Az idős Nesselrode mellett már koadjutorként működött gróf Thurn Antal Kázmér, aki alig két évre utóda is lett Nesselrodénak a püspöki székben. Nem ismerjük sem születési helyét, sem születési évét. Kétéves püspöki regnálása során többször bérmált egyházmegyéjében, harangokat szentelt,<sup>34</sup> tehát viszonylag sokat tartózkodott Pécsen. A hagyatéki eljárás során azonban még nem volt itt, helyette Laki Bakics Gábor nagyprépost intézkedett.

### 2. A nagyprépost

Laki Bakics Gábor nagyprépost 1687. november 23-án Spalatóban született előkelő dalmát családból, amely már a XVI. században is rendelkezett magyarországi birtokokkal. A magyar nemesi cím elnyerésekor a Somogy megyei Lak birtokot kapták. Gábor nagybátyja, Bakics Péter szerémi, majd boszniai püspök volt, egy Antal nevű rokona pedig nyitrai kanonok. Tanulmányait 1712 és 1715 között a bécsi Pazmaneumban végezte, ahol borostyánkószorús tudományos fokozatot ért el. Pécsi pályafutását Nesselrode püspök udvari káplánjaként kezdte. 1717. december 28-án nevezte ki kanonokká Nesselrode püspök, 1718. július 22-én iktatták be, 1719. február 23-án pedig örkanonokká nevezték ki, s beiktatva ez év október 27-én lett.

1721. augusztus 4-én kelt a császári kinevezése a nagypréposti stallumra, Nesselrode szeptember 2-án adományozza neki a nagyprépostságot, 1722. május 24-én installálták erre a stallumra. 1730. október 6-án Nesselrode vikáriussá nevezte ki. 1733 júliusában Thurn püspök, 1736. november 17-én Cienfuegos nevezte ki helynökévé. 1737. március 7-én hunyt el.<sup>35</sup>

### 3. A kamarai tisztviselő

A hagyatéki eljárást a Magyar Kamara részéről Dullersperg Ferdinánd Károly kamarai provizor folytatta le. A Dullersperg név a Budai Kamara pécsi harmincados igazgatóságának beindítása után a korral foglalkozó szakirodalomból egyedül Pécsen tűnik fel: Dullersperg Fülöp Jakabról tudjuk meg, hogy császári hadélelmezési biztos Pécsen, majd kamarai prefektus, később kamarai provizor és címzetes tanácsos. 1706-ban a Rákóczi szabadságharc idején menekülés közben hunyt el 51 évesen Wieden elővárosában.<sup>36</sup> Másutt erre a névre nem bukkantunk.

Dullersperg Ferdinánd 1723-ban kamarai provizorként részt vett a vármegyei ülésen,<sup>37</sup> elvégezte a hagyatéki összeírást Nesselrode püspök halálát követően,<sup>38</sup> és ő véleményezte Dugovich Pál jezsuita rektor kamarai beadványát, amelyben előadta, hogy az elhunyt püspök milyen károkat okozott a pécsi jezsuita kollégiumnak. Véleményezésében

<sup>34</sup> BORSY, 2001, 26.

<sup>35</sup> FEDELES, 2005, 204–245.

<sup>36</sup> FALLENBÜCHL, 2002, 83.

<sup>37</sup> ANGYAL, 98.

<sup>38</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662

megerősítette a Nesselrode durva visszaéléseiről szóló állításokat, hivatkozva a nemes vármegye és a város közvéleményére is.<sup>39</sup> Dullersperg Ferdinándot a hagyatéki akták egy helyütt királyi pécsi sófelügyelőnek nevezik.<sup>40</sup> Péccettől 1713-tól létezett sóhivatal,<sup>41</sup> ám hogy ebben meddig viselt hivatalt Dullersperg, és milyen más hivatali ténykedései voltak, erre nincs feldolgozott adat.

#### 4. A hagyatéki eljárás

A hagyatéki eljárásban tehát a kincstár érdekeit képviselő Magyar Királyi Kamara provizora és az új püspök és a káptalan nevében eljáró nagyprépost ütköztették álláspontjukat. A rendezetlen jogi háttér adta bizonytalanságok mellett az ügy kuszaságát fokozta a végrendelet hiánya is. Ezért hiúsult meg a kamarai leltározás részben másodsorra is. Az érdekek három területen ütköztek:

##### a) A szeminárium és a városi kórház javára tett adományozások

A nagyprépost hivatkozási alapját a szeminárium és a városi kórház javára tett adományozások ügyében az 1703. június 15-én megerősítést nyert Kollonich-féle egyezmény képezi. Ennek 4. pontja szerint a hagyatékek értékének harmada száll a kamarára, harmada a szemináriumé, harmada pedig a rokonoké vagy kegyes célokra (ez esetben a városi kórház) fordítandó.<sup>42</sup> Mivel az elhunyt püspök halála előtt egy évvel ígéretet tett arra, hogy a városi kórháznak adományozza ingóságait, valamint a szemináriumnak és az egyháznak adományoz egy nagyobb összeget, Bakics nagyprépost bő egy hónapig kísérletezett azzal, hogy ennek az adományozásnak végrendelet hiányában is érvényt szerezzen, ez azonban nem sikerült. A kamarai prefektus utasításaiban és jelentéseiben nyoma sincs ennek a „harmadolási kedvnek”. Az 1723. április 29-én a gravamenek 76. pontjához készült királyi leirat 1. pontja mindjárt leszögezi, hogy az egyházi javadalmak törvényes örököse a kincstár.<sup>43</sup> Ha lehet, akkor tehát minden hátrahagyott érték bekebelezése volt a kamarai megbízott feladata.

##### b) A házi felszerelés

A Kollonich-féle egyezmény szerint a házi felszerelések az utódot illetik.<sup>44</sup> Ám az 1723. április 29-én a gravamenek 76. pontjához készült királyi leirat 13. pontja szerint azonban a gazdasági és házi felszerelést is leltárba kell venni, mert ugyanannyit kell hagyományozni az utódra, amennyit átvett.<sup>45</sup> Így a hátrahagyott ingóságok számbavétele történik meg esetünkben először. Feltűnő, hogy a használati tárgyak közül jobbra csak azok kerültek a leltárba, amelyeket a Kollonich-féle egyezmény is már mint átadandó felszerelést nevesített: asztal, konyha, pincekészlet, szék, ágy, szőnyeg (3. pont). A leltárban alig található ruha vagy okirat, könyv pedig egyáltalán nincs benne. Feltételezhető, hogy ez a leltár tényleg az utódnak történő átadás célját szolgálja, és a püspöki palotában eleve csak ezek a tár-

<sup>39</sup> MOL Kam. Lt., Jes. B. 117. fasc. 48. Nr. 142–143. Ld. FRICSY jegyzeteit.

<sup>40</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662, fol. 324.

<sup>41</sup> FALLENBÜCHL Zoltán, 1979, 281.

<sup>42</sup> KOLLÁNYI, 1896, 203sk.

<sup>43</sup> KOLLÁNYI, 1896, 238sk.

<sup>44</sup> KOLLÁNYI, 1896, 203sk.

<sup>45</sup> KOLLÁNYI, 1896, 238sk.

gyak maradt ekkorra. A személyes tárgyaknak az elajándékozása vagy elvitele a püspök halála körüli napokban valószínűleg megtörtént. Vajon a könyvek a káptalané, a liturgikus ruhák és felszerelések valóban a székesegyházé lettek? Ennek bizonyítása vagy cáfolata éppen leltár birtokában volna lehetséges.<sup>46</sup> Mindenesetre tanulságos, amit Kollányi Balásfy Tamás pécsi püspök ingóságainak halálakor (1625. március 10.) történő elhordásáról írt.<sup>47</sup> Érdemes összevetni leltárunkat az 1728-ban meggyilkolt bátai apát, Jany Ferenc, vagy az 1678-ban elhunyt Johann Christoph von Kindsberg konstantinápolyi császári követ hagyatéki leltárával, ahol ezek a személyes tárgyak is szerepelnek.<sup>48</sup> Ezen leltárak egyben becslük is, céljuk, hogy a hagyatéki vagyon teljes értékét meghatározzák.

### c) Gabona, bor, lábasjóság és pénz

A néhai püspök halálos ágyán a meglévő *bor-, gabona- és pénzvagyont*, valamint az 1733-as esztendőben befolyó jövedelmeit az új püspökre hagyta. Tehette ezt akár az általa 1723. március 12-én kifogásolt Kollonich-féle egyezmény alapján is,<sup>49</sup> hiszen az a pinceszleltet az utódra hagyja. Ám az 1723-as gravamenekre adott királyi válasz 12. pontja is alapot ad ehhez.<sup>50</sup> Ezért akadályozza meg ezen értékek leltárba vételét kétszer is a nagyprépost. Az ingóságok számbavételét azonban a kamara végül is keresztülviszi, szabályosan lefolytatják az ingóságok eladását, és a hagyatéki vagyon a kincstár kezébe kerül. Egyedül a pinceszleltről olvashatjuk, hogy az új püspök pincéjébe kell időlegesen kerülnie, a többi ingóság (gabona, állatállomány), továbbá a püspök által megszerzett, de nem a püspökség tulajdonát képező szőlő és majorság – mind pénzzé teendő. Hogy ez azt jelentené, hogy a bor a püspöké, a többi pedig a kamaráé? Ennyi talán feltételezhető, de nem bizonyítható. Mindenesetre érdekes, hogy Thurn püspök a takarmány egységének pénzzé tételét javasolja; ehhez tehát valamilyen érdek fűzte.

## A HAGYATÉKI ELJÁRÁS IDŐRENDJE

1731. augusztus 23-án Nesselrode kijelentette, hogy a városi kórházra hagyja ingóságait. Nincs azonban írott végrendelet.

1731. szeptember 8-án Nesselrode halála esetén 1030 forintot ígért a szemináriumnak. Nincs azonban írott végrendelet.

1732. szeptember 29-én Nesselrode Ferenc Vilmos püspök meghalt – végrendelet nélkül.

1732. október 3-án Pozsonyban keltezték Dullersperg Ferdinánd provizor megbízását Nesselrode püspök hagyatékának összeírására.

1732. október 10-én Bakics nagyprépost megakadályozta a hagyaték leltárba vételét.

1732 november 8-án Csáki bíboros<sup>51</sup> és Nesselrode püspök halála miatt az ezek egyházi birtokain lévő gabona eladásával a Magyar Királyi Kamarát bízták meg, de kikötöt-

<sup>46</sup> Vö. FAZEKAS, 1993, 307.

<sup>47</sup> KOLLÁNYI, 1896, 133k.

<sup>48</sup> HKA HFU r. Nr. 624. (1729. júl. 29. fol. 526–539.) és KERESKES 2003.

<sup>49</sup> KOLLÁNYI, 1896, 236.

<sup>50</sup> KOLLÁNYI, 1896, 238sk.

<sup>51</sup> Csáky Imre bíboros, váradi püspök, kalocsai érsek 1672. október 28-án született híres magyar főúri család sarjaként. Egerben, Bécsben és Rómában tanult, 1696-ban már fölszentelt pap és kassai plébános, 1702-től váradi püspök, 1710-től kalocsai érsek. Ő szenteli püspökké Nesselrodét Székesfehérvárott 1711. szeptember 24-én. 1732. augusztus 28-án hunyt el.

ték, hogy a kamara tájékozzék az árakról éppúgy, mint a minőségről. Ne veszítsen rajta a túl korai eladás miatt.<sup>52</sup>

1732. november 10-én Thurn püspök jószágkormányzója végezze a hagyatéki összeírást, a bor a püspöki pincében kerüljön elhelyezésre erre az időre, a befejezett összeírás után azonban szakvéleményét közölje a kamarával a hagyatéki eljárás folyamatosságát biztosítandó.<sup>53</sup>

A helytartósági bírói utasítás másolata szerint a káptalan és a szeminárium<sup>54</sup> ne vonakodjon az elhunyt püspök javait a kamarának kiszolgáltatni. Thurn püspök nevében Bakics nagyprépost ünnepélyesen tiltakozott ez ellen, mert folyó év szeptember 29-én a halálán lévő püspök a bort, gabonát és pénzvagyont az 1733-ban várható jövedelmével együtt utódjára hagyta.<sup>55</sup>

1732. november 12-i keltezéssel kellene szerepelnie egy iratnak, de hiányzik az aktaból. (A fenti bírói utasítás nem lehet az, mert tárgya alapján ugyan keltezhetünk ekkorra, azonban a következő irat szerint november 8-án már kézhez is vette a provizor Pécssett. A fenti iraton egyébként nem szerepel dátum, és az iratcsomó vége felé található.)

1732. november 14-i Dullersperg Ferdinánd provizor levele, melyben arról tájékoztatja a Királyi Kamarát, hogy az általa november 8-án Baranyában kézhez kapott helytartósági határozat felmutatása ellenében Thurn püspök nevében Bakics nagyprépost az ingóságok összeírását engedélyezi, és ő ezt végre is hajtotta.<sup>56</sup> A püspökség szobáiban található tárgyakról készített leltára német nyelven csatolva.<sup>57</sup>

1732. november 16-án a Magyar Királyi Kamara megerősítette a királyi pécsi sófelügyelőnek, Dullersperg Ferdinánd Károlynak 1732. október 3-án Pozsonyban keltezett, a Nesselrode-hagyatékok összeírására szóló felhatalmazását, amelynek kivitelezésében (terménytized, bor, gabona, ingóságok a püspöki lakban) a káptalan részéről Bakics Gábriel de Lach főtisztelendősege erőnek erejével megakadályozta folyó év október 10-én. A káptalan indoklását – miszerint 1731. augusztus 23-án és szeptember 8-án a pécsi Hospitalis Fabrica részére adja minden ingóságát, valamint 1030 fl-t az egyháznak és a szemináriumnak ígért – nem fogadta el, és óva intette az újbóli szembeszegüléstől.<sup>58</sup>

1732. november 21-én kelt a Magyar Királyi Kamara prefektusának és tanácsosának jelentése Dullersperg Ferdinánd pécsi provizor jelentése alapján. Dullersperg, valamint az újonnan kinevezett Thurn püspök nevében Bakics Gábriel pécsi nagyprépost a Helytartóság határozatának ismertetése után némely ingóságot az elhunyt Nesselrode püspök hagyatékából összeírtak, azonban botrányos módon a Kolonics-féle határozatokra<sup>59</sup> hivatkozva semmilyen más ingóságot (mint bor, gabona, állat és pénz) összeírni nem engedett, mondván, hogy ezek a hivatalba lépő új püspököket illetik. Ezért fent nevezett provizort újra kiküldték, hogy az összes ingóságot – beleértve a bor, gabona, állat és pénzbeli vagyont – két kanonok, a püspöki javak gazdasági tisztje és a vármegye képviselője jelenlétében összeírja.<sup>60</sup>

<sup>52</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662, fol. 116–117.

<sup>53</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662, fol. 255–256.

<sup>54</sup> Szeminárium ekkor még nincs, ez a megnevezés a leendő szeminárium vagyona ügyében eljáró káptalanra vonatkozik.

<sup>55</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662, fol. 344.

<sup>56</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662, fol. 345.

<sup>57</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662, fol. 339–343.

<sup>58</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662, fol. 324–331.

<sup>59</sup> A Kollonich-féle egyezmény 1703. június 15-én nyert királyi megerősítést. Vö. KOLLÁNYI, 203sk.

<sup>60</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662, fol. 338.

1732. november 21. Kivonat Dullersperg Ferdinánd levelezéséből. A két ház majorsággal, szőlővel lefoglaltatott, az állatállomány úgyszintén, a takarmány pedig az állatok állapotának javítására fordítottatott.<sup>61</sup>

1732. november 28-án a Magyar Királyi Kamara prefektus-tanácsosának jelentése, melyben tájékoztatta Dullersperg Ferdinánd pécsi kamarai provizort, hogy az általa kért témákban az alábbi módon kell eljárnia:

- a két házat (melyekből az egyik majorság) és a két pécsi szőlőt, melyek nem a püspökséghez tartoznak, de az elhunyt püspök erőszakosan kisajátított, és a püspöki javakhoz kapcsolt, a királyi kamara részére le kell foglalni, össze kell írni, felbecsülni és licitálással magánszemélyeknek eladni;
- a püspökségi állatállományt egyenként el kell adni a vásárlás iránt érdeklődő magánszemélyeknek, a jobb állapotúakért többet kérve, mint a soványakért;
- Thurn püspök szerint az állatállományhoz hasonlóan a szénát is pénzzé kell tenni, de felajánlotta, hogy a vásárláshoz megküldi az árajánlatot.

A Nesselrode-hagyaték összeírása tehát [a november 16-i újbóli határozat alapján] végül megtörtént, és a további fejleményekről is folyamatosan tájékoztatta a hivatalt.<sup>62</sup>

1732. december 13-án megtörtént a hagyatéki ügy lezárása.<sup>63</sup>

## AMIRE A HAGYATÉKI LETÁR FÉNYT DERÍT

### 1. A püspöki palota épülete

Maga a hagyatéki leltár pontos leírása a püspöki palotának, így bár a személyes tárgyak egy része valószínűleg kikerült a szobákból a leltár felvétele előtt, mégis bepillantást enged a jogász-püspök pécsi hétköznapijaiba. A püspök a püspökvár emeletén élt. A díszlépcső után négy szoba, egy nagyterem, majd újabb három szoba következik, utána a cselédszobák: az emeleten öt, a földszinten négy, valamint a konyha. Hogy a püspöki lakosztály véget ért, azt a leltár azon megjegyzése jelzi, hogy a következő szobát első tiszt szobának nevezi. Ám a berendezés leírása alapján is feltételezhető, hogy a lépcső melletti szobák a püspöki vendégszobák voltak, a nagyterem után következett a püspöki lakosztály, e mögött és a földszinten a személyzet szobái. A konyha melletti utolsó földszinti szoba a nagy ovális asztallal és kis előkészítő asztalkával a személyzeti étkező lehetett. Ha van jelentősége, hogy itt hét szék van, akkor még az is feltételezhető, hogy a kiszolgáló személyzet az utolsó időkben legfeljebb hét fő lehetett, és a püspök asztalánál evett még talán a püspöki palotában lakó egy-két klerikus.

### 2. Berendezés

A szobákban összeírt tárgyak néhány kivételtől eltekintve kizárólag székek, asztalok, ágyműtárgyak és függönyök. Nem minden szobában van ágy, ebből arra következtethetünk, hogy a püspökvár az 1730-as évek elején nem teljes kihasználtsággal működött. A Nessel-

<sup>61</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662, fol. 348.

<sup>62</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662, fol. 347.

<sup>63</sup> HKA Hoff. Ung. r. Nr. 662, fol. 349.

rodét ért vádak szerint a püspök fényűzően élt, sok cselédet tartva. A szobák hiányos be rendezettsége lehetővé teszi azt a feltételezést, hogy ezt a vádat egy korábbi állapotra alapozták, és az öregedő püspök fényűzése idővel alábbhagyott. Mindenesetre a cseléd-szobákban nyolc ágy található, az általunk vendégszobának gondolt négy szobában másik négy ágy és egy ágy alsó része, a püspöki lakosztálynak aposztrófált három szobában összesen két ágy. Ezek alapján a püspök háztartásához – a klerikusokat is beleértve – az utolsó években nyolc-tíz fő tartozhatott.

Szobák	ágy	szék	asztal	életmód
emeleti 1. sz.	1	1 hordszék, 1 szobaármnyékszék	1	1 tájkép
emeleti 2. sz.			2	tükör, 6 tájkép
emeleti 3. sz.	1 (+1)	1 szobaármnyékszék, 1 bőrszék	2	tükör, 4 tájkép
emeleti 4. sz.	2		1	1 ruhásláda
emeleti nagyterem		33	3	étkezésdoboz, 2 asztaldísz, teáskanna
emeleti 5. sz.		8	3	12 tájkép, spanyolfal
emeleti 6. sz.	1	7	2	tükör, 6 tájkép, 4 másik nagy kép, 1 gyümölcs-csendélet, réz díztál, biliárdasztal
emeleti 7. sz.	1 baldachinos	12	4	7 tájkép, 5 másik kép, egy Nesselrode-portré, tükör
emeleti 1. cselédsz.	1	5	1	spanyolfal
emeleti 2. cselédsz.	1	3	2	
emeleti 3. cselédsz.			1	4 nyereg lószerszámokkal, 1 nyeregtakaró
emeleti 4. cselédsz.	1		1	török sátor, 1 láda
emeleti 5. cselédsz.	1	3	2	spanyolfal
fsz-i 1. cselédsz.	1	1		
fsz-i 2. cselédsz.	2	3	1	
fsz-i 3. cselédsz.	1	2	1	
fsz-i 4. cselédsz.		7	2	
konyha				konyhai eszközök

Ágyak	Püspöki lakosztály:
1. szoba:	1 ágyváz vörös vászontakaróval, lószőrrel tömött bőrmatrac, szalmazsák
2. szoba:	nincs
3. szoba:	Harjával függönyözött ágyváz ugyanilyen takaróval, daróc matrac + 1 ágy-alsó rész
4. szoba:	2 ágy egy-egy takaróval, 1 matrac, 1 szalmazsák, 16 lepedő (ládában)
nagyterem:	nincs
5. szoba:	nincs
6. szoba:	1 üres ágyváz
7. szoba:	1 nagy baldachinos ágy indiai függönnyel, selyem ágytakaróval, matrac, szalmazsák
<i>Emeleti cselédszobák:</i>	
1. szoba:	1 ágy egyszerű takaróval, 1 matrac, 2 kis párna, 1 szalmazsák, 2 lepedő
2. szoba:	1 ágy közönséges takaróval, 1 matrac, 1 párna, 1 szalmazsák
3. szoba:	nincs
4. szoba:	1 ágy közönséges takaróval, 1 matrac, 1 párna, 1 szalmazsák
<i>Földszinti cselédszobák:</i>	
1. szoba:	1 ágy két közönséges takaróval, 2 matrac, 1 szalmazsák
2. szoba:	2 ágy, mindegyikhez egy szalmazsák
3. szoba:	1 ágy gyolcs takaróval, 2 régi vászonmatrac, 1 párna, 1 szalmazsák és 2 pokróc
4. szoba:	nincs



Az ágyak nem egyforma felszereltséget mutatnak. Általában ágyváz, matrac, takaró és még egy szalmazsák tartozik egybe, de van ahol csak üres ágyváz van (püspöki 3. szoba másodágya, püspöki 6. szoba). Feltételezhető, hogy itt már egy ideje nem aludt senki. Csak egy helyütt hiányzik a matrac és a takaró, úgy hogy van szalmazsák (fész./2. szoba). Ebben a szobában az ágyat vsz. így használhatónak vélték, mert nem jegyzi föl a leltár, hogy ez üres ágyváz lenne.

Feltűnő, hogy alvás szempontjából komfortosabbak a hivatalnoki szobák: ezekben matracon, takarón és szalmazsákon kívül párna, matrac-párna, pokróc is található. Elképzelhető, hogy az utolsó időben a személyzetten kívül nem sokan szálltak meg a püspökvárban. A fész. 1. szobában noha csak 1 ágy van, de 2 matrac és 2 takaró, ami arra enged következtetni, hogy itt ketten laktak.

Csak az utolsó püspöki szobába jelez baldachinos ágyat indiai függönnyel, viszont a harmadik szobába is jelez függönnyt az ágyhoz „Harjan” nevű anyagból. Más ágyaknál nincs ilyen kényelmet, nyugalmat szolgáló tartozék feltüntetve.

### *Székek, karosszékek*

Az ülőalkalmatosságokat nehéz beazonosítani. 85 ilyen tárgy szerepel a leltárban, valamint két szobaárnyékszék és egy hordszék. A 85 ülőalkalmatosságra általában a „Sessel” kifejezést használja, ritkábban a „Stuhl” nevet, de van, hogy mind a kettőt. Ezért a fordításnál ragaszkodtunk a szokásos „karosszék” és „szék” elnevezésekhez, de kétséges, hogy ez a különbségtétel mennyiben követi a tárgyak közötti különbségeket. A karosszéket pedig egyszer külön támlás karosszéknek nevezi. Ebből az következik, hogy a többi ilyen széknek csak karfája, de háttámlája nincsen. Valószínű, hogy a külön támlásnak nevezett karosszék egy különlegesen díszes, magas támlával ellátott karosszék volt a püspök személyes használatára. Megállapítható továbbá, hogy a cselédszobákban inkább székek, mint karosszékek találhatók, valamint az is, hogy a bőr karosszékeket több esetben vászonnal vonták be, ami lehetett egy bútorfelújítás következménye éppúgy, mint a díszítés eszköze. Színét tekintve vörös és fekete bőr karosszéket említ, valamint zöld és vörös posztóval áthúzottakat. A püspöki hálószoba (karos)székeit zsidó ornamentikájú díszítés különbözteti meg a többi (karos)széktől.

A Jany-hagyatékkal összevetve Nesselrode hagyatékában arányaiban több a bőr karosszék, mint a posztóval bevont, a huzat anyagát illetően viszont a Jany-hagyatéknál sokkal nagyobb változatosságot mutat. Nem eldönthető azonban, hogy ez valóságos különbséget jelent, vagy pedig Dullersperg provizor ezt a különbséget szükségtelen információként föl sem jegyezte. A Kerekes Dóra által közölt Kindsberg-hagyatékban mindössze két bőr karosszék szerepel, meg egy szobaárnyékszék. Ez utóbbi egyébként részletesen körülírva, hasonlóan, mint a Nesselrode-hagyatéknál harmadik püspöki (vendég)szobájában szereplő szobaárnyékszék. Se a Jany-, se a Kindsberg-hagyatéknál nem ír székekről, a Jany-hagyatékban más kifejezések utalnak a támlás vagy támla nélküli formára, mint a Dullersperg-féle összeírásban. Ezeknek a bizonytalanságoknak a tisztázása a bútortörténet feladata kellő számú párhuzam felsorakoztatását követően.

### *Asztalok*

A leltárban 29 asztal szerepel, gondosan megnevezve, melyik asztalhoz milyen színű anyagú „szőnyeg” tartozik. Noha erre a párhuzamként megvizsgált másik két hagyatéknál nem adott okot, a „szőnyeg” helyett itt értelemszerűen „terítő”-nek fordítottuk a kifejezést. Nem minden asztalhoz van terítő, de ha van, akkor általában a terítőre rákerül még egy bőr fedőlap is, feltételezhetően kímélés végett. Helyenként előfordul a „kendő” ki-

fejezés is az asztalt takaró vászonra, ezt a különbség érzékeltetése miatt meghagytuk ebben a formában, bár nyilván funkcióját tekintve a két terítőféleség azonos, talán anyagát tekintve gondolhatunk különbségre. A két kifejezés azonban többször vonatkozik ugyanarra a tárgyra, hiszen a „*Tuch*” nemcsak „kendőt”, hanem magát az anyagot is jelentheti, mint „posztó, vászon”. Az sem lehetetlen, hogy a „szőnyeg” valóban olyan csomózott szőnyeg, amelyet asztalok fedésére használtak. Egy helyen kifejezetten török szőnyegről beszél a leltár, bár az egyértelműség kedvéért mi itt is terítőnek fordítottuk a kifejezést.<sup>64</sup> Színet tekintve kék, zöld és vörös posztó-, vászon-, egy helyütt damaszterítőt használtak.

Az asztalok formáját tekintve is alapos leírást kapunk. A püspöki lakosztályban található tizenhárom darab „közönséges”, azaz téglalap alakú asztal, két kicsi és egy nagy kör alakú asztal. Két *Keridon* nevezetű tárgy is van a püspök hálószobájában; mi ezeket is asztalkának gondoljuk.<sup>65</sup> A cselédszobákban kilenc téglalap alakú asztal, egy nagy ovális és egy kis „süllyesztett” (rövid lábú, előkészítő) asztalka található a leltár szerint.

### Életmód

A püspöki lakosztályban több olyan berendezési tárgy is van, amely főúri életmódra utal. A négy tükröből kettő üvegkeretes, egy aranyozott (fa)keretbe foglalt, a negyedikről nem jegyzi fel a leltár a keret fajtáját. A fakeretes tükröt kivéve a leltár a tükröket nagynak mondja.

Különösen lényeges helyet foglalnak el az életmódot tükröző tárgyak között a képek. Érdekes, hogy Jany Ferenc hagyatékában, amelyben az összes személyes ruhadarab, könyv és egyéb tárgy szerepel, csak néhány kép szerepel, ellenben tizenhárom kötetnyi (!) rézmetszet.<sup>66</sup> A Kindsberg-hagyaték háromládányi tájképet és másfajta festményt, illetve néhány vallási témájú képet tartalmaz.<sup>67</sup> Nesselrode hagyatéki leltárában harminchat kisebb-nagyobb tájkép, négy nagy és öt kicsi más témájú kép, egy kisméretű gyümölcs-csendélet, és Nesselrode életnagyságú portréja van. A képek témáját a leltár nem határozza meg, kivéve a gyümölcs-csendéletet és a püspöki portrét. Érdekes, hogy míg Jany-nál Kollonich prímás portréja látható, addig Nesselrodénak saját portréja van. Hogy a nem tájképek között van-e még portré, nem tudni. Talán ésszerűbb feltételezni, hogy inkább más témájú – például bibliai, esetleg mitológiai témájú – képekről lehet szó. A képek keretéről az öt kisebb tájképnél említi csak, hogy fekete keretbe foglaltak. Arról, hogy milyen technikával készültek a képek, szintén nincs említés. A Jany- és a Kindsberg-hagyaték sem említi a technikát, de mind a kettő külön szól a hímezett képekről. Ez alapján feltételezhetjük, hogy hímezett kép nem található a Nesselrode-hagyatékban.

Az életmód szempontjából említésre méltó még a három zöld spanyolfal, amelyekből egy a püspöki vendégszobákban, kettő az emeleti cselédszobákban került leltárba. A négy nyereg lószerszámmal és a nyeregtakaró használati tárgynak, a ruhásláda, a szegelt láda berendezési tárgynak minősül. A török sátor hatalmi jelvénynek, a biliárdasztal pedig luxus szórakozási eszköznek nevezhető.

Függöny egységesen fehér vászomból készítve az első három püspöki vendégszobában, és a püspöki lakosztály három szobájában található. A negyedik püspöki vendégszo-

<sup>64</sup> A török hódoltság idején számtalan templomi leltárban tűnik fel török szőnyeg, török kendő. Ld. TOMISA 2002.

<sup>65</sup> *Keridon*/ *Ceridon* keresztnévként és családnévként egyaránt ismert. Ám hogy itt mit jelenthet, azt nem sikerült kielégítően azonosítani; talán valami asztalféle neve lehetett, legalábbis egy asztaltípusnak (90x50cm-es kisasztal) ez a fantázianeve Csehországban ([www.maxservice.cz/node/34?size=thumbnail](http://www.maxservice.cz/node/34?size=thumbnail)), bár a szónak nincs jelentése csehül.

<sup>66</sup> HKA HFU r. Nr. 624. (1729. július 29. fol. 526–539.)

<sup>67</sup> KERERES, 2003, 132–157., 153., 172., 174., 178.

ában, a nagyteremben és a cselédszobákban nincs függöny. Vászonnal tapétázott szoba egyrészt az első cselédszoba az emeleten, a negyedik cselédszobában tizenöt mintás tapétacsík van, nyilván egy korábban tapétázott szobából, az első földszinti szoba szintén vászonborítású. Érdekes kérdés, hogy a többi szoba csak meszelve volt, vagy esetleg festve. Hogy milyen borítású a fal a püspöki lakosztály szobáiban, ezekre nézve a leltár nem ad felvilágosítást.

További tárgycsoportot alkotnak a leltáron belül a gyertyák, gyertyatartók, gyertyakoppantók.<sup>68</sup> A negyedik püspöki vendégszobában egy fehérbronz gyertyás készlet van: egy pár gyertyatartó koppantóval és tálcával. Ugyanebből az anyagból két sótartó is található itt – nyilván egy asztali készletről van szó, amely a hagyatéknak egyetlen ládájában kapott helyet. Szintén itt tárolnak huszonnyolc darab gyertyát sárgaviaszból.<sup>69</sup> A konyhában pedig hat sárgaréz gyertyatartó és öt gyertyakoppantó található.

A negyedik püspöki vendégszobában lévő fehér ruhás láda tárgyai részben már szóba kerültek. A láda eredeti funkciójára talán csak a leltár egyetlen ruhadarabja, egy selyemkabát utal. Ezenkívül ágyneműt és asztalneműt őriztek benne. Tekintsük át még egyszer, mi mindent tároltak a leltár egyetlen használható ládájában:

1. 1 pár gyertyatartó egy gyertyakoppantóval hozzá való tálca és két sótartó fehér bronzból;
2. 18 db damaszt szalvéta;
3. 16 db közönséges lepedő;
4. 3 közönséges asztalterítő;
5. egy fügeszínű selyemkabát az elhunyt excellenciás püspöktől;
6. 28 sárgaviasz gyertya.

A ruhásládán kívül a negyedik, emeleti cselédszobában, a török sátor darabjai mellett tároltak még vászonneműket. A már említett tizenöt darab régi mintás tapétacsíkon kívül hat régi asztalterítő, huszonhárom szakadt asztali szalvéta, öt pár lepedő volt még itt.

A nagyteremben további asztalneműket találunk. Egy étkészletes (dísz)dobozban tizenkét pár rossz fekete kés, hat ónkanál és egy ón szedőkanál van, ugyanitt még két ón asztaldísz és egy ón teáskanna is van. A püspöki hálószoba melletti szobában van még egy réz (dísz)tál, a harmadik, emeleti cselédszobában pedig, ahol a nyergek is vannak, egy aranyozott fa kínálótál, amely szintén az asztalneműhöz sorolható.

A konyha sarkában a következő konyhai felszerelések találhatóak: tizenhét különböző tál, negyvennégy tányér, egy téasztásűrő, két kelesztőedény, egy rostély, egy üst, egy serpenyő, két merőkanál, hét tűzhely, egy háromláb, egy szeneslapát, egy fejsze és egy sütőnyárs.

A négy nyereg lószerszámmal és az egy nyeregtakaró nem enged következtetni a hátaslovak számára, a hagyatéknak többi iratából is csak annyi derül ki, hogy több jószág is találtatott, melyeket el kellett adni, erről azonban részletes kimutatást, számlát nem őriztek meg.

<sup>68</sup> A szó mai német formája: „Lichtputze”. Ugyanez a tárgy szerepel még: KERÉKES 2003, 155 (*Lichtputzen*). Itt azonban nem szerepel fordítás, így aztán a tárgy megnevezésére nem találtunk követendő mintát.

<sup>69</sup> A „Leichter/Lichter” szavak gyertyatartóval fordíthatók. Itt a „Nachtlichter” szó szerepel, amit szintén gyertyatartóra, lámpásra lehetne fordítani. Viaszból azonban nem készítettek akkor sem gyertyatartót. Viasztárgyak asztaldíszként, kegyhelyeken offerként/ fogadalmi ajándékként fordultak elő. Egy helyütt szerepel egy viaszból csavart gyertyatartó (tusnádi kápolna javainak leltára 1691 – Deák Henrietta, Népi világító eszközök), ez azonban valószínűleg olvasási hiba, hiszen az „ex aere” és az „ex cere” írásképe alig különbözik némely kéziratban; valószínű, hogy nem viaszból, hanem rézből csavart gyertyatartóról van szó. Ezért a „Nachtlichter aus gelben wax” kifejezést sárga viaszgyertyának fordítjuk.

## ZÁRSZÓ

A hagyatéki leltár vizsgálata sok érdekes részletre rávilágít. Egyrészt az eljárás menetének ismeretében megállapítható, hogy miért éppen ezek a tárgyak kerültek a hagyatéki leltárba. Ez a hagyatéki leltár valószínűleg Thurn püspök részére készült, és ő ez alapján vehette át a püspöki palota ingóságait az 1723-as rendelkezés előírásait követve. Személyes tárgyak, könyvek, egyházi felszerelések és ruhák itt tehát nem szerepelnek, ezek eddigre már a megfelelő örökösökhöz kerültek. A tárgyak viszonylatában kiemelendő a képek nagy száma, míg a leltár szobáról szobára történő fölvétele az épület használatának módjára enged következtetni.

A hagyatéki ügyiratok révén sikerült vázolni továbbá a hagyatéki eljárás során összeütköző érdekek képviselőinek álláspontját. Bakics nagyprépost és Dullersperg kamarai provizor vitáját a végrendelet hiányán kívül az eltérő jogértelmezés is elmélyíti. Míg a nagyprépost a végrendelet hiányában követendő régi jogszokás – és Nesselrode szóbeli hagyatékolása – szerint szeretne eljárni és többfelé hagyatékolni, addig a provizor a végrendelet nélkül elhunyt püspök összes ingóságát, és szerzett ingatlanait a királyra szállónak tekinti az abszolutista legfőbb kegyúrról szóló felfogás szerint, melyből az legfeljebb az utód-püspöknek kíván átengedni egy részt. Minden bizonnyal a kamarai álláspont valószínűleg megjobbára, bár abból, hogy könyvekről, személyes tárgyokról, liturgikus felszerelésekről nem történik említés, arra lehet következtetni, hogy ezek a tárgyak a család és a káptalan tulajdonába, valamint a székesegyházba kerültek.

## FÜGGELÉK – HAGYATÉKI LELTÁR NESSELRODE PÜSPÖK INGÓSÁGAIRÓL

339. folio

Sor	A szöveg átírása	A szöveg fordítása
1.	Inventarium	Leltár –
2.	Über die von Seiner Bischoff und Exellenz in fünfkirchen	az excellenciás pécsi püspök
3.	grafen a Nesselrod sein hinterlassener, und in	Nesselrode gróf által hátrahagyott, a
4.	denen Schloß zimmern befundene mobilien, und	kastély szobáiban fellelt ingóságairól és
5.	Effecten und zwar	értékeiről, ténylegesen pedig:
6.	In dem ersten zimmer bei der grossen Stiegen	a nagy lépcső melletti első szobában
7.	ein bethstatt, welcher mit einer Tüchenen roden	egy ágyváz, mely vörös
8.	deckhen bedeckhet	vászontakaróval fedett
9.	Ein lederer Matrazen von Roßhaar	Egy lószőrrel tömött bőr matrac
10.	Ein ordinari Tisch ohne teppich	egy közönséges asztal terítő nélkül
11.	Ein Strosackh	Egy szalmazsák
12.	Ein Landschaftbildt	1 db tájkép
13.	zwey weißer fenstervorhäng von leinwath	2 db fehér lenvászon függöny
14.	ein tragsessel oder säntfer	1 db hordszék vagy gyaloghintó
15.	ein s. v. leib stuell.	1 db szobaármékszék
16.	in dem anderen zimmer daran	az arra következő szobában
17.	ein grossen spiegl mit Ram von glaß	egy nagy tükör üveg-keretben
18.	zwey grosse und vier kleine landschäftel	két nagy és négy kisebb tájkép
19.	zwey tisch, deren einer mit einen teppich	két asztal, az egyiket
20.	von blauen, und der anderer von grünen	kék terítő, a másikon zöld
21.	tuch	kendő
22.	zwey weißer fenstervorhäng von leinwath	2 db fehér gyolcs függöny

## 339. verso

1.	in dem dritten zimmer	a harmadik szobában
2.	ein bethstatt mit vorhäng von Harjan	egy Harjan(?) -nal függönyözött ágyváz
3.	ein dergleichen deckhen	ugyanilyen takaró
4.	ein matrazen von zwilg	1 db daróc matrac
5.	ein unterbeth	egy ágy-alsórész
6.	ein spiegel mit einer verguldeten Ram	tükör aranyozott kerettel
7.	zwey tisch mit roden teppich	két vörös terítővel takart asztal
8.	ein lederner sessel	1 bőrkarosszék
9.	vier grosser landschaft bilder	4 nagy tájkép
10.	zwey weißer fenstervorhäng von leinwath	2 db fehér gyolcs függöny
11.	ein theis von gelben daffet	1 db sárga tafota bevont árnyékszék
12.	ein s. v. leib stuell mit grünen tuch überzogen	zöld vászonnal bevont árnyékszék
13.	In den 4 <sup>ten</sup> zimmer	a negyedik szobában
14.	zwey bettstatt, in derer überall ein deckhen	2 ágy egy-egy takaróval
15.	ein matrazen, und ein Strosackh ist	egy matrac és egy szalmazsák
16.	ein tisch mit einen teppich von roden tuch, worauf	egy vörös terítés asztal
17.	ein blath von leder	egy bőr lappal
18.	ein wasser kleider kasten, worinnen	fehér ruhás láda, benne
19.	ein paar liechter, mit einer liechtbuzen, und	1 pár gyertyatartó egy gyertyakoppantóval
20.	zugehörigen tazel, <sup>70</sup> von weissen prinz metal	hozzá való tál fehér bronzból
21.	zwey salz vassel von eben der Materi	két sóartó ugyanebből az anyagból
22.	18 tischafeder <sup>71</sup> von damazek	18 db damaszt szalvéta
23.	16 ordinari leilacher <sup>72</sup>	16 db közönséges lepedő

## 340. folio

1.	3 gemeiner tischtücher	3 közönséges asztalterítő
2.	ein feigelfarber seidener mantel von ver-	egy fügeszínű selyemkabát
3.	storbenen bischoff Exellenz	az elhunyt excellenciás püspöktől
4.	28. Nachtlichter von gelben wax	28 sárgaviasz gyertya
5.	in den grossen dastel sall	a nagy teremben
6.	ein runder tisch mit einem türkischen teppich	körasztal török terítővel
7.	und einen ledernen blath darauf	és rajta bőr lappal
8.	zwey ordinari tischl ohne teppich	2 egyszerű asztal terítő nélkül
9.	12 schwarz ledernen sessel	12 fekete bőrkarosszék
10.	16 deto mit grünen tuch überzogen	16 ugyanilyen, de zöld anyaggal áthúzva
11.	ein grossen lähn sessel	egy nagy támlás karosszék
12.	andere 4 sessel von roden leder	másik 4 vörös bőrkarosszék
13.	ein schmeckh kasten <sup>73</sup> , worinnen	1 étkészletes doboz, benne
14.	12 paar schlechter schwarze messer	12 pár rossz fekete kés
15.	6 zünerer läffel, und	6 ón kanál
16.	ein dergleichen vorlegläffel.	1 ón szedőkanál
17.	zwy zünerer tisch staiff	2 ón asztaldisz
18.	ein Thee kandel von zühn	1 ón teáskanna
19.	in den ersten zimmer nach dem sall	a terem utáni első szobában
20.	ein grossen wunder [runder] tisch, mit einen teppich	egy nagy körasztal
21.	von grüner schallier damazek, mit einen	zöld damaszt terítővel
22.	ledernen blath darauf	egy bőr lappal rajta

<sup>70</sup> A „Tatze” szó tálca jelentésben is használt.

<sup>71</sup> A „tischfeder/tischafeder” szónak jelentésére nem sikerült rábukkannom. A „damasztból való” kifejezés – és hogy terítő ezen kívül már szerepel a felsorolásban – jogosít fel arra, minthogy feltehetően asztalneműről van szó: damasztzalvétára gondolhatunk.

<sup>72</sup> Ez a szó szerepel még: Beschlagnahmte Briefschaften 1737/38.

<sup>73</sup> A „schmeckh kasten” kifejezést a tartalma alapján étkészletes doboznak fordítottuk. Lehetséges még, hogy „schmuck kasten” szerepel, ez esetben díszdobozként is lehet értelmezni a szókapcsolatot.

## 340. verso

1.	ein kleiner tisch mit einen teppich von grünem tuch	egy kisasztal zöld terítővel
2.	ein ander klein wunder [runder] tischl mit einem teppich	egy másik kis kőrasztal
3.	von blauen tuch	kék terítővel
4.	8 sessel von grünen tuch	8 karosszék zöld terítővel
5.	6 grossen landschafft bilder, und	6 nagy tájkép
6.	6 kleiner deto	6 kisebb tájkép
7.	ein grünen spanisch wanth	egy zöld spanyolfal
8.	ein grossen waiszen fenster vorhahg von leinwath	egy nagy fehér gyolcs függöny
9.	in den anderen zimmer daran	az utána következő szobában
10.	ein läher bethstatt	egy üres ágyváz
11.	ein biliard	egy biliárdasztal
12.	7 sessel von grünen tuch	7 karosszék zöld vászonnal bevonva
13.	ein tischl von roden tuch, mit einen ledernen	asztalka vörös kendővel,
14.	blath darauf	rajta bőr lap
15.	ein kleines tischl ohne teppich	kisasztal terítő nélkül
16.	ein grosser spiegel mit einer gläsernen Rahm	nagy tükör üveg keretben
17.	4 grosser bilder	4 nagy kép
18.	6 landschäftl	6 tájkép
19.	Item ein ander klein bildt, worauf unterschiedliche	egy kis kép, amire különböző
20.	früchten gemahlen	gyümölcsöket festettek
21.	ein ex äre <sup>74</sup> pfann von kupfer	réz díztál
22.	vier weisse fenster vorhäng von leinwath	négy fehér gyolcs függöny

## 341. folio

1.	In dem 3 <sup>te</sup> zimmer	a harmadik szobában
2.	ein grosses himmelbeth mit indianischen vorhäng.	egy nagy baldachinos ágy indiai függönnyel
3.	ein seidener beth-decker	egy selyem ágytakaró
4.	ein matrazen	egy matrac
5.	ein strosackh	egy szalmazsák
6.	7 auf judianische arth außgemäch sessel.	7 zsidó jellegű ornamentikával díszített karosszék
7.	und 5 kleine deto stühl sesserl	5 kisebb hasonló szék
8.	daß contrafait von seiner Excell: graf von Nesselrod	őexcellenciája, Nesselrode gróf életnagyságú arcképe
9.	senle in mans grösse von guldener ram.	arany keretben
10.	4 landschafft bilder	4 tájkép
11.	3 kleine deto	3 kis tájkép
12.	5 andere kleine bilder mit schwarzen räml	5 egyéb kis kép fekete keretben
13.	ein grosser spiegel	1 nagy tükör
14.	ein tisch mit grüner tuch überzogen	1 zöld terítővel bevont asztal
15.	ein ander tischl ohne teppich	egy másik asztal terítő nélkül
16.	zwey Keridon.	2 kisasztal
17.	4 weisse fenster vorhäng von leinwath	négy fehér gyolcs függöny
18.	in dem ersten offrs zimmer, welches mit	az első hivatalnok/ cseléd szobában, amely
19.	stallieren von leinwanth ausgemacht ist.	vászonnal tapétázott
20.	ein bethstatt	egy ágy
21.	ein ordinari deckhen	egy egyszerű takaró
22.	ein matrazen	egy matrac
23.	2 kleiner küssen oder bölster	2 kis páma

<sup>74</sup> *aes, aeris*, n. (lat.) – érc, réz szó használatának talán az „*ex aere*” szófordulat-jellege az oka. Egyébként semmi nem indokolná, hogy szerepeljen, hiszen utána németül megadja a tárgy anyagát.

## 341. verso

1.	ein strosackh	1 szalmazsák
2.	zwey leilacher	2 lepedő
3.	ein grün spänische wanth	1 zöld spanyolfal
4.	ein ordinari tischl	egy közönséges asztalka
5.	3 sessel von grün tuch	3 karosszék zöld kendővel
6.	2 stüell	2 szék
7.	in dem anderen zimmer	a másik szobában
8.	ein bethstatt	egy ágy
9.	ein ordinari deckhen	egy közönséges takaró
10.	ein matrazen	egy matrac
11.	ein bolster ein strosackh	egy párna, egy szalmazsák
12.	2 ordinari tisch mit schensten teppich	2 közönséges asztal szép terítővel
13.	ein sessel von roden leder	1 vörös bőr karosszék
14.	2 stüell	2 szék
15.	in den 3 <sup>ten</sup> zimmer	a harmadik szobában
16.	Vier Reit-Schüell-Sädl, mit denen zugehörigen	4 lovaglónyereg a hozzájuk tartozó
17.	pferd zaun	lószerszámokkal
18.	ein rode sadl deckhen	egy vörös nyeregtakaró
19.	ein ordinari tisch	egy egyszerű asztal
20.	ein hülzerner vergoldter confect aufsatz	aranyozott fa kínálótál
21.	in den 4 <sup>ten</sup> zimmer	a 4-dik szobában
22.	ein bethstatt	egy ágy

## 342. folio

1.	ein deckhen	egy takaró
2.	ein matrazen polster	egy matrac-párna
3.	ein ordinari tischl	egy közönséges asztal
4.	6 alte tisch tücher	6 régi asztalterítő
5.	23 zerrissene tischolfeder.	23 szakadt asztali szalvéta
6.	5 paar leylacher	5 pár lepedő
7.	ein türkisches zelt mit denen requisitis.	egy török sátor a kellékeivel
8.	ein verschlägel mit nögel	egy szegelt láda
9.	15 stück alte aufgemusterte stallier	15 darab régi mintás tapéta
10.	in dem 5 <sup>ten</sup> zimmer	az 5-dik szobában
11.	ein beth statt	egy ágy
12.	ein ordinari deckhen	egy közönséges takaró
13.	ein matrazen	egy matrac
14.	ein polster	egy párna
15.	ein strosackh	egy szalmazsák
16.	2 ordinari tischl	2 közönséges asztalka
17.	3 stüell	3 szék
18.	ein grün spänische wanth	egy zöld spanyolfal
19.	in den ersten zimmer zur erden	a földszinti első szobában
20.	welches auch mit stallier von leinwath	amely gyolcstapétával
21.	ausgemachet ist	borított
22.	ein bethstatt	egy ágy
23.	zwey ordinari deckhen	két közönséges takaró

## 342. verso

1.	2 matrazen	2 matrac
2.	ein strosackh	egy szalmazsák
3.	ein sessel von grüne tuch	1 karosszék zöld anyaggal bevonva
4.	in dem anderten zimmer	a másik szobában
5.	zwey betstatt, in welcher jeden einen strosackh	2 ágy, mindegyikhez egy szalmazsák
6.	ein ordinari tischl	egy közönséges asztalka
7.	ein sessel von leder	bőr karosszék
8.	2 stüell	2 szék
9.	in dem 3 <sup>ten</sup> zimmer	a harmadik szobában
10.	ein bethstatt	egy ágy
11.	ein leinwathene deckhen	gyolcs takaró
12.	2 leinwathene alte matrazen	2 régi vászon-matrac
13.	zwey kotzen	2 pokróc
14.	ein polster	1 párna
15.	ein strosackh	egy szalmazsák
16.	ein ordinari tischl	egy közönséges asztal
17.	2 stüell	2 szék
18.	in dem 4 <sup>ten</sup> zimmer	a negyedik szobában
19.	ein grosser ordinari oval tisch	egy nagy ovális asztal
20.	ein kleines senckh-tisch	egy kis súlycsökkentett asztal
21.	7 stüell	7 szék
22.	in den steuß an zühe [küche] <sup>75</sup>	a konyha sarkában
23.	6 mitterer, 9 grosser, und 2 zerrunene	6 közepes, 9 nagy és 2 megrongált
24.	schissel	tál

## 343. folio

1.	44 theller	44 tányér
2.	ein nudk keithen [Seihe]	egy tézstaszűrő
3.	2 kupferne hefen	2 réz kelesztő edény(?)
4.	ein crasch kessel von kupfer	1 nagy réz üst
5.	6 leichter von messing, und 5 leichtbazzen	6 sárgaréz gyertyatartó és 5 gyertyakoppantó
6.	ein rost	1 rostély
7.	ein eyserne pfan	egy vas serpenyő
8.	2 schepf löffel	2 merőkanál
9.	7 feuer heudt [feuer herd]	7 tűzhely
10.	ein dreinhuns [dreifuß]	1 háromláb
11.	ein eiserne feuer schaufel	1 vas szén lapát
12.	ein schüne hackhen	1 szép fejsze
13.	ein brad spies	1 sütő nyárs
14.	5kirchen den 14 <sup>ten</sup> 9ber 732.	Pécs, 1732, 11.14.
15.	ferdinand von dullersperg	Dullersperg Ferdinánd
16.	grab provisor	provizor

<sup>75</sup> A „in den steuß [Steiß] an zühe [küche]” kifejezés jelentheti az utolsó terem konyha felőli részét is, mi a konyha felszereléseként adjuk vissza a leltár ezen részét.



## IRODALOMJEGYZÉK

- ANGYAL Pál, *Báró Nesselrode Vilmos püspök főispán és kora I.*, A „Pécs-Baranyamegyei Múzeum Egyesület” Értesítője, Pécs, 63–67.
- ANGYAL Pál, *Báró Nesselrode Vilmos püspök főispán és kora II.*, A „Pécs-Baranyamegyei Múzeum Egyesület” Értesítője, Pécs, 95–103.
- BENDA Gyula, *A keszthelyi uradalom 1850 előtti hagyatéki és vagyoni összeírásai I. Keszthely, 1711–1820*, Budapest 1988.
- BORSY Judit, *A pécsi egyházmegye birtoka 1703 és 1736 között*, Tanulmányok Pécs történetéből 13 (szerk. Font Márta–Vargha Dezső), Pécs Története Alapítvány, Pécs 2003, 191–200.
- BORSY Károly, *Pécs püspökei a török idők után*, Pécsi Szemle (2001 tavasz; szerk. Romváry Ferenc), Pécs 2001, 25–26.
- BRÜSZTLE, Josephus, *Recensio universi cleri dioecesis Quinque-Eclesiensis, distincte a tempore amotae cum exitu seculi 17-mi tyrannidis Turcicae, restitutaequae in his partibus tranquillitatis, adjectis quibusdam aetatem hanc antecedentibus, commentariis historicis illustrata*, Ramazetter, Quinque-Ecclesiis 1874–1880.
- CSUTHY Zsigmond, *Magyar protestáns egyház-történet a szatmári békekötéstől a türelmi rendelet kiadásáig 1712–1782, debreczeni Ev. Prot. Lap 1876. 42. 1878. 17. sz. Századok 1878*, Debrecen 1878.
- FALLENBÜCHL Zoltán, *A sóggy hivatalnoksága Magyarországon a XVIII. században*, Levéltári Közlemények 50 (1979/2), Pécs 1979, 225–282.
- FALLENBÜCHL Zoltán, *Állami (királyi és császári) tisztségviselők a 17. századi Magyarországon*, OSZK–Osiris, Budapest 2002.
- FAZEKAS István, *Francesco Orsolini kismartoni várplebános hagyatéki leltára 1700-ból*, in *Házi Jenő Emlékkönyv* (szerk. Dominkovits Péter–Turbuly Éva), Sopron 1993, 305–320.
- FEDELES Tamás, *A pécsi székeskáptalan kanonokjai a 18. század első felében*, *Seria Historiae Diocesis Quinqueecclesiensis I*, in *A pécsi egyházmegye a 17–18. században* (szerk. Fedeles Tamás–Varga Szabolcs), Pécsi Egyháztörténeti Intézet, Pécs 2005, 204–245.
- FRICSY Ádám, *Jegyzetek Nesselrode püspökről és koráról* (kézirat a Pécsi Püspöki és Káptalani Levéltárban).
- FRICSY Ádám, *A török utáni első pécsi püspök, Radanay Mátvás Ignác*, in *Tanulmányok a pécsi egyházmegye történetéből I* (szerk. Fricsy Ádám), Pécsi egyházmegye, Pécs 1993, 115–130.
- HEGYI Klára, *Egy világbirodalom végvidékén*, Magyar história, Gondolat, Budapest 1976.
- HEINSIUS, Anthonie, *De briefwisseling van Anthonie Heinsius 1702–1720*, *Rijks Geschiedkundige Publicatiën* 158, 163, 169, 177, 183, 189, 194, 198, 204, 207, 214, 221, 224 & 226 (ed. Veenendaal, A. J.–Hogenkamp, C.), 1976–1995.
- HOFER Tamás, *Jobbágy hagyatéki leltárak és becsük a keszthelyi Festetics-uradalomból 1785–1847*, in *Agrártörténeti Szemle 1957*, MTA és a Mezőgazdasági és Élelmezési Minisztérium Agrártörténeti Bizottsága, Budapest, 285–327.
- HORVÁTH József, *Lébényi plébánosok hagyatéka a 18–19. század fordulóján (Kísérlet egy irategyüttes elemzési lehetőségeinek bemutatására*, in *Arrabona* (Győr–Moson–Sopron Megyei Múzeumok Közleményei 39/1–2), Győr–Moson–Sopron Megyei Múzeumok Igazgatósága, Győr 2001, 329–364.
- HORVÁTH József, *Győri végrendeletek a 17. századból I–III*, Győr 1995–1997.
- KEREKES Dóra, *Johann Christoph von Kindsberg konstantinápolyi császári követ hagyatéki leltára 1678-ból (ÖStA KA HKR Akten Exp. 1680 Juni Nr. 15/1)”, Lymbus 2003*, Budapest 2003, 132–157.
- KOCSIS Aranka, *A vajkai szék nemesei. Hagyatéki leltárak a 17–19. századból*, Pozsony 1997.
- KOLLÁNYI Ferenc, *A magyar kath. alsópapság végrendelkezési joga, ennek története, jelenlegi állapota, és a hagyatékok körül követendő eljárás*, Esztergom 1890.
- KOLLÁNYI Ferenc, *A magyar kath. főpapság végrendelkezési jogának története*, Budapest 1896.
- NÁNÁSY Benjámin, *Testamentum a magyar országi törvények szerint*, Trattner, Pesth 1798.
- Katolikus egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16–17. század* (szerk. Tomisa Ilona), *Millenniumi magyar történelem*, in *Források* (szerk. Benda Gyula–Bertényi Iván), Osiris, Budapest 2002.
- Beschlagnahme Briefschaften. Der Kriminalprozess gegen Joseph Süß Oppenheimer (Lefoglalt levelezés. Büntetőper Joseph Süß Oppenheimer ellen). 1737/38*, in *08.02.2007–30.03.2007 Ausstellung im Hauptstaatsarchiv Stuttgart*.

## Heinrich Fries Magyarországon

### 100 éve született az ökumené munkása

„... legyetek mindig készen rá, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, mi az alapja reményeteknek.”

(1Pét 3,15).

1967 nyarán Münchenben ismerkedtem meg Heinrich Friesszel, a müncheni egyetem katolikus teológiai karának fundamentális teológiaprofesszorával. Ebédmehívása után hosszan beszélgettem vele; úgy vélem, számára érdekes lehetett a „vasfüggöny” mögül érkező kollégával találkozni.

Hazaérkezve hamarosan informáltam karunk akkori dékánját, Szörényi Andor professzort, és felvettem egy vendégprofesszori előadás lehetőségét. Nem szólnék részletesebben arról, hogy a meghívás előkészítése elég bonyolult volt... Az akkori állami hatóság – ÁEH – hozzájárulásához volt kötve... 1968 tavaszán mégis sor került Fries professzor látogatására és vendégelőadására.<sup>1</sup>

Az előadás több szempontból is „újdonság” volt a háború utáni kar történetében. 1968. április 30-án az ún. „nagy aula” zsúfolásig megtelt a hallgatósággal. Az előadást követő napon Fries professzort az ország több helyére kalauzolhattam. Voltunk többek között Esztergomban, Egerben és Pannonhalmán.<sup>2</sup>

E néhány soros emlékezéssel arra kívántam utalni, hogy teológiai karunkkal, némi túlzással azt mondhatom, hogy „hazánkkal” Fries professzor úrnak személyes kapcsolata is volt.

A következő három évtizedben Münchenben többször meglátogattam őt. Magyarországi látogatására ismételten úgy gondolt vissza, mint valamilyen „Staatsvisit”-re.

\*A *Teológia* folyóirat szerkesztősége a jelen cikk közlésével kíván tisztelni dr. Szennay András emléke előtt, aki mintegy negyed évszázadon át volt a *Teológia* főszerkesztője. – Első közlés: *Initio non erat nisi gratia. Ünnepi kötet Dr. Erdő Péter tiszteletére 60. születésnapja alkalmából*, Szent István Társulat, Budapest 2012, 321–332.

<sup>1</sup> Dr. Kránitz Mihály professzort kértem meg, hogy nézzen utána a Hittudományi Kar irattárában található korabeli, Heinrich Fries professzor magyarországi látogatásával és előadásával kapcsolatos feljegyzéseknek. Sajnálatos, hogy a PPKE Hittudományi Kar irattárában nem találta nyomát ennek az eseménynek. [Kránitz Mihály szóbeli közlése alapján.]

<sup>2</sup> A budapesti előadásról és a pannonhalmi látogatásról bejegyzés olvasható a Pannonhalmi Főapátság perjelnaplójában: „1968. április 30. Dr. Heinrich Fries müncheni egyetem dogmatikatanára előadást tartott a Hittudományi Akadémián előkelő közönségnek (4 püspök, az összes akadémiai tanárok s meghívottak. 1968. május 4. Fries tanár Pannonhalmára is ellátogatott Szennay András vezetésével. [Fries professzor] Innen már hazautazott.” Főapátsági Levéltár, Pannonhalma – Perjeli naplók 1966–1979, 53.

## ÉLETÚTJA

Heinrich Fries 1911-ben született Mannheimben. Egyetemi tanulmányait Tübingenben végezte, 1936-ban pappá szentelték.

1946-ban John Henry Newman vallásfilozófiai tanítását választotta promóciója tárgyául, 1946-ban a Tübingeni Katolikus Teológiai Fakultás docense, majd 1950-ben ugyanott a fundamentális teológia professzora lett. 1958-ban a müncheni egyetem hívta meg a katolikus fundamentális teológia professzorának. Ugyanitt 1964-ben Fries tette le az Ökumenikus Teológiai Intézet alapjait. Ezzel majdnem egy időben, 1967-től az újonnan alapított Evangélikus Teológiai Fakultás Intézetének Wolfhart Pannenberg lett vezető professzora. A két tudós egymás kongeniális dialóguspartnerévé vált.

Heinrich Fries a német egyházak Würzburgi Szinódusának (1971–1975) kiemelkedő alakja volt. Mind német nyelvterületen, mind Európa-szerte ismert teológusként elkötelezett dialógust folytatott az ökumené kérdéseiben. Ezt a munkát 1979. évi nyugdíjazása után is folytatta, sőt, 1982-ben Karl Rahnerrel együtt publikálta az *Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit* című kötetét, amely valóságos ökumenikus manifesztummá vált. A könyvet számos püspök és szakember részéről elismerés, Rómából Ratzinger bíboros részéről viszont kemény kritika fogadta.

Fries egész életében kivette a részét a lelkipásztori munkából is: müncheni lakása közelében a Szent Fülöp plébánián mint hitszónok és az egyházi zene munkása működött. Walter Kasper – előbb Fries egyházmegyes püspöke, majd később római bíboros – így foglalta össze érdemeit: „az egyházak jövőbeni kiengesztelődött egységének volt élete során »reményhordozója«” (*Hoffnungsträger*). Buzgósága sohasem lankadt, az ökumené élete végéig lelkes munkása volt.

Heinrich Fries élete utolsó szakaszában azon fáradozott, hogy ökumenikus meggyőződését ne csak akadémiai körökben terjessze, hanem az egyházi nyilvánosság, az ún. laikusok számára is gyümölcsözővé tegye. Már munkássága kezdetén megtanulta Newmantól, hogy a prédikáció a teológia próbaköve. A müncheni Szent Fülöp plébánián, ahol otthon érezte magát, és amely hálásan fogadta, indításait, számos gondolatát kamatoztatta a „praxis” (a lelkipásztori gyakorlat) számára. Utolsó publikált könyvei majdnem mind prédikációiból születtek. Különösen az „Una Sancta” körben<sup>3</sup> lelt otthonra, ahol megfontolásait kimondhatta, és ugyanakkor számos szellemi indítást is kapott.

Szívesen ünnepelt és ünnepeltette magát. Évfordulói, Szilveszter-napi születésnapjai eseményszámba mentek. Ünnepelni – ahogy mondani szokta – csakis közösségekben lehet. Az évente megtartott teológiai napokon saját előadásai mellett kiváló teológusok és elkötelezett világiak adtak elő, folytattak egymással eszmecsere-t, és mindezt imádságban és ünnepi istentiszteleteken mélyítették el.

Fries utolsó nyilvános fellépésére 1998. október 30-án, az Una Sancta-kör megalapításának 60. évében került sor. Fizikailag már nagyon gyenge állapotban volt, szavait mély együttérzéssel hallgatták. Három héttel később meghalt.

<sup>3</sup> *Una Sancta*: egységmozgalom a II. Vatikáni Zsinat előtt. – Németországban a náci diktatúra idején római katolikus és evangélikus teológusok kezdeményezésére Una Sancta-körök alakultak, melyekben imádkoztak, megbeszéléseket tartottak a keresztények egységéről. Résztevőit... az a meggyőződés vezette, hogy a keresztények megosztottsága botrány a világ szemében. Később egymástól független katolikus és evangélikus ágra bomlott. Katolikus részen a biblia-, liturgikus és ifjúsági mozgalom keretében élt tovább az egységkeresés. – 1946 után együtműködés alakult a niederaltiachi apátsággal. Az 1948. június 5-én kelt római monitum óvott a ... mozgalom „vadhajtásaitól”. Az Una Sancta eszméi a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban (LG 8, UR 3) is megszólalnak. Vö. *Magyar Katolikus Lexikon*, XIV. Títel-Vesz, 525.

Egyházi részről olyan nagy tiszteletadással és elismeréssel kísérték utolsó útjára, melyet élete során csak ritkán tapasztalhatott. A gyászistentiszteletet Friedrich Wetter bíboros mutatta be Münchenben. Oedheimben, hazai közösségében Walter Kasper, a helyi megyéspüspök beszédében különösen Fries ökumenikus érdemeit emelte ki.<sup>4</sup>

Temetkezési helye Oedheim lett, amelyet München mellett mindig második hazájának tekintett.

1998. november 19-én helyezték örök nyugalomra.

## JELENTŐSÉGE

Heinrich Fries születésének 100. évfordulóján, 2011-ben négy professzornak, akik előbb Fries tanítványai, majd kollégái voltak, közös munkája jelent meg a nagy fundamentálteológus munkásságáról.<sup>5</sup> Elmondják, hogy Fries a XX. századnak egyik kiemelkedő teológusa volt. Könyvei és egyéb írásai messze túlmutatnak a szaktudós publikációin. Számos alkalommal igyekezett az elbizonytalanodó, de mégis hinni akaró emberek segítségére lenni. Úgy írt, hogy az átlaghívő és kérdező ember is megértse gondolatait.

Életének fontos témája a *hit* kérdései voltak. Az a hit foglalkoztatta, mely segítséget nyújt, hogy az ember eljuthasson saját szellemi-lelki teljességéhez. Az a hit, amely segíti az embert, hogy személyes döntéseivel az evilági, majd örök boldogság felé vezérelhesse életútját.

Második nagy témája az *egyház* volt. A hithez hasonlóan az egyház problematikáját is a katolikus fundamentálteológia (és a dogmatika) tárgyalja. 1954-ben Stuttgartban megjelent első könyve (*Die Kirche als Anwalt des Menschen*) már utal rá, hogy az ember reménységére, egyszersmind pedig a jövővel kapcsolatos félelmeire is válaszokat keres: milyen legyen az az Egyház, amelyben élnünk kell, mit nyújt számunkra az üdvösség felé vezető úton.

Ebben az összefüggésben dolgozott Fries a keresztények egységével, az *ökumenével* foglalkozó nagy témakörön is. Személyesen is megszenvedte a keresztények megosztottságának botrányát. E nagy témakörben mutatkozott meg igazán, hogy mennyire bátor teológus volt. Sohasem rezignált, egyházát igyekezett az ökumené ügyének vonatkozásaiban mindig „lendületben tartani”.

Heinrich Fries munkásságáról szóló dolgozatunkban fontos helyet kaphat Peter Neuner müncheni dogmatikaprofesszornak, Fries volt tanítványának emlékezése.<sup>6</sup>

Fries, aki Neuner szerint is a XX. század katolikus teológiájának egyik kiemelkedő alakja volt, John Henry Newman vallásfilozófiájáról szóló doktori értekezésével számos szakember érdeklődését keltette föl. Később mint a fundamentális teológia professzora konzekvensen antropocentrikus gondolatokra épített: az ember valóságát, tapasztalatait és a transzcendenciára való nyitottságát és ráutaltságát tekintette kiindulópontnak. A hit Fries gondolkodásában sohasem teher, hanem az isteni és egyházi tekintélyre, az emberi alázatra épülő valóság, az ember reménységének és kívánságának kiteljesülése. Az, mivel

<sup>4</sup> Vö. NEUNER, P., *Heinrich Fries – Ein Leben im Dienst der Ökumene*, in *Stimmen der Zeit* 124 (1999), 11, 757–770.

<sup>5</sup> BRÖSSEDER, J.–NEUER, P.–PESCH, O. H.–WERBICK, J., *Heinrich Fries. Mut zur Ökumene. Erfahrungen – Hoffnungen – Visionen*, Grünewald Verlag, 2011.

<sup>6</sup> NEUNER, P., *Mut zur Ökumene*, in *Christ in der Gegenwart*, 2012/1 sz. 17–18. (A szerző fordítása.)

azt nyújtja az embernek, ami biztos útként vezet élete teljességéhez és üdvösségéhez, evi-  
lági és örök boldogsághoz.

Fries előadásában és publikációiban sosem feledkezett meg arról, hogy gondolataival a hívő vagy hinni akaró ember számára kíván segítséget nyújtani. Teológiájának címzettjei közé tartozik a kérdező, a bizonytalan, de ugyanakkor hinni kívánó ember is. Soha-  
sem tévesztette szem elől, hogy a nagyon is „*bennfentes nyelv*” leszűkíti a megértés határait.

Friest mindig szent harag fogta el, ha azt kellett tapasztalnia, hogy az egyházi meg-  
nyilatkozások – olykor épp csak a nem szerencsés megfogalmazások miatt – több gondot,  
mint örömet jelentenek az emberek számára. Ilyen irányú tapasztalataira visszagondolva  
jelentette meg *Leiden an der Kirche* című könyvét.<sup>7</sup>

Számos további könyvében széles olvasókörhöz fordult, nagyszámú prédikációs kö-  
tete jelent meg. Ezek azt igazolják, hogy nemcsak teológus, hanem hitének tanúja és ta-  
núságtévője is volt. Emberként is, tudósként is nagyfokú toleranciát tanúsított, ám elvei-  
től a feszültségek sem tántorították el.

#### FŐ MŰVE, A FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Heinrich Fries 60 könyvet és több mint 1200 tanulmányt publikált. Számos munkáját le-  
fordították európai nyelvekre. Fundamentális teológiai munkásságát összefoglaló életmű-  
ve, hatalmas munkája a *Fundamentaltheologie*.<sup>8</sup>

Örvendetes, hogy a teológia egy tudós tanítója vette a bátorságot, és egyetlen hatal-  
mas műben tette közzé kutatásainak, tanítói munkásságának summáját. A kiadási év (1985)  
érdekessége, hogy három kollégája, Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer és Max Seck-  
ler szintén ugyanabban az évben indította útjára *Handbuch der Fundamentaltheologie* című  
művét. Fries műve nemcsak a szakkollégák, hanem az egyetemi hallgatók, a lelkipásztor-  
kodásban elmélyülni kívánók, de még az érdeklődő világiak számára is tanulságos olvas-  
mány. A fundamentálteológia hagyományos célkitűzésének is megfelelt, mivel az általa  
kiemelkedő fontosságúnak tartott Péter-levél intését is szem előtt tartotta: „...*legyetek min-  
dig készen rá, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, mi az alapja reményeteknek.*”  
(1Pét 3, 15)

Fries nagy munkájában elsősorban a bibliai üzenetet akarta közvetíteni, de úgy, hogy  
a maga által megfogalmazott kérdéseket is megválaszolja. Rendszerében a klasszikus teoló-  
gia fundamentális felépítését tartja szem előtt. Három, bőséges anyagú részben bontja ki,  
hogy mit jelent a hit, majd a hit korrelatívumát, a kinyilatkoztatást tárja a vizsgáló elé, vé-  
gül pedig az egyházzal tárgyal, amely a kinyilatkoztatás befogadója és továbbadója. A há-  
rom nagy gondolatsort a teológiai és nem teológiai irodalom bemutatásával dolgozza föl.  
Kiemelten szól azokról a fejezetekről, amelyek a hit és kinyilatkoztatás történetiségét tár-  
gyalják. Fries jeles ismerője és örököse volt a *tübingeni teológiai iskolának*. Reflexiói nem  
állnak meg az elvont elveket tárgyaló spekulációknál, hanem a konkrét történelemhez,  
mindenekelőtt a két szövetséghez és az évszázadokon átívelő hagyományhoz, napjaink  
értelmezési törekvéseihez kapcsolódnak.

<sup>7</sup> *Leiden an der Kirche*, Freiburg/Brsq.–Basel–Wien, 1989.

<sup>8</sup> *Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln, 1985, 579. Lásd még: DDR–kiadás: *Fundamentaltheologie* (hrsg. v. G. Ster-  
zinsky), Leipzig, 1985; spanyolul: *Teologia fundamental*, Barcelona, 1987; olaszul: *Teologia fondamentale*. *Biblioteca di  
Teologia contemporanea*, Brescia, 1987, angolul: *Fundamental Theology*, Washington DC, 1996.

Az ökumenikus beállítottságú Fries számára természetes, hogy gyakran és hosszan szól a keresztények különböző hitértelmezéseiről és hitvallásairól. Feladatának tekinti, hogy a szakadás botrányának feloldásához maga is hozzájáruljon. A vitatott kérdések tárgyalásánál, melyek a fundamentálteológiában újra és újra előtérbe kerülnek, Fries mesteri módon tud előítélet nélkül figyelni és körültekintően érvelni.

Ha az egész művet tartjuk szem előtt, megállapíthatjuk, hogy Fries könyve nemcsak tankönyv, hanem a hit felé vezető és kiválóan értelmező szakkönyv is.<sup>9</sup> Olvasása során könnyen észrevehető, hogy a szerző egyetemi előadásait is követi. A hatalmas munka igazolja a tudós alázatát: Fries egyáltalán nem tart rá igényt, hogy műve a teológia fundamentálisként kerüljön az olvasók elé. A könyv elismerő fogadtatását igazolja, hogy megjelenése után hamarosan második kiadást és több fordítást készítettek elő.<sup>10</sup>

## AZ ÖKUMENÉ MUNKÁSA

A nyilvánosság Friest elsősorban *ökumenikus munkássága* alapján ismerte meg. Ezen a területen olyan hangsúlyokat fogalmazott meg, melyek még ma is bőven ellátják feladatokkal a szakteológusokat.

Neuner idézett cikkében közli Fries egyik kemény megfogalmazását, miszerint: a teológus mulasztást követ el „ha semmit sem tesz azért, hogy feloldja a keresztények megoszlását. Még nagyobb a bűne azonban, ha mindent megtesz, hogy a szakadás fönmaradjon, esetleg még erősödjék és el is mélyüljön.”<sup>11</sup>

Friest örömmel és meglelégedéssel töltötte le, hogy a XXIII. János pápa által összehívott II. Vatikáni Zsinaton az ökumené a katolikus gondolkodás egyik fő motívuma és feladata lett. Nagy fontosságú ökumenikus munkásságának mérföldköve volt az ún. *Ámter-Memorandum*, melyet a német ökumenikus intézetek közösen publikáltak (1973). Ennek a dokumentumnak kiemelkedő tézise: „az ökumenikus teológia segítségével... mivel az egyházi hivatalok kölcsönös teológiai elismerésének már semmi döntő (érv) nem áll útjában, elhárult az úrvacsora közösségének legfontosabb akadályá.”<sup>12</sup>

A *Memorandum* tézisei meglehetősen nagy port vertek föl, és komoly vitákhoz vezettek. Kétségtelen, hogy azok az egzegetikai és dogmatörténeti ismeretek, melyek e tézisek számára a bázist jelentették, nem voltak az egyház sem tudományos, sem szélesebb rétegeket érintő szellemi közjvai. Ezen túl fogalmazásuk is túl merev volt. Mindenesetre az a forma, ahogy a sajtó és az egyházi nyilvánosság a vitát elindította és gerjesztette, megrendíti Friest – de nemcsak őt. A német püspöki kar dogmatikai bizottsága elítélte a *Memorandumot*, hangoztatva, hogy az a katolikus egyház hitével nem egyeztethető össze. Ám a dologba sajátos „hiba” csúszott: az egyházi elítélés és a sajtó túlkapásai már azt megelőzően jelentkeztek, hogy a *Memorandum* nyomtatásban megjelent volna.

Mindez Heinrich Friest mint váratlan vihar érintette, komolyan szenvedett miattuk. Őt az elméleti megfontolások mellett valószínűen lelkipásztori szempontok is vezették,

<sup>9</sup> Vö. KOCH, H. G., *Heinrich Fries Fundamentaltheologie*, Styria Verlag, Graz, 1985, 579. *Herder Korrespondenz* 39 (1985), 7, 341–342.

<sup>10</sup> NEUNER, P., *Heinrich Fries: Fundamentaltheologie*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* (ThPQ) 134 (1986/1), 69–72.

<sup>11</sup> Vö. 6. jegyzet.

<sup>12</sup> Vö. 6. jegyzet.

amikor például ekként érvelt: házastársakat és családokat nem lehet a közös eucharisztikus asztaltól elszakítani.

Néhány év szünet után Fries Karl Rahnerrel együtt az egyházak egyesülésére vonatkozó konkrét megfontolásokkal jelentkezett.<sup>13</sup> Saját munkájukat úgy értékelték, mint a keresztények közös jalkiáltását – azokét, akik úgy vélik, hogy ebben az ügyben már semmit nem lehet tovább tenni, jóllehet a keresztények egysége a legmagasabb prioritást élvezi. Nyolc rövid tézisben kimerítően megfogalmazták annak megalapozását, hogy a keresztények egysége már ma lehetséges, ti. akkor, ha az egyházak közösen elfogadják a Szerződés és az ősegyház hitvallásait, továbbá a későbbi fejlődésekről sem mondanak negatív ítéletet.

Rahner és Fries – az egyik 80 éves ekkor, a másik elmúlt 70 – tézisei érthető módon élénk reakciókat váltottak ki. Igaz, az első megnyilatkozások nagyon is pozitívak voltak. A sajtó az ökumenikus elhatározottság új fázisát ünnepelte. Természetesen egyéb hangok is jelentkeztek. *Josef Ratzinger* pl. ezt írta: „Rahner és Fries téziseikkel a teológia »műfogásos akrobatamutatványát« valószínűsítették meg... Az egyes konfessziókat nem lehet úgy kezelni, mint a kaszárnya udvarán egymás felé menetelő katonákat, akik ezt mondják: fő, hogy közösen masírozunk; hogy közben mire gondolnak, az egyáltalán nem olyan fontos.”<sup>14</sup>

A kemény megjegyzést Fries nehezen viselte, de amikor egyesek az igazhitűséget is megvonták tőle, az már tragikusan érintette. Emlegette, hogy a történelem során az egyházi vitákban gyakran lehetett rosszakarattal találkozni, s az sem ritka, hogy az egyház-hűséget is kérdőre vonják.

Fries ezen események után – olykor mint „mérgező öregember” – szembeszállt a tárgyyszerűtlen kritikával, a tévedéseket korrigálta. 1998-ban bekövetkezett haláláig küzdött meggyőződéséért.

Ökumenikus törekvéseivel kapcsolatban összefoglalóan elmondhatjuk, hogy indítáσαι a mozgalom számára ma éppúgy aktuálisak, mint évtizedekkel ezelőtt. Oly utakra mutatott rá, amelyek továbbvezetnek, és amelyekre tovább lehet építeni. Nem ok nélkül hordozza a szövegeiből összeállított, születésének 100. évfordulójára kiadott könyv a címet: *Mut zur Ökumene*.

## HEINRICH FRIES A MAGYAR TEOLÓGIÁBAN

Heinrich Friesnek nemcsak személyes kapcsolata volt Magyarországgal, hanem írásaival is előmozdította a magyar ökumené szolgálatát. A hazai *Teológia* című folyóirat többször adott ismertetést munkásságáról. Példaként álljon alább két rövid idézet a *Teológiában* megjelent írásából.

A hazai állapotokról előljáróban azt mondhatjuk, hogy hosszú időnek kellett eltelnie, míg a II. Vatikáni Zsinat után hazánkban is úgy fogalmazhattunk, hogy az ökumenizmus a Szentlélek műve. A Zsinat tanítása szerint: „...napjainkban a Szentlélek kegyelmének ihletésére világszerte sokféle módon törekszenek – imádsággal, szóval és cselekedettel –

<sup>13</sup> RAHNER, K.–FRIES, H., *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (Quaestiones Disputatae, Bd. 100), Freiburg/Brsq.–Basel–Wien, 1983; további kiadásai: *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Erweiterte Sonderausgabe. Mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik“*, Freiburg/Brsq.–Basel–Wien, 1985; amerikai kiadás: *Unity of Churches. An actual possibility*, Philadelphia–New York 1985; spanyol kiadás: *La Union de las Iglesias. Una posibilidad real*, Barcelona, 1987.

<sup>14</sup> Vö. 6. jegyzet.

elérni a Krisztus-akarta teljes egységet, ezért a Szent Zsinat is buzdítja a katolikus híveket, hogy ismerjék föl az idők jeleit és szorgalmasan vegyék ki részüket az ökumenikus munkából... a Szent Zsinat örömmel tapasztalja, hogy napról napra több katolikus veszi ki részét az ökumenikus mozgalomból; ezt a mozgalmat azzal ajánlja minden püspöknek, hogy jó elgondolásokkal mozdítsák elő, és nagy bölcsességgel ők maguk irányítsák.”<sup>15</sup>

A kereszténység megosztottságáról szó szerint azt mondja a zsinat, hogy az egészen nyilvánvalóan ellenc mond Krisztus akaratának, botránkoztatja a világot, és károsítja a szent ügyet, az evangélium hirdetését. Majd hozzáfűzi: A történelem Ura napjainkban árasztani kezdte a megosztott kereszténységre a komoly megbánás és az egység utáni vágyakozás kegyelmét.<sup>16</sup>

E néhány idézet már röviden utal rá, hogy a II. Vatikánum után Európa-szerte, sőt világszerte egyre komolyabban kezdtek foglalkozni a szakteológusok az ökumené problémáival, feladataival. (Magyarországon mindegyre csak lassan kezdett beérni a helyzet.)

Az egyház Isten vándorló népének tartja magát. Ezzel a gondolattal egybekapcsolódik a közösség szakadatlan megújulása éppúgy, mint az egyház ideiglenességének és mulandóságának tudata, nem kevésbé a kudarccal és a bűn megvallása.

„Tisztán látom – mondta egy előadásában Fries – a pápa és a püspökök gondját, mellyel a hitközösség egysége és az eucharisztia – mint az egyház életének közép- és fénypontja méltósága – iránt viseltetnek. De megkérdezem: nem lehetne-e már most, nem általánosan és differenciálatlanul vagy kapkodva... – bizonyos helyzetekben és alkalmakkor a hit és szeretet közösségének ama feltételeit kialakítani, amelyek a Krisztus köré gyűlő... asztalközösségnek előfeltételei lehetnének. ... A II. Vatikánum és hatástörténete által az elmúlt 20 évben az ökumenizmus terén többet értünk el, mint korábban, az évszázadok alatt. Karl Lehman püspök az utóbbi években megtett utat az emberiség történelmében végbement olyan csodának nevezte, amely csak ritkán ismétlődik meg. Ez okot ad az öröme és hála... A még el nem ért eredmények okozta fájdalomnál legyen nagyobb a már megtermett gyümölcsök láttán érzett öröm. A termés valószínűleg gazdagabb annál, mint amit a zsinat kezdetén vagy végén reméltünk volna. Az ökumené húsz évvel a II. Vatikánum után sem jutott nyugvópontra. A zsinat ökumenikus kijelentései és eseményei bizonyosan hosszú ideig tartó összegyházi recepciót igényelnek, elsősorban

<sup>15</sup> „Unitatis redintegratio” – Határozat az ökumenizmusról, I. fejezet: Az ökumenizmus katolikus elveiről, 4. bekezdés – in: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (szerk. Diós I.), Szent István Társulat, Budapest 2000, 255., 257. (Szent István Kézikönyvek 2.)

<sup>16</sup> „A keresztények közötti egység helyreállításának előmozdítása a II. Vatikáni Egyetemes Szent Zsinat egyik fő célja. Az Úr Krisztus ugyanis egy és egyetlen Egyházat alapított, mégis több keresztény közösség mutatkozik úgy az emberek előtt, mint Jézus Krisztus igazi öröksége; valamennyien az Úr tanítványának vallják ugyan magukat, de különbözőképpen vélekednek, és külön utakon járnak, mintha maga Krisztus oszlott volna meg. Ez a megosztottság kétségkívül ellentmond Krisztus akaratának, botránkoztatja a világot és károsítja a legszentebb ügyet, az evangélium hirdetését minden ember számára.

A századok Ura azonban, aki irántunk, bűnösök iránti kegyelmének tervét bölcsen és türelmesen valósítja meg, napjainkban az egymástól különvált keresztényekre bőségesebben kezdte árasztani a megbánás lelkét és az egység vágyát. E kegyelem szerte a világon sok embert megmozgatott és a Szentlélek kegyelmének ihletésére még különvált testvéreink között is napról napra szélesebb körben mozgalom kezdődött a keresztények egységének helyreállításáért. Ebben az egységmozgalomban, más szóval ökumenikus mozgalomban azok vesznek részt, akik a Szentháromság Istent hívják segítségül és Jézust vallják Úrnak és Megváltónak, s nemcsak egyénenként, hanem azokban a közösségekben, melyekben meghallották az evangéliumot, s melyet mindegyikük a maga és Isten Egyházának nevez. „Unitatis redintegratio” – Határozat az ökumenizmusról. Bevezetés, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (szerk. Diós I.), Szent István Társulat, Budapest 2000, 251. (Szent István Kézikönyvek 2)



is a közösségekben, gyülekezetekben... Az ökumenére is áll: a megállapodott nyugalom – visszalépés. A célhoz vezető utak – a történelem tanúsága szerint – kis lépésekkel indulnak, és alulról kezdődnek.”<sup>17</sup>

Hazai teológiai folyóiratunk, a *Teológia* olykor teljes számával, máskor egy-egy írás, tanulmány publikálásával igyekezett a zsinat által kijelölt feladatban részt vállalni. Ilyen alkalmakkor ismételten kértünk Fries professzortól írást, illetőleg adtunk hírt nemzetközi ökumenikus rendezvényekről. Egy ilyen konferencia vázlatos ismertetésével és Fries professor felszólalásával szeretnénk rámutatni, hogy Fries aktívan működött közre a zsinat által megjelölt feladat munkálásában.

A *Teológia* című folyóirat 1986. évi 1. számában jelent meg a következő ismertetés: „Heinrich Fries, a müncheni katolikus teológián a fundamentális és ökumenizmus professzora hangoztatta: a pápaság nem várhat tétlenül arra, hogy a kereszténység hozzátérjen, és nem elég – mint ezt az új egyházi törvénykönyv teszi – csak eddig körülírt mi-voltát ismételten és egyre élesebben hangsúlyoznia. Felelnie kell arra a kérdésre: milyen feladatokat vállal és teljesít a katolicizmuson belül és a keresztények összességével szemben. Éppen a jelenlegi pápa lehet leginkább tudatában, hogy a személye iránti rokonszenv, amely például utazásai alkalmával megnyilvánul, még egyáltalán nem jelenti hivatali tisztségének elfogadását. Amit ebben a tekintetben tehetne, azt jól kifejezi az »*ecclesia semper reformanda*« célkitűzése. Az élő, konkrét és valóságos kereszténység perspektívában, vagyis a szüntelen megújulás szellemében kell gondolkodnia annak, aki az elsőbbségre jogot formál – az új kódexben sajnos nem található fogalmazás alapján: »Isten szolgáinak szolgája«. – A pápaság benső megújulása tehát az eredeti, apostoli tisztség értelmében és szellemében kell, hogy haladjon, tudatosítva azt is, hogy a történelem folyamán nem-kívánatos elemek vegyültek eszméjéhez. Az »eredeti« jelző nem okvetlenül az időben megelőző állapotot, hanem sokkal inkább a hitelesen apostoli szellemet kifejező normát jelenti. Ezen túlmenően a pápaság feladata, hogy a jelen történelmi órában az egyesülés és engesztelődés leghatározottabb szószólója legyen. – Szerepe tehát az ökumenizmus jövője szempontjából csakis az újszövetségi értelemben vett »szolgáló Péter tisztsége« lehet. Világosan kell végre látni, hogy az egyházak egysége nem jelentheti azt a »pápai egyházat«, amelyben az egyház létét kizárólag a pápaság szempontjából tekintik és értik. Ezt a szemléletmódot már túlhaladta a II. Vatikánum. Konkrétan kifejezve: a jövő reménybeli egységes egyháza nem központilag irányított és szabályozott, uniformizált és Európára koncentrált egység lesz, hanem valóban világegyház; különböző kultúrákba beilleszkedő, a sokszor emlegetett »inkulturációt« kivitelező egység a sokféleségben. Ezt az egységet a pápának nem szabad egyformára szabnia, uniformizálnia, hanem őriznie kell. Épp ezért a kormányzati, jurisdikcionális illetékesség sem jelenti azt, hogy a pápa abszolút, minden kötöttségtől független uralkodó. Hatalmának tényleges határai vannak, amelyeket egyrészt a kinyilatkoztatás határoz meg, másrészt ugyancsak a Szentírásra épülő kapcsolata a püspökök kollégiumához, amelyet nem a pápa hívott létre, tehát nem is szüntetheti meg. Az egyház alapjának, a püspöki struktúrának és a kollegialitás elvének még világosabban kifejezésre kell jutnia. – A helyi részegyházak ténylegesen adottak; ebből pedig a szubsidiaritás elve következik, amelyet a katolikus egyház szociális tanítása kifelé annyira hangoztat, és amit saját benső életében még inkább alkalmaznia kellene. Ez azt jelenti, hogy a helyi közösségek, püspökségek, egyházközségek, egyháztartományok maguk oldják meg

<sup>17</sup> FRIES, H., *Ökumenische Hoffnungen*, in *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 16 (1986), 5–6. Magyarul: *Ökumenikus remények* (ford. Gáspár Cs. L.), in *Teológia* 24 (1990/4), 245–248.

mindazt, amire maguk is (vagy csakis maguk) képesek. Sokkal több ilyen feladat van, mint amennyire ma gondolnánk.”<sup>18</sup>

2011. december 31-én lett volna Heinrich Fries 100 éves. Kétségtelen, hogy a XX. század elkötelezett ökumenikus munkásai között igen jelentős helyet foglalt el. A múlt század '70-es és '80-as éveinek kritikus teológiai szituációiban szinte mindig állást foglalt.

A II. Vatikáni Zsinat ökumenizmussal foglalkozó gondolatait számos munkájában elmélyítette. Sok minden, amit teológiailag kibontott, az utókor számára újabb feladatok tartogat.

#### HEINRICH FRIES NÉHÁNY FONTOSABB MUNKÁJA

*Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948.

*John Henry Newman Weg zur katholischen Kirche* (Religiöse Quellenschriften, hrsg. v. J. Walterscheid–H. Storz, Bd. 13), Düsseldorf 1956.

*Glauben – Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems*, Berlin 1960.

*Ärgernis und Widerspruch. Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik*, Würzburg 1965.

*Herausgeforderter Glaube*, München 1968.

*Wegbereiter und Wege. Ökumenische Verantwortung*, Olten–Freiburg/Brsg., 1968.

*Abschied von Gott? Eine Herausforderung – Versuch einer Antwort*, München 1968.

*Was heißt glauben? Glaubensverständnis in einer säkularisierten Welt. Heinrich Fries antwortet Eberhard Simons* (Das theologische Interview, Bd. 5), Düsseldorf 1969.

*Ein Glaube – eine Taufe – getrennt beim Abendmahl?*, Graz–Wien–Köln 1971.

*Glaube und Kirche als Angebot*, Graz–Wien–Köln 1976.

*Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit*, Frankfurt/Main 1977.

*Glaube und Kirche im ausgehenden 20. Jahrhundert*, München, 1979.

(Zus. mit Karl Rahner), *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (Quaestiones Disputatae, Bd. 100), Freiburg/Brsg.–Basel–Wien 1983.

*Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln 1985.

*Damit die Welt glaube. Gefährdung – Ermutigung – Erneuerung*, Frankfurt/Main 1987.

*Leiden an der Kirche*, Freiburg/Brsg.–Basel–Wien 1989.

*Vor der Entscheidung: Werden die Kirchen überflüssig?* Graz–Wien–Köln 1995.

<sup>18</sup> FRIES, H., *Kriterien für die Erneuerung (des Papsttums). Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, in *Zur Debatte* 14 (1984. Juli–August). Magyarul: *Pápaság az ökumenikus dialógusban* (ford. Tarnay B.), in *Teológia* 20 (1986/1), 48.

## A graduális promóció, mint az egyházi hivatal betöltésének sajátos formája\*

„(...) pro statu ecclesiarum simus solliciti, et earum profectibus et incrementis integro studio intendamus, (...) per apostolica scripta praecipiendo mandamus, quatenus (...) ut ecclesiasticae personae (...) de his, quae sibi de bonis ecclesiarum proveniunt, aut ratione ipsarum accesserint, nullum audeant condere testamentum, sed bona ipsa ecclesiis ipsis, prout iustum est et canonicum cedant. Si autem aliquae de personis ipsis intestatae decesserint, bona, quae ipsis pro ecclesiis aut ratione ipsarum accesserunt, nihilominus ecclesiis eisdem cedere decernas. Sane de bonis illis, quae iure patrimonii aut aliunde favore personae adquisita sunt, testandi liberam habeant facultatem (...)” Írja III. Sándor pápa (1159–1181)<sup>1</sup> az egyházi hivatal betöltéséről, amely mint a kérdéskör egyik legfontosabb forrása került beillesztésre a *Liber Extra*-ba, 1234-ben (vö. X 1.9.4)<sup>2</sup>, valamint meghatározó szerepet töltött be a *canonica provisio* (kánoni betöltés) szabályozásának rendezésében, a CIC (1917) összeállításakor, és így közvetett hatással volt a hatályos CIC *De provisione officii ecclesiastici* fejezetére.

### I. AZ EGYHÁZI HIVATAL BETÖLTÉSÉNEK LEHETSÉGES FORMÁI

A hatályos *Egyházi törvénykönyv* az egyházi hivatal betöltésének öt fajtáját sorolja fel. Ezek a szabad adományozás (*libera collatio*); a beiktatás (*institutio*), amennyiben azt az egyetemes vagy részleges kánoni normák alapján megelőzte a bemutatás (vö. *presentatio*); a megerősítés (*confirmatio*), mely az egyetemes és részleges jog megtartásával lefolytatott választást (vö. *electio*) hivatott jóváhagyni az illetékes egyházi hatóság által; az ún. engedélyezés (*admissio*), amely a felmentés megadását jelenti, amennyiben a választás *postulatio*val történt; végül pedig az egyszerű választás (*electio simplex*), amikor a megválasztott személy által szabadon és bizonyíthatóan kinyilvánított beleegyezés nem szorul további – magasabb egy-

\* Készült Rómában, elhangzott magyar nyelven a Magyar Kánonjogi Társaság 2012. május 15-i konferenciáján (Budapest); angol nyelven a TÁMOP 4.2.2. program keretében a St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers felkérésére, 2012. május 18-án (Silverado, CA).

<sup>1</sup> *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. JAFFÉ, P.–WATTENBACH, G. curaverunt LOEWENFELD, S. [JL]–KALTENBRUNNER, F. [JK]–EWALD, P. [JE], I. Lipsiae 1885.<sup>2</sup> JL 16629 (10262): Cuidam respondet, cum nemo „beneficium multis forte expensis et laboribus acquisitum et quo sustentari debet, sine magna causa sponte resignet, supervacuum non esse, causam resignationis diligenter inquiri.

<sup>2</sup> FRIEDBERG II. 104; vö. X 3.7.7: FRIEDBERG II. 1040.

házi hatóság által történő – megerősítésre.<sup>3</sup> Az 1983. január 25-én kihirdetett CIC 147. kánonjának tartalma<sup>4</sup> szinte szó szerint követi a Piusz–Benedek-féle CIC (1917) 148. kánonjának 1. §-át.<sup>5</sup> Az új *Egyházi törvénykönyv* megjelenése után komoly szakmai viták alakultak ki arról, hogy a CIC 147. kánonjában szereplő felsorolás taxatív-e, vagyis, hogy a felsoroltakon túli hivatalbetöltési forma is létezhet-e a hatályos kánonjogi rendszeren belül.<sup>6</sup> Elfogadva Erdő Péter a témában már 1988-ban kifejtett véleményét,<sup>7</sup> ahhoz az állásponthez kívánunk csatlakozni, amely nem tekinti a fent említett öt hivatalbetöltési formát kimerítő jellegű felsorolásnak. Ezt a véleményünket a kérdéskör vitájában elhangzott érveken túl a CIC 147. kán. és a CIC (1917) Can. 148 § 1 között fennálló szoros kapcsolatra alapozzuk. Közismert, hogy a hatályos CIC 6. kán. 2. §-ban olvasható azon rendelkezés, hogy amennyiben a *Codex* kánonjai a régi jogot hozzák, úgy azok értelmezését a kánoni hagyomány alapján kell megtenni.<sup>8</sup> Ez a CIC (1917) Can. 148 § 1 és a CIC 147. kán. esetén evidens. Az viszont nem lehet kétséges számunkra, hogy a CIC (1917)-ben található hivatalbetöltési felsorolás nem volt taxatívnek tekinthető, hiszen magában a régi *Codex* szövegében is – az említettekén kívül – kifejezett formában megtaláljuk a „*devolutio*”-t és az „*optio*”-t.<sup>9</sup> Az előbbit mint a Szentszékre történő javadalombetöltési átháramlási jogot (vö. CIC [1917] Can. 1432 § 3), utóbbit mint a káptalanok alapító okiratában rögzített lehetséges hivatalbetöltési formát (vö. CIC [1917] Can. 396 § 2<sup>10</sup>), nem beszélve azokról az egyéb módokról, amelyek bekerültek a *Corpus iuris canonici*-be és az azt követő egyetemes kánoni jogalkotással együtt azokat a jogforrásokat gazdagítják, melyeket a CIC (1917) egyes kánonjaihoz kapcsoltnak olvashatunk.<sup>11</sup> Itt elsősorban – a témánk szempontjából is jelentős – VI 3.4.16 és 17-re utalunk,<sup>12</sup> valamint a Trienti Zsinat (1545–1563) XXIV.<sup>13</sup> és XXV.<sup>14</sup> szessziójára.

<sup>3</sup> ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézíkönyvek 7), Budapest 2005. 169–170; vö. *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico* (dir. Haering, S.–Schmitz, H.; transl. Bernet, R. H.; ed. española de Heredia, I. P.–LLAQUET, V. J. L.), Barcelona 2008. 603–604.

<sup>4</sup> CIC Can. 147 – *Provisio officii ecclesiastici fit: per liberam collationem ab auctoritate ecclesiastica competentis; per institutionem ab eadem datam, si praecesserit praesentatio; per confirmationem vel admissionem ab eadem factam, si praecesserit electio vel postulatio; tandem per simplicem electionem et electi acceptionem, si electio non egeat confirmatione.*

<sup>5</sup> CIC (1917) Can. – § 1. *Provisio officii ecclesiastici fit vel per liberam collationem a legitimo Superiore, vel per eius institutionem, si praecesserit praesentatio a patrono aut nominatio, vel per eius confirmationem aut admissionem, si praecesserit electio aut postulatio, vel tandem per simplicem electionem et electi acceptionem, si electio non egeat confirmatione.*

<sup>6</sup> Vö. *Codice di Diritto Canonico. Edizione bilingue commentata I* (a cura di Lombardía, P.–Arrieta, J. I.), Roma 1986. 140–141.

<sup>7</sup> ERDŐ, P., *Questiones quaedam de provisione officiorum in Ecclesia*, in *Periodica* 77 (1988), 363–379; vö. ERDŐ, P., *Ministerium, munus et officium in Codice Iuris Canonici*, in *Periodica* 78 (1989) 411–436.

<sup>8</sup> CIC Can. 6 – § 2. *Canones huius Codicis, quatenus ius vetus referunt, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita.*

<sup>9</sup> Vö. SIPOS I., *Katolikus egyházjog*, Pécs 1943. 47.

<sup>10</sup> CIC (1917) Can. 396 – § 2. *Prohibitur optio, reprobata contraria consuetudine, sed salva fundationis lege.*

<sup>11</sup> *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab. E. mo Petro Card. Gasparri auctus*, Typ. Pol. Vat. 1974. Vö. *Codicis iuris canonici fontes I–IX* (ed. Gasparri, P.–Serédi, I.), Romae 1923–1939.

<sup>12</sup> FRIEDBERG II, 1026–1027.

<sup>13</sup> *Conc. Tridentinum*, Sessio XXIV (11 nov. 1563), *De Reformatione*, Cann. 14–16: COD 768–769.

<sup>14</sup> *Conc. Tridentinum*, Sessio XXV (3–4 dec. 1563), *Decretum de reformatione generali*, Cap. 6: COD 787–788.

## II. A KÁPTALAN ÉS A KÁPTALANI HIVATALOK BETÖLTÉSÉNEK EGYEDISÉGE

Nem feladatunk a káptalan intézményi kialakulásának részletes leírása<sup>15</sup>, mindazonáltal néhány általános kánonjogtörténeti elem megemlítése elengedhetetlen a káptalanokon belül létező hivatalbetöltési formák – melyek között pusztán csak egy a *gradualis promotio* – hátterének megvilágításához. Ebben a háttérben természetesen eminens helyet foglal el Szent Chrodegang (†766) metzi püspök és az általa 742-ben összeállított *Regula Canoniconum*,<sup>16</sup> de itt említhetjük Nagy Károly rendelkezéseit is 789-ből, 802-ből és 805-ből.<sup>17</sup> A káptalanok működésének jogi szabályozása lépésről lépésre történő pontosításához, különösen pedig az egyes székesegyházi káptalanokon belül meglévő hivatalok és hivatalbetöltések kérdésköre egyediségének megértéséhez, számos forrás tanulmányozására van szükség, egészen a VIII. századig visszamenően, amely alapelv fontosságát jól reprezentálja például *van Espen* 1769-ben Velencében megjelent kánonjogi kommentárjának a kanonoki testületekkel foglalkozó titulusa.<sup>18</sup> Ennek az alapos vizsgálatnak az indoka, hogy a különböző káptalanokra vonatkozó kánoni normák, mind a mai napig, nagyban különbözhetnek egymástól, holott maga a kanonoki testület éppen a püspök és az általa vezetett felszentelt szolgálattevők egységének egyik külső kifejezője. A káptalanok tekintetében, a vissza- és visszatérő közvetlen szentszéki illetékesség megerősítése ellenére, erőteljes eltéréseket látunk mind az egyetemes jogi normák (vö. egyetemes zsinatok, egyetemes jelleggel kiadott vagy későbbi rendelkezéssel ilyet elnyert pápai dekretálisok), mind a részleges jogban érvényesülő egyediségek tekintetében (vö. pápai privilégium-levelek, részleges zsinatok, püspöki határozatok, káptalani szabályzatok). Fontosnak kell tehát tekintenünk a káptalanok osztályozása, stallumainak betöltése és működésük pontos leírása tekintetében nemcsak a 816. évi Aacheni Birodalmi Zsinat által rögzített szabályzat,<sup>19</sup> a 873. évi Kölni Zsinat<sup>20</sup> vagy az 1059. évi Római Zsinat határozatait,<sup>21</sup> hanem a II. Lateráni Zsinat (1139),<sup>22</sup> a III. Lateráni Zsinat (1179),<sup>23</sup> a IV. Lateráni Zsinat (1215),<sup>24</sup> a Vienne-i Zsinat (1311–1312),<sup>25</sup> a Basel–Ferrara–Firenzei Zsinat (1431–1445)<sup>26</sup> és a Trienti Zsinat rendel-

<sup>15</sup> Részletesen vö. pl. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XII. 358–370. PLOCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. Wien–München 1960<sup>2</sup>. 350–352. FONESCA, C. D., *Vescovi, capitoli cattedrali e canoniche regolari, in Vescovi e diocesi in Italia I* (1990) 83–138. PICKE, J., *Cathédrales, collégiales et chanoines séculiers. Quelques livres récents*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 86 (1991) 355–370. SZUROMI SZ. A., *Szemponok a katolikus egyház jogrendjének működéséhez* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/13), Budapest 2010. 104–112. SZUROMI, SZ. A., *Il diritto e i doveri propri del Capitolo dei canonici. Annotazioni sul cambiamento dei compiti in un istituzione antica della Chiesa*, in *Folia Theologica* 20 (2010) 113–124.

<sup>16</sup> IMBERT, J., *Les tempes Carolingiens (741–891). L'Église: les institutions* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident V/1), Paris 1994. 100–101.

<sup>17</sup> *Capitularia regum francorum* (MGH Leges III/1; ed. Boretius, A.), I. Hannover 1883 (repr. 1984) 125.

<sup>18</sup> VAN ESPEN, Z. B., *Opera omnia canonica. Integra et Completa; Quae hactenus in lucem prodierunt; in sex partes distributa quibus accedit pars septima complectens Commentarium in Canones et Decreta Iuris Veteris ac Novi*, I. Venetiis 1769. 34, 43.

<sup>19</sup> *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio I–XXXI* (ed. Mansi, I. D.), Florentinae–Venetiis 1757–1798 (új kiadás folytatással: ed. Petit, L.–Martin, J. M., I–LX, Paris–Leipzig–Arnheim 1899–1927) [továbbiakban MANSI], XIV. 230. Vö. *Lexikon des Mittelalters*, München–Zürich 1977–1999. IV. 938.

<sup>20</sup> MANSI XVII. 275–280.

<sup>21</sup> MANSI XIX. 907–912.

<sup>22</sup> *Conc. Lateranense II* (1139), Can. 28: COD 203.

<sup>23</sup> *Conc. Lateranense III* (1179), Cann. 3–4, 8, 15, 18: COD 212–213, 215, 219, 220.

<sup>24</sup> *Conc. Lateranense IV* (1215), Const. 7: COD 237.

<sup>25</sup> *Conc. Viennense* (1311–1312), Decr. 5: COD 363.

<sup>26</sup> *Conc. Basileense – Ferrariense – Florentinum – Romanum*, Sessio XII (13 iul. 1433), *Decretum de electionibus et confirmationibus episcoporum et praelatorum*: COD 469.

kezéseit is. Az egyetemes zsinatok ilyen fokú érdeklődését ezen intézmény iránt a számos privilégium nyomán kialakult széleskörű kompetenciákon túl, minden bizonnyal a püspöki szék betöltésében, a széküresedéskor gyakorolt meghatározó jogkör motiválta, amely a gregoriánus reformtól kiemelkedően megerősítette a székesegyházi káptalanok helyzetét az egyházmegye irányításában.

### III. A CORPUS IURIS CANONICI ÉS A KÁPTALANOKRA VONATKOZÓ EGYETEMES ELŐÍRÁSOK SZIGORÍTÁSA

A káptalani stallumok betöltése számos formában történhetett, amely alapvetően függött a káptalant létrehozó hatóságtól és az alapító okirat tartalmától; az adott országon és egyházmegyén belül uralkodó szokásoktól (esetleges konkordátumoktól); a megyéspüspök és a káptalan intézményes – azaz szabályzatban rögzített kapcsolatától –; valamint a káptalan szabályzatában rögzített betöltési formájától. Míg a társas káptalanokban – kivéve ha a jogban rögzített idő eredménytelen eltelte (pl. húsz nap) nyomán a megüresedett hivatal nem került rendkívüli betöltésre – a prelátus által levezetett választás útján történt az egyes káptalani hivatalok betöltése; addig a különböző székesegyházi káptalani testületekben beállt üresedést követően megtaláljuk mind az egyszerű kinevezést; az úgynevezett *tumus* alkalmazását; a birtokadományozást; a káptalan által lefolytatott választást; a kegyúri jog alapján történő, azaz világi hatalommal eljáró személy általi – különböző formai és eljárási kritériumokat követő – kinevezést; valamint az Apostoli Szentszéknek – ebben az esetben a római pápának – fenntartott kinevezési jog gyakorlását.<sup>27</sup> Ezt kiegészíthetjük még a *Liber Extra* Bernardus Parmensis által összeállított *Glossa Ordinariájának* az X 1.6.31-hez<sup>28</sup> kapcsolt, Paul Hinschius által részletesen elemzett szövegében foglalt *ius simultaneae collationis* lehetőségével, melyet a konkrét székesegyházi káptalan szabályzatának, ill. privilégiumának függvényében, akár a püspök, akár maga a káptalan gyakorolhatott.<sup>29</sup> De ugyancsak a lehetséges betöltési formák között szükséges megemlítenünk az *optiót* és a *graduális promotiót* is.<sup>30</sup> A fenti példák általános – kortárs – jogi tartalmának megértéséhez elengedhetetlen a *Corpus iuris canonici* számos helyének a tanulmányozása (vö. X 1.6.1; X 1.6.31; X 3.5.11; X 3.8.15; VI 1.4.4; VI 1.6.18). Mindebből kiemelkedik a *Liber Sextus* VI 1.4.4 kánonja, amely elsődlegesen a megfelelő jogi keretek fennállása esetén lehetséges optálás intézményét részletezi, azonban egyes utalásai kifejezetten a *graduális promotio* eljárási formájára utalnak.<sup>31</sup> Az *optio* benyújtására a megüresedett stallum – a kanonoki testületen belüli megüresedett hivatal – teremtette meg a jogalapot. VIII. Bonifác (1296–1303) levelében az Egyház régóta létező – „antiquus” – jogszokására utal, amely feljogosítja a legidősebb káptalani tagot, hogy a szabaddá vált helyre átlépési szándékát bejelentse, egyszerű választás elrendelése nélkül. Sőt, a szövegből és a Iohannes Andreae által elkészített *Glossa Ordinaria* alapján (1303 előtt), az is egyértelmű, hogy ilyen, a káptalani testületen belüli szervezett átcsoportosulást biztosíthat az a pápai kegyet tartalmazó leirat (*privilegium*), amellyel a káptalanon belüli méltóság, javadalom, vagy egyszerű életkor szerint felállított hierarchia alapján, a megüresedett helyre, a sorrendben közvetlenül azután helyet foglaló

<sup>27</sup> HINSCHIUS, P., *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Detschland*, II. Berlin 1878. 613–614.

<sup>28</sup> FRIEDBERG II. 76–77

<sup>29</sup> HINSCHIUS, P., *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Detschland*, II. 614.

<sup>30</sup> HINSCHIUS, P., *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Detschland*, II. 615.

<sup>31</sup> FRIEDBERG II. 944–945.

kérheti a magasabb stallumba történő beiktatását. Ez nyilván újabb megüresedést eredményez a káptalanon belül, mindaddig, míg a hierarchia legalacsonyabb fokáról is egygel feljebb lép az azt birtokló. Ebben a szélsőséges esetben viszont a tényleges választás tehát, már pusztán a legalacsonyabb fokozat betöltésére terjedhet ki, melyre megválaszthatóak voltak akár a nem rezideáló, ill. a szám feletti (*supranumerarii*), javadalommal nem rendelkező kanonokok is. XIII. Leó pápa 1894. évi rendelkezéséből viszont az egyértelmű, hogy a más egyházmegyébe, ill. részegyházba inkardinált személy, aki már elnyerte az inkardináció szerint illetékestől eltérő egyházi hatóságtól a címzetes kanonoki státuszt, az nem választható meg tényleges kanonoki stallum betöltésére.

A székesegyházi káptalanokon belül kikristályosodó normák tekintetében – különös tekintettel a káptalan és a megyéspüspök viszonyára vonatkoztatva – a legjelentősebb alap kánonokat a *Liber Extrá*ban találjuk (vö. X 1.2.6,8; X 3.4.15).<sup>32</sup> A Trienti Zsinatot megelőzően, az egyes székesegyházi káptalanoknak adott újabb és újabb privilégiumok, a megyéspüspököktől kapott állandó felhatalmazások, valamint mindezek tág értelmezése és az így kialakuló nagyon széles jogkör, a káptalanok működésének olyan átláthatatlanságát eredményezte, amely az egyes egyházi hatóságok illetékességi korlátainak tiszteletben tartása terén számos visszaélésre adott lehetőséget, ezáltal pedig komolyan veszélyeztette az egyház egységes működését és az adott részegyház kormányzatát.<sup>33</sup> Ezek szem előtt tartásával születtek meg azok a szigorú – egyetemes – rendelkezések, amelyeket a Trienti Zsinat fentebb már említett XXIV. és XXV. szessziójának szövegében olvasunk, melyekhez kiegészítésül még hozzátehetjük a VI. és XXII. szesszió intézkedéseinek egyes mondatait is.<sup>34</sup> A szigorító előírások természetesen kitértek a káptalani méltóságok, stallumok és egyéb javadalmak elnyerésére vonatkozó rend nem kívánatos egyenetlenségeire és a különbségek túlzottan nagy számára. Éppen ezért a Trienti Zsinat kifejezetten elrendelte a káptalani szabályzatok átdolgozását és a simóniával történő hivatalbetöltések azonnali megszüntetését.<sup>35</sup> Hasonló határozottsággal lépett fel a káptalan liturgikus kötelezettségei maradéktalan teljesítésének előírása terén is.<sup>36</sup> De ide tartozik a káptalan tagjainak a szent rend megkívánt fokozatával történő rendelkezése és az egyház tanításának és fegyelmének kellő ismeretére vonatkozó kötelezettség is.<sup>37</sup> A XXV. szesszió pontosan rögzítette a székesegyházi káptalanok egyetemes kötelezéseit és jogait, melyek kapcsán egyfelől hatályban hagyta a korábbi privilégiumokból, alapító okiratok tartalmából, jogszokásból, és konkordátumokból eredő – kifejezetten vissza nem vont – egyedi káptalani jogosítványokat, másfelől – a fentiek hiányában – azonban a továbbiakra nézve a káptalanok működését – az exempt káptalanok kivételével – helyreállítva az ősi egyházfegyelmet, a püspök közvetlen felügyelete alá rendelte, ezáltal a későbbiekben összeállítandó káptalani szabályzatok, részegyházbeli privilégiumok és jogszokások érvényes létrejöttét a megyéspüspök jóváhagyásához kötötte.<sup>38</sup> A reform, amint jól látható, erőteljesen érintette a káp-

<sup>32</sup> A kérdéshez részletesen a régi irodalomból vö. KURTSCHIED, B., *Historia iuris canonici. Historia iuris institutionum ab ecclesiae fundatione usque ad Gratianum* (ad usum scholarium), Romae 1951. 275–276.

<sup>33</sup> SZUROMI SZ. A., *Szemponatok a Katolikus Egyház jogrendjének működéséhez*, 108.

<sup>34</sup> *Conc. Tridentinum*, Sessio VI (13. jan. 1547), *Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, Capp. 1, 4: COD 681, 683; *Conc. Tridentinum*, Sessio XXII (17. sept. 1562), *Decretum de observandi et vitandis in celebratione missarum – Decretum de reformatione*, Can. 4: COD 739. Vö. pl. UDVARDY, I., *Egyházi jogtan*, I. Veszprém 1846, 170–177. SZUROMI, SZ. A., *Il diritto e i doveri propri del Capitolo dei canonici*, 117.

<sup>35</sup> *Conc. Tridentinum*, Sessio XXIV (11. nov. 1563), *De reformatione*, Can. 14: COD 768.

<sup>36</sup> *Conc. Tridentinum*, Sessio XXIV (11. nov. 1563), *De reformatione*, Can. 15: COD 769.

<sup>37</sup> *Conc. Tridentinum*, Sessio XXIV (11. nov. 1563), *De reformatione*, Can. 12: COD 766–767.

<sup>38</sup> *Conc. Tridentinum*, Sessio XXV (3–4. dec. 1563), *Decretum de reformatione generali*, Cap. 6: COD 787–788.

talánok túlbujánzó függetlenségét, így a káptalani stallumok betöltésének kérdéskörét is. Az is pontosan követhető, hogy ezek a reformok nemcsak az ún. exempt, azaz közvetlenül a római pápa joghatósága alá tartozó káptalanok tekintetében kerültek megfogalmazásra, hanem a teljes káptalani intézményrendszer vonatkozásában, elősegítve annak jobb központi ellenőrizhetőségét.<sup>39</sup> Mindazonáltal a Trienti Zsinat rendelkezései alapvetően nem érintették a szerzett jogokat, így a káptalani hivatalok betöltésének többségére vonatkozó, és a konkrét káptalanban hagyományosan érvényesülő betöltési formákat sem.

Szent X. Piusz pápa (1903–1914) – szem előtt tartva több, a Trienti Zsinatot követő kongregációs állásfoglalást<sup>40</sup> – tovább szigorította a székesegyházi káptalanok megalapításának és szabályzatuk jóváhagyásának a jogát, azáltal, hogy *Sapientia consilio* kezdetű terjedelmes konstitúciójával<sup>41</sup> fenntartotta azt az Apostoli Szentszéknek.<sup>42</sup> A káptalan tagjainak kinevezése – amennyiben nem rendelkezett attól eltérően a Szentszék által jóváhagyott szabályzat – a megyéspüspök kompetenciájában maradt, a székesegyházi káptalan vezetőjének a kinevezése viszont fenn volt tartva a római pápának. Ehhez hasonló előjogot a pápa, egyes káptalanok esetében, a kanonokok kinevezése tekintetében is fenntartott magának; de a régebbi, továbbra is hatályban lévő és nem módosított konkordátumokban a világi hatalom káptalani betöltésekre gyakorolt befolyása is fennmaradhatott.<sup>43</sup>

#### IV. AZ OPTIO ÉS A GRADUALIS PROMOTIO A KODIFIKÁLT KÁNONJOGBAN

Mint ismert, mind a régi, mind a hatályos jog alapján csak olyan egyházi hivatal kerülhet kánoni betöltésre, amely megüresedett és üresedésben áll.<sup>44</sup> Már a CIC (1917) Can. 396 § 1 rögzítette, hogy minden káptalan esetében a káptalani méltóságok betöltése fenn van tartva az Apostoli Szentszéknek, amely így újabb lépést jelentett a fentebb már ismertetett 1908. évi Szent X. Piusz általi intézkedéshez képest. Természetesen a Szentszék továbbra is adhatott – és adott is – engedélyeket a *Codex* általános rendelkezéseitől történő eltérésre (vö. pl. Magyarország tekintetében). Nem szabad azonban azt sem elfelejteni – amint arra Bánk József fel is hívja a figyelmet<sup>45</sup> – hogy a szerzett jogokat – kivéve, ha azokat kifejezett formában vonja vissza – a *Codex* szabályozása érintetlenül hagyta.<sup>46</sup> Megjegyzendő, hogy ez az alapelv egy az egyben átkerült az új *Egyházi törvénykönyv*be is.<sup>47</sup> A CIC (1917) Can. 396 § 2 kifejezetten megtiltja és megszünteti a régi jogban szereplő *optio* intézményét, ugyanakkor azonban azt is hozzáfűzi, hogy ez nem érinti azokat a káptalanokat, ahol a hivatal betöltésének ezen formája az alapító okiratban szerepel.<sup>48</sup> Ezt a mondatot

<sup>39</sup> WERNZ, F. X., *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, II. Romae 1899, 923.

<sup>40</sup> Vö. S. C. CONCILII, *Conversana* (27 iun. 1626): *Codicis iuris canonici fontes I–IX* (ed. Gasparri, P.–Serédi, I.), Romae 1923–1939. V. 246. S. C. CONCILII, *Nullius Trium Fontium* (14 mart., 4 apr. 1772): *Codicis iuris canonici fontes* (ed. Gasparri, P.–Serédi, I.), VI. 76–77.

<sup>41</sup> PIUS X, Const. *Sapientia consilio* (29 iun. 1908): AAS 1 (1909) 9 (§ I, n. 2° 2).

<sup>42</sup> WERNZ, F. X., *Ius decretalium*, II. 929.

<sup>43</sup> Vö. *The Catholic Encyclopedia* I–XVI (ed. Herbermann, Ch. G. et alii), New York 1913–1914, III. 582.

<sup>44</sup> CIC (1917) Can. 150; vö. TOCANEL, P., *Compendium praelectionum de normis generalibus et de personis in genere* (Ad usum privatum Auditorum), Roma 1950, 444. CIC Can. 153 § 1; vö. ERDŐ P., *Egyházjog*, 168.

<sup>45</sup> BÁNK J., *Egyházi jog. Az egyházi alkotmányjog alapjai*, Budapest 1958. 138–139.

<sup>46</sup> CIC (1917) Can. 4 – *Iura alii quae sita, itemque privilegia atque quae, ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis sive physicis sive moralibus concessa, in usu adhuc sunt nec revocata, integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur.*

<sup>47</sup> CIC Can. 4.

<sup>48</sup> CIC (1917) Can. 396 – § 2. *Prohibetur optio, reprobata contraria consuetudine, sed salva fundationis lege.*



úgy tekinti Bánk, hogy az a *gradualis promoti*óra is vonatkozik,<sup>49</sup> ilyen kiterjesztő értelmezés viszont sem Vermeerschnél<sup>50</sup>, sem pl. Conte a Coronatánál<sup>51</sup> nem található. Egyfelől bizonyos, hogy a jogok – beleértve a szerzett jogokat is – gyakorlásának korlátozását tartalmazó törvényeket nem tágan, hanem szűken kell értelmezni; másfelől feltehető a kérdés, hogy a *gradualis promoti*ót nem lehet-e az *optio* egy sajátos formájaként felfogni. Erre a kérdésre a válasz viszont minden kétséget kizáró módon nemleges, mivel az *optio* éppen arra utal, hogy az ilyen formában megtörténő hivatalbetöltéshez szükséges az azt benyújtó szabadon történő kezdeményezése a megürült káptalani stallum elnyerésére. A *gradualis promotio* sajátossága ezzel szemben éppen abban áll, hogy a hivatali rangsor alapján, a megüresedett káptalani hivatal alatt hierarchikusan elhelyezkedő hivatalok birtoklói automatikusan egy-egy fokozattal előre lépnek. Ebből a folyamatból tehát hiányzik a hivatalt elnyerni szándékozó szabad kezdeményezése, vagyis az *optio* lényege. Ezek tükrében a CIC (1917) Can. 396 § 2-t nem tudjuk úgy értelmezni, hogy az kifejezett formában megszüntette volna az *optio*-hoz hasonló feltételekkel a *gradualis promotio* intézményét a káptalanok egyes hivatalainak betöltésében. A *Sacra Congregatio Concilii* hivatalos formában értelmezte annak a kérdését is, ami az *optio* fennmaradásának kondíciójaként került rögzítésre a CIC (1917)-ben, azaz, hogy ha az már a „*lex foundationis*”-ban szerepelt, úgy az *optio* továbbra is megengedett és érvényes formája a káptalani méltóságok betöltésének. Az 1923. június 9-i értelmezés világosan rögzíti, hogy itt nem a szabályzatról (*constitutio*) beszél a jogalkotó, hanem a szűk értelemben vett eredeti – akár kora vagy érett középkori – alapító oklevélről.<sup>52</sup> Ahol tehát ezekben az eredeti alapító oklevelekben szerepelt az *optio* mint hivatalbetöltési lehetőség, ott a CIC (1917) után, sőt mivel a kérdésre – éppen a káptalanok funkcióinak leszűkítése miatt – az új *Egyházi törvénykönyv* nem tért ki, az *optio* továbbra is megengedett; míg a káptalanon belüli *gradualis promotio* intézményét véleményünk szerint egyáltalán nem érintette a kánonjog egyik kodifikációja sem, ezért azt jogosan és érvényesen gyakorolhatják azok a káptalanok, amelyek szabályzatában vagy élő jogszokásában ez továbbra is szerepel.

## KONKLÚZIÓ

A fentiek jól mutatták az egyházi hivatalok betöltésének kategóriáit és történeti hátterét, különös tekintettel a káptalani méltóságokra és feladatkörökre. Ezekben belül sajátos helyet foglal el a *gradualis promotio*, mely – bár nem szerepel a hatályos CIC hivatalbetöltési kategóriái között – mégis mind a mai napig létező gyakorlat egyes káptalanokon belül. Megjegyezzük, hogy a *gradualis promotio* a kánonjogon belül is csak ritkán jelenlévő ősi intézménye nemcsak az egyházzal, hanem az állami jogrendszeren belül – bár egyre töredékesebb formában – egy helyen szintén fennmaradt. Ez a Brit Királyi Haditengerészet (*British Royal Navy*) hivatalbetöltési rendszere. Már az ún. *Medieval Black Book of Admiralty* is a *gradualis promotio* alapján rögzítette a különböző szintű kapitányi besorolásokat.

<sup>49</sup> BÁNK J., *Egyházi jog. Az egyházi alkotmányjog alapjai*, 138.

<sup>50</sup> VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, I. Romae 1924<sup>2</sup>, 263.

<sup>51</sup> CONTE A. CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum* I, Romae 1947<sup>3</sup>. 511; vö. pl. COUSA, A., *E praelectionibus in Librum Secundum Codicis Iuris Canonici, De Personis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1948. 192.

<sup>52</sup> AAS 16 (1923) 432.

rangsorát, amelyben való előrehaladás függvénye a tengernagyi státus és a hozzákapcsolódó kiváltságok elérése. Ez került megerősítésre II. Károly uralkodása alatt (1649–1685) az angol parlament 1661. évi döntésével, amelyet számos későbbi módosítás követett egészen az 1957. évi *Naval Discipline Act*s, ami – a későbbi kiegészítések és az ezek nyomán beállt szűkítések, valamint a központi irányítás lényeges szerkezeti átszervezése ellenére – tovább őrzi a hivatalbetöltés e sajátos eljárási formáját.<sup>53</sup>

A káptalanok funkciója és kompetenciája – a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) dokumentumai és a püspöki kongregáció 1973. február 22-i, *Ecclesiae imago* kezdetű normája nyomán<sup>54</sup> – az új *Egyházi törvénykönyv*ben alapvető változáson ment keresztül. A CIC 504. kánonja a székesegyházi káptalan megalapítási jogát továbbra is fenntartja az Apostoli Szentszéknek,<sup>55</sup> de az egyes káptalanok szabályzatának jóváhagyása és a kanonokok kinevezése – beleértve a káptalani méltóságokat – az illetékes megyéspüspök joghatósági körébe került.<sup>56</sup> Így tehát, ezeket a jogokat már nem a Szentszéktől elnyert privilégium függvényében gyakorolhatja a megyéspüspök. A CIC *De canonicorum capitulis* fejezete (503–510kk.) nem tesz utalást a *lex fundationis*ban foglaltakra és a szabályzatok (*statuta*) tekintetében is csak általános útmutatásokra szorítkozik, melyben nem kerül említésre a *gradualis promotio* hivatalbetöltési formája. Amint azt fentebb igyekeztünk részletes érvekkel alátámasztani, a CIC (1917) káptalani hivatalbetöltési rendelkezése<sup>57</sup> és a CIC ezirányú hallgatása lehetővé tette, hogy a *gradualis promotio*, mint a kanonoki székek lehetséges betöltési formája, élő jogként, fennmaradjon. Erre megfelelő példa az Esztergomi Főszékesegyházi Káptalan 1995. évi új szabályzata.<sup>58</sup> A nevezett káptalanon belül a *gradualis promotio* gyakorlata tovább él, és a mindenkori megyéspüspök – az Esztergom–budapesti érsek – annak keretei között gyakorolja kinevezési jogát a kanonokok tekintetében, a *praxis curiae* azon jellegzetességével, hogy a *gradualis promotio*-t követő káptalanon belüli személyi átrendeződés után, minden egyes személy új kinevezésben részesül az újonnan elnyert hivatalra.

<sup>53</sup> *The statutes that passed into law under Charles I and Charles II, including the legislation of the Long and Short Parliaments before the Interregnum, and of the Restoration after* (ed. Raithby, J.), London 1819. A történelmi háttérhez részletesen vö. RODGER, N. A. M., *The Command of the Ocean* (A Naval History of Britain II: 1649–1815), London 2006.

<sup>54</sup> SC EPISCOPIS, Normae, *Ecclesiae imago* (22 feb. 1973); *Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae* (ed. Ochoa, X.), Roma 1980, nn. 92, 109, 135, 172–173 (V. 6491–6492, 6496, 6505, 6518–6519).

<sup>55</sup> CIC Can. 504 – Capituli cathedralis erectio, innovatio aut suppressio Sedi Apostolicae reservantur.

<sup>56</sup> CIC Can. 505 – Unumquoque capitulum, sive cathedrale sive collegiale, sua habeat statuta, per legitimum actum capitularem condita atque ab Episcopo dioecetano probata; quae statuta ne immutentur neve abrogentur, nisi approbante eodem Episcopo dioecetano. Vö. pl. ERDŐ P., *Egyházjog*, 364. *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico I–V* (ed. Marzoa, A.–Miras, J.–Rodríguez-Ocaña, R.), Pamplona 1996. II. 1176–1177 (LOZA, F.).

<sup>57</sup> CIC (1917) Can. 396 § 2; vö. VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici*, I. 263–264, 266.

<sup>58</sup> *Az Esztergomi Főszékesegyházi Káptalan Szabályzata*, Esztergom 1995.

## Az értelem igénye

### Miért van szüksége a teológiának a filozófiára?

A katolikus egyház október 11-ével, a II. Vatikáni Zsinat megnyitásának 50. évfordulójával megkezdte a Hit évét, amely alkalmat ad arra, hogy a hitről elmélyültebb reflexiót folytassunk, különösképpen kortárs nyugati világunk összefüggérendszerében. Hiszen a Hit évének megnyitására az új evangelizációval foglalkozó püspöki szinódus idején került sor, jeleként annak, hogy a hit éppen az első evangelizáció vallásosságban megfigyelt között nemzeti körében szembesül számos kihívással, s igényli az evangélium megújított hirdetése általi megerősítést.

Az esztendő meghirdetésére kiadott *Porta fidei* kezdetű motu proprioiban a következőket olvassuk: „Az emberi értelembe ugyanis bele van írva az igény »arra, ami érték, és ami megmarad örökre«. Ez az igény – mely kitörölhetetlenül bele van írva az emberi szívbe – állandó késztetés, hogy megtalálja Azt, akit nem keresnénk, ha Ő maga nem indult volna el, hogy találkozzon velünk. A hit éppen erre a találkozásra hív, nyit meg teljesen bennünket”.<sup>1</sup>

Mindazonáltal azt tapasztaljuk, hogy számos külső nehézséggel találkozunk, s mint-ha az ember nem megnyílna, hanem bezárulna az örök Titok előtt. Külön tanulmányt igényelne a látszólag hívőket is sújtó gyakorlati ateizmus témája, a moralitás darabjaira hullása, vagy éppenséggel az új evangelizáció lekipásztori szempontjai. Jelen írásunkban ezekkel a kérdésekkel nem kívánunk foglalkozni. Azt vizsgáljuk meg, hogy a nyugati világban tapasztalható posztulatórikus ateizmus, s annak tudományos nyelven kifejtett álláspontja<sup>2</sup> miként mutat rá arra, hogy a teológiának szüksége van a filozófiára.

#### 1. EGY VITA TANULSÁGAI

Talán megengedhető, hogy az akuttá vált általános problémát a hit és hitetlenség, teológia és a többi tudományok viszonyában egy konkrét esettel, a *Magyar Tudomány* folyóirat hasábjain lefolyt vitával illusztráljuk. 2012 márciusában Brendel Mátyás – ismertette S. Hawking és L. Mlodinow kötetét<sup>3</sup> – meghirdette Isten és vallás elméleti kiiktatásának (szerinte) immár megkérdőjelezhetetlen igazságát.<sup>4</sup> Az érvrendszer tulajdonképpen klasz-

<sup>1</sup> XVI. BENEDEK pápa, *Porta fidei*, Szent István Társulat, Budapest 2012, nr. 10.

<sup>2</sup> A témáról ld. TÖRÖK Cs., *Mintha nem is lenne Isten? Eszmélkedés hitről és hitetlenségről*, in *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2011* (szerk. Szécsi J.), Keresztény–Zsidó Társaság, Budapest 2011, 287–302.

<sup>3</sup> HAWKING, S.–MLODINOW, L., *A nagy terv. Új válaszok az élet nagy kérdéseire*, Akkord, Budapest 2011.

<sup>4</sup> BRENDL M., *A Nagy Trónfosztás*, in *Magyar Tudomány* 173 (2012/3), 349–353.

szikus, hisz az elmúlt évszázadok jól ismert sémáját használja fel: amennyiben a tudomány képes ismereteivel kipótolni az előző korok ismerethiányait, akkor megszűnnek azok a „lyukak”, amelyekbe az emberi gondolkodásban elrejtőzhet Isten (ilyen pl. az elképzelés, miszerint a természettudományos ősröbbanás-elmélet szükségszerűen kiiktatja egy teremtető Isten állításának lehetőségét). A magunk részéről megpróbáltunk választ adni a felvetésekre.<sup>5</sup> Mivel nem akartunk kizárólag teológiai közegben mozogni, két állítást igyekeztünk alátámasztani: egyrészt hogy nem az Isten léte lett kiiktatva, megcáfolva, hanem egy lehetséges istenkép, mégpedig az, amelyet Hawkingék és Dawkinsék jól ismernek: az angolszász empirizmus és analitika filozófiájára reflektáló, sajátos istenérveket kovácsoló protestáns hittudomány istenelképzelése. Ezzel szemben a kontinentális (és katolikus) bölcselet már régóta külön utakon jár, alapvetően nem a kozmosz, hanem a mikrokozmosz, vagyis az ember (lélek, erkölcsiség stb.) felé fordul vizsgálódásaiban. Célunk nem a brendeli álláspont legyőzése volt, hanem pusztán annak demonstrálása, hogy a kérdés jóval differenciáltabb, mintsem azt néhány elméleti fizikai (vagy hasonszórú) levezetéssel végérvényesen megválaszolni lehetne.<sup>6</sup>

A viszontválaszra októberig kellett várni. Előbb azonban még megszólalt Szentpétery Péter evangélikus teológus is a vitában, megismételve a hagyományos apologetikus álláspontot.<sup>7</sup>

Brendel viszontválasza kemény hangvételűre sikerült.<sup>8</sup> Azzal most (még) nem törődünk, hogy eközben az olyan kifejezéseket, mint a racionalizmus és a fideizmus, félreértelmezetten alkalmazza. Kritikai szempontjait két szövegrészlet megvilágítja:

– „Nehéz Török cikkében rendet rakni, nem is szándékozom, ugyanis az a helyzet, hogy szerintem nincs itt rend. A vallásban soha nem volt rend, soha nem találta meg a maga rendjét. A hit, a vallás mindig is a fides et ratio között ingadozott, jól illusztrálja ezt II. János Pál azonos című enciklikája”.<sup>9</sup>

– „A hit valójában empirikus-logikai szempontból nem állja meg a helyét, azt pedig szégyellené bevallani, hogy csupán érzelemtől van szó. Bár Török cikkében lényegében pozitívan próbálja bemutatni azt a »gondolkodásmódot«, amely a belső »bizonyosság« alapján próbálja meg látni a világot, és visszaigazolni magát. Szögezzük le világosan, ez a wishful thinking néven emlegetett érvelési hiba, az érzelem és értelem összegabalyodása, ezt isteníti Török és a fideizmus, mint olyan.”<sup>10</sup>

Végkövetkeztetés: az emberi valóságnak két nagy régiója van, az értelmi és az érzelmi. Az előbbit lefedik a tudományok, az utóbbit kielégítik a művészetek. Még az emberi léleknek is lett tudománya (pszichológia), amely kiegészülve az érzelmi-művészeti pólussal teljességgel meg tudja válaszolni a szubjektív életértelemre és boldogságra vonatkozó kérdéseket. A vallásnak tehát nem maradt hely. Minden erőlködése arra irányul, hogy „gabalyodjon”, vagyis a két régió, értelem és érzelem határmezsgyéjén vibrálva, megragadhatatlanul, poétikusan beszélve megpróbáljon túlélni – bár a társadalmi evolúció már túlhaladta őt, „kudarca van útelve”, mivel „vészesen korszerűtlen”.

<sup>5</sup> TÖRÖK Cs., *Az üres trón*, in *Magyar Tudomány* 173 (2012/5), 617–622.

<sup>6</sup> Nem is volt olyan régen, amikor például Gödel a logika teljes fegyvertárával felszerelve ugyanígy lezártta és végérvényessé nyilvánította az általa megalkotott istenbizonyítást.

<sup>7</sup> SZENTPÉTERY P., *Trónfosztás – vagy csak behunytt szemmel a trón előtt?*, in *Magyar Tudomány* 173 (2012/10), 1248–1251.

<sup>8</sup> BRENDÉL M., *Fides et ratio*, in *Magyar Tudomány* 173 (2012/10), 1252–1255.

<sup>9</sup> Uo. 1252k.

<sup>10</sup> Uo. 1253.

Ezen a ponton a főszerkesztő, Csányi Vilmos lezárta a vitát. Azonban zárszóként megszólaltatott még két elismert szaktekintélyt: Gánóczy Sándor teológust<sup>11</sup> és Kampis György tudományfilozófust,<sup>12</sup> megvizsgálandó a kérdést: van-e vallásos tudomány, a teológia tudomány-e. Gánóczy értékes, a teológiai episztemológia alapjait bemutató tanulmányát most nem ismertetjük, ám Kampis írására kitérünk, ugyanis itt nem nekünk kellett megvonni a vita mérlegét (érintettként ez nehéz is lett volna), hanem megtette ezt helyettünk egy vallásilag nem elkötelezett szakember. Melyek a fő meglátásai?

– „*Ha a tudománynak van illetékességi köre, akkor bizony azon belül is kell maradnia*”.<sup>13</sup> Ahogy egy természettudós esetében súlyos következményekkel jár, ha nem veszi észre önnön tudományának határait, s hirtelen átszárkodik a kozmológiába, metafizikába, úgy a teológusnak is óvatosnak kell ezen a téren lennie.

– A szaktudós a saját tudományterülete berkein kívül is élhet véleménnyel (világéret, meggyőződés, hit), ám ez már nem tudományos eredmény, állítás, tézis, „*nem publikációképes, és még kevésbé (...) »a« tudomány véleménye*”.<sup>14</sup>

– A tudomány mint olyan definíciójának megalkotása nem tartozik az egyes rész-tudományok illetékességi körébe. A teológia pl. lehet, hogy nem *science*, azaz nem felel meg a természettudományok által képviselt modelleknek, ám attól még lehet valamiféle *Wissenschaft*, vagyis bölcsészeti/elméleti tudomány.<sup>15</sup>

– Tudás és valóság nem fedik, és soha nem fedhetik totálisan át egymást. „*A tudomány korlátai – véleményem szerint – magának az emberi létnek a korlátai, annak a határait jelölik ki, hogy mit (hogyan) tudhatunk, meddig ér a tapasztalat világának bizonyossága, mire következtethetünk. Ezeket túl is sok minden létezik azonban*”.<sup>16</sup>

– R. P. Feynmann alapján elmondható, ha a (természet)tudomány valamiről nem beszél, az csak annyit jelent, hogy nem beszél az adott dologról.<sup>17</sup> Mindazonáltal az olyan jellegű vélekedések, amelyek ez alapján kizárnák az ilyen dolgokról való gondolkodás lehetőségét (pl. a metafizikai állítások érvénytelenségének vélelmezése, hisz a metafizika csak engedés a nyelv csábításának, ld. L. Wittgenstein álláspontját<sup>18</sup>), nem jogosak. Hiszen az életben a legtökéletesebb természettudományos vizsgálódások után is fognak maradni meg nem válaszolt, fel nem dolgozott kérdések, amelyek az embernek „*privát módon önmagának mégis valóság*”.<sup>19</sup> „*Életünk fontos, és az életünk nem (csupa) tudomány*”.<sup>19</sup>

– Mindez visszafelé is igaz. A vallás, illetve a metafizika alapján nem számon kérhető egy naturalista/természettudományos paradigmában született szakmai eredmény. „*A naturalizmus nem metafizikai jellegű (...), ahogy a végső vagy transzcendens entitásokba vetett (vagy elvetett) hit az. A naturalizmus gyakorlati szemlélet a tudomány számára, ennél nem több és nem kevesebb. Nem felel meg azoknak a céloknak, amelyeket nem tűz maga elé*”.<sup>20</sup>

<sup>11</sup> GÁNÓCZY S., *Milyen értelemben lehet tudomány a keresztény teológia?*, in *Magyar Tudomány* 173 (2012/10), 1256–1267.

<sup>12</sup> KAMPIS Gy., *Mi a tudomány? És mi nem az?*, in *Magyar Tudomány* 173 (2012/10), 1268–1269.

<sup>13</sup> Uo. 1268.

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> Ld. uo.

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> Ld. uo.

<sup>18</sup> Ld. BRENDEL M., *Fides et ratio*, 1253.

<sup>19</sup> KAMPIS Gy., *Mi a tudomány? És mi nem az?*, 1269.

<sup>20</sup> Uo.

Kampis végezetül még néhány egészen általános emberi minőséget is megnevez, ami elengedhetetlen ahhoz, hogy a különböző rész tudományok művelői között értelmes kapcsolat bontakozhasson ki:

- szerénység,
- párbeszédkészség,
- tolerancia,
- annak tudatossága, hogy van mit tanulnunk egymástól.

## 2. A FILOZÓFIA FÁJÓ HIÁNYA

Az európai filozófia az elmúlt évszázadokban jelentős változásokon esett át. Az egyik igen hangsúlyos átalakulás mindenképpen a kontinentális és az angolszász bölcsélet elkülönülése, majd egyre átfogóbb különválása. Az eltérő fejlődési útvonalak a hatásaikat napjainkra igen erőteljesen éreztetik. Farkas Zsolt találóan összegzi a kialakult helyzetet: „... a kontinentális filozófia meghatározó vonulata a lelke legmélyén: életfilozófia illetve egzisztenciálfilozófia; az angolszász-analitikusé pedig: módszerelvű tudományelmélet [...] a kontinentális filozófia alapvetően nyilvános töprengés egzisztenciális kérdésekről.”<sup>21</sup>

A két ágazat sokféle csatározásba kezdett egymással, mindazonáltal szellemtörténeti fordulóponthoz érkeztünk el a XX. századra. A klasszikus kontinentális filozófia ugyanis elgyengült, nem tartott immár bölcséleti-elméleti ellensúlyt az angolszász iskoláknak, amelyek egyre átfogóbban kezdték formálni a tudományos körképet (az analitikus szaktudományoktól kezdve a pragmatizmuson át a különféle társadalmi programmá váló elméletekig). Hol volt a kontinentális filozófia, míg a tudományok az analitikus bölcsélet módszerét egyeduralnokként fogadták el? Minden bizonnyal épp egzisztenciális töprengései okán, életfilozófiai mivoltából kiindulva igen érzékenyen reagált a kultúránkat meghatározó történelmi eseményekre, a világégésekre, a Holokausztra. Eközben jelentős társadalmi, olykor egyenesen politikai nyomásnak is ki volt téve a polgári filozófia vs. marxista filozófia konstellációjában. Ez az átalakulás eredményezte, hogy napjainkra, a posztmodernnek nevezett állapot korszakában az analitikus gondolkodás diadalmas és hódít, sőt akár hódoltat (például a vallást és az istenkérdést, ld. fent), az életfilozófia pedig egyre csöndesebben éli meg önmagát mint *pensiero debole*t, gyenge gondolkodást.<sup>22</sup> Ez természetesen kockázatot rejt magában, mégpedig azt, hogy a bölcsélet gyenge, instabil szubjektummal tud csak számolni (hisz az alany nem rendelkezik metafizikai megalapozottsággal), ezzel mind a cselekvés (etika), mind a szubjektumközi viszony (pl. társadalom) rendjét kérdőjelesévé téve.<sup>23</sup> A helyzet megoldására több javaslat született, az idős Habermastól kezdve a késői Derridáig, ám egy bizonyos: a kontinentális bölcsélet mozgásban van, s egyre világosabb, a mozgásának vezérlő elvre van szüksége, hogy valami módon irányba rendezze a bölcselkedést.<sup>24</sup> Lehet ez a hagyomány, lehet ez valamiféle

<sup>21</sup> FARKAS Zs., *Amerikai polgár, európai filozófia. Megjegyzések Rorty metafizikájának három alapkategóriájáról*, in *Nappali ház* 5 (1993/4), 76–81 (az írás kötetben is megjelent in Uő, *Mindentől ugyanannyira*, JAK–Pesti Szalon, Budapest 1994).

<sup>22</sup> Ld. *Il pensiero debole* (szerk. Vattimo, G.–Rovatti, P. A.), Feltrinelli, Milano 1992.

<sup>23</sup> Vö. MÁRFAI MOLNÁR L., *A kockázat paradigmája. A kockázat konnotációi*, in *Arca internetes folyóirat* 2 (2009/1); ld. <http://www.arcafolyoirat.hu/archiv/arca2/bent.php?o=c3b>. (A kutatás ideje: 2012. október 10.)

<sup>24</sup> Már amennyiben feltételezzük, hogy a filozófia nem *l'art pour l'art*, öncélú tevékenység, amelynek nincs súlya, se közösségi felelőssége.

bölcséleti elv, és tegyük hozzá: adott esetben lehet(ne) akár a kereszténység is. Hogy ezen a téren van mit mondania a feleknek egymás számára, az megmutatkozott a Habermas–Ratzinger kettős előadásból a Bajor Tudományos Akadémián.<sup>25</sup>

Egy dolgot azonban meg kell még jegyeznünk. Az analitikus filozófia erőfölénye nem pusztán annyit jelent, hogy a bölcsélet egy iskolája áthatotta a rész tudományokat. A hatások rendje másképpen is érvényesült. Ugyanígy igaz az is, hogy a rész tudományok szemlélete, gondolkodásmódja és módszertana áthatotta a filozófiát. A kortárs analitikus megalapozottságú filozófiai rendszerek metodikájukat sokszor nem önmön bölcséleti gyökereiből merítik, hanem az egyes rész tudományokból. Ez legalábbis két kritikus kérdést felvet:

– Amennyiben a filozófia mint egyetemes tudomány (szemben a rész tudományokkal) feladatának tekinti azt, hogy adott esetben a „tudományok tudományaként”,<sup>26</sup> vagyis ismeretelméleti és tudományelméleti szerepben is funkcionálhasson, nem válhat egy rész tudomány (csoport) egyetemes kibővítésévé, adott esetben a természettudományos, illetve matematikai módszer általános projekciójává, amely kötelező jelleggel érvényre akarja magát juttatni az összes rész tudomány, vagy épp a bölcsélet művelése terén.

– Ha ezt mégis megteszi, szükségszerűen valóság redukcióval fog élni, vagyis illegitimé nyilvánít minden kérdést, ami értelmezési keretébe nem fér bele, módszerének nem felel meg. Ebben az esetben azonban a filozófia megszűnik filozófia lenni, hiszen már nem vizsgálhatja a valóság teljességét. Másképp fogalmazva: az ilyen típusú gondolkodás magának a valóságnak a fogalmát szabja át, idomítja saját gondolkodási rendszeréhez. Míg a metafizika Arisztotelésszel úgy vélte, hogy reális, valóságos az, ami „kívül van” (*to exo on*),<sup>27</sup> addig mára reálisnak csak azt tekintjük, ami „belül lehet”, vagyis az emberi érzékelés, gondolkodás, rendszerező elmemunka számára átláthatóként, logikusként, elrendezhetőként, befoghatóként adott. Ám mi garantálja, hogy a metafizikai „kívül van” és a kortárs tudományelmélet „belül lehet”-je pontosan átfedik egymást? Ugyanis ha a két halmaz között van eltérés, ez az eltérés (*per definitionem*) kívül áll a „belül lehet”-en, s mint ilyen, eleve kizáratik a valóság köréből, tehát szükségszerű a valóság redukált szemlélete.

Mindazonáltal ezen a ponton *circulus vitiosus*ba keveredünk, amely feloldhatatlannak tűnik, miként a *Magyar Tudomány* hasábjain lefolyt vitában is megmutatkozott. Egy analitikus adott esetben dogmatikus megkérdőjelezhetetlenséggel ki fogja jelenteni, hogy minden, ami nem felel meg az ő gondolkodási kategóriáinak, az nem valóság, nyelvi játék, poétikai vagy retorikai trükk, semmi egyéb. Még az ember is áldozatává válik ennek a látásmódnak, amennyiben kényszerítve van arra, hogy csak és kizárólag két distinkt szegmensből álljon: értelemből (tudomány) és érzelemből (művészet), kizárva bármilyen egyéb emberi konstitutív elem valóságosságának lehetőségét, illetve e két régió között az átjárást. Innentől kezdve az ilyen látásmód szerint minden ellentétes érvrendszer *ab ovo*, már kimondása előtt diszkvalifikálva van.

Másfelől szemlélve e kérdést beláthatjuk, hogy ami itt kijelentésre kerül (a totális analízis révén), az nem más, mint a szintézis képtelensége. Hiszen a szintetikus értelem-

<sup>25</sup> Ld. HABERMAS, J.–RATZINGER, J., *A szabadelvű állam morális alapjai*, Gondolat, Budapest 2007.

<sup>26</sup> Márpedig J. G. Fichte első zürichi előadása szerinti a filozófia éppen ez: „A filozófia ebben az esetben nem más, mint az önmagában való tudomány, a tudományról szóló tudomány – vagyis a tudománytan” – a teljes szöveget magyarul ld. FICHTE, J. G., *Zürichi előadások. A tudománytan fogalmáról* (ford. Weiss, J.), in *Magyar Filozófiai Szemle* (2004/3), 323–349.

<sup>27</sup> ARISZTOTELÉSZ, *Metafizika*, XII, 8 (1065 a 24).

ben vett összkép mint olyan megvalósíthatatlan, ugyanis a szintézis szükségszerűen olyan elvek mentén valósulhat meg, amelyek átjárást biztosítanak a szigorúan szétválasztani óhajtott emberi régiók között. A szintézis helyébe az egyre átfogóbb tudásteljesség (megválaszolunk minden nyitott kérdést), vagy (a pragmatizmus nyelvén szólva) a tudományok növekvő konvergenciája lép.<sup>28</sup>

A fentiek okán különítette el Aquinói Szent Tamás a tudományokban való jártasságot, okosságot a bölcsességtől.<sup>29</sup> A tudománynál alapvető igény, hogy biztos megismerésen, tudáson alapuljon,<sup>30</sup> ami által az ember a vizsgált dolgot saját oka alapján ismeri meg,<sup>31</sup> s ezáltal képessé lesz az okokból, princípiumokból kiindulva feltárni a dolgok lefutását, ok-okozati láncolatát egészen a végkövetkeztetések levonásáig.<sup>32</sup> Mindezzel valószínűleg bármely mai analitikus is egyetértene. A nagy különbséget abban leljük fel, hogy Tamás számára ez még nem minden, ez még kevés az emberi értelem számára. Ugyanis a tudás (tudomány) az értelemmel együtt belefoglaltatik a legnagyobbba, a bölcsességbe.<sup>33</sup> Ez mondhatni szintézisbe emeli a többi, <sup>34</sup> hogy ezáltal mindent a végső okok és célok fényében szemlélhessen az ember.<sup>35</sup> Még mielőtt bárki úgy vélné, hogy az Aquinói vallásosságot kényszerít az emberi tudásra, le kell szögeznünk: Tamás elkülöníti az értelmi bölcsességet (*quae est virtus intellectualis*), amely a princípiumok megértésében rejlik (*intellectus principiorum*), s természetes habitus; valamint a kegyelmi adományként felfogott hitbeli bölcsességet (*quae est donum*).<sup>36</sup> Azaz a bölcsesség, a szintetikus (s nem pusztán analitikus) tudás nem egyszerűen a vallásos ember kategóriahatárokat sértő erőlködése, hanem természetes emberi igény a teljesebb megértésre – állíthatjuk az Aquinói alapján.

Ezen a ponton válik igazán fájóvá a hiánya ennek a filozófiai hagyománynak. Fáj a dolgok mai rendjében, hisz szegényebb a gondolkodásuk, kevesebb a „valóságunk”; de még inkább fáj következményeiben, amelyek emberségünk, kultúránk, társadalmunk, egyéni és közösségi sorsunk szempontjából könnyedén veszélyessé válhatnak. Miért? Talán kiolvashatjuk Brendel Mátyás szavaiból: „*Társadalmunk fejlődése pedig manapság eljutott arra a fokra, hogy ilyen kérdésekre [ti. az élet értelmére vonatkozó kérdésekre – TCs.] az individualista, magabiztos többség nem is engedi, hogy akár a művészet, akár a vallás [vagyis az „érzelem-birodalom” alakzatai – TCs.] ráerőltesse a válaszát. A liberális ember nem választokat keres, hanem legfeljebb mintákat, és majd ő maga készít el egy mozaikot*”.<sup>37</sup> Ez a gondolkodásmód vagy utópia, vagy szélsőséges idealizmus, vagy valamiféle erőltetett emberi emancipáció kifejeződése (miért és mennyiben „ráerőltetés”, ha vannak stabil válaszok?), egy biztos: semmi esetre sem hordozza magában az emberi valóság reális ismeretét, azt a kompassziót, amelyet a létezés és minden létező ki kellene, hogy váltson az emberben.

<sup>28</sup> Érdemes lenne megvizsgálni, hogy ez a látásmód mennyiben tudományos nyelvezetben való testet öltése a kulturális fejlődésideálnak (*Fortschrittsideal*), amely az újkor, de különösen a felvilágosodás kora óta áthatja Európát.

<sup>29</sup> „*Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones, nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia*” – TAMÁS, Aquinói Szt., *Summa Theologiae*, I, 14, 1 ad 2.

<sup>30</sup> TAMÁS, Aquinói Szt., *De veritate*, 11, 1 arg. 13 (Tamás itt Szent Ágoston *De magistro*-jára utal vissza, elkülönítve a tudást [*scientia*] a hiszékenységtől [*credulitas*]).

<sup>31</sup> TAMÁS, Aquinói Szt., *Summa contra gentiles*, I, 94.

<sup>32</sup> TAMÁS, Aquinói Szt., *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, 36.

<sup>33</sup> TAMÁS, Aquinói Szt., *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, 40.

<sup>34</sup> [Sapientia] „*comprehendit in se scientiam et intellectum, est enim quaedam scientia et caput scientiarum*” – uo.

<sup>35</sup> TAMÁS, Aquinói Szt., *Summa Theologiae*, I, 14.

<sup>36</sup> TAMÁS, Aquinói Szt., *Scriptum super Sententiis*, III, 35, 2, 1, 1 ad 1.

<sup>37</sup> BRENDL M., *Fides et ratio*, 1254.



Önközpontú, formalizált szemlélet ez. Azt már csak félve jegyezzük meg, hogy az általánossá és állandóvá vált válság (demográfiai, környezeti, gazdasági, politikai, katonai, eszmei, társadalmi, kisebbségi, migrációs stb.) éppen azt mutatja, hogy az ember megteremti a saját válaszát, „boldogság-portfólióját”<sup>38</sup>, de ez – *sajátságánál fogva* – mindig egocentrikus lesz, márpedig az individualizmus *gyakorlatilag* (de persze *elméletileg* is) alkalmatlan a közösségi krízisek megnyugtató kezelésére.

A szintézis szemlélete, a klasszikus „életfilozófia” hiánya fáj. S egyre jobban fájni fog.

### 3. MIÉRT VAN SZÜKSÉGE A TEOLÓGIÁNAK A FILOZÓFIÁRA?

Fichte fentebb említett zürichi előadásain hangzott el az alapelv, miszerint: „*Minden tudomány számára ő [ti. a filozófia – TCs.] szolgáltatja az alaptételeket, és igazolja az azonosságuk érvényességét*”. Szükség van a tudományok tudományára, mert ha egyes rész tudományok bitorolják posztját, s önmagukból kiindulva definiálják, mi tudomány és mi nem az, akkor nem csak episztemológiai képtelenségekbe jutunk, de elveszítjük az emberségünk belső adottságai alapján vágyott szintézis lehetőségét is. Ez az, amit XVI. Benedek pápa írásunk elején idézett gondolata úgy fogalmazott meg, hogy az ember igényli azt, ami érték, és ami maradandó.

A teológia természetesen tárgyánál fogva erre az értékesre és maradandóra irányul, hiszen forrása az isteni kinyilatkoztatás, vagyis az igazság „*Istenről és az ember üdvösségéről*”.<sup>39</sup> Csakhogy a teológia fegyvertelenné válik akkor, amikor ismeret- és tudományelméleti alapon egyszerre kijelentik tárgyának a valóságon kivüliségét (vagy akár irrealitását), módszerének tudománytalanságát és kijelentéseinek kategorizálhatatlanságát („határsértő” mivoltát). Ez a jelenség azért sajátosan új keletű, mert ameddig fennállt (akár csak elemeiben is) a klasszikus metafizika, ameddig általánosan elfogadottak voltak bizonyos erkölcsfilozófiai alapelvek, amíg a klasszikus (kontinentális) bölcselet maga is a teológiához hasonló módon kérdezett és vizsgálódott, addig lehetek véleménykülönbözőségek, eltérések, de mégis volt közös alap, amelyen állva párbeszédbe vagy apológiába lehetett kezdeni.

Napjainkban nemhogy közös alap hiányában vagyunk, hanem a kortárs bölcselet némely ágazata egyenesen semmisnek tekint bennünket, teológusokat, hívőket, vallásos embereket. Elméleti szinten is kizárásra kerül a radikális gondolkodók körében annak az eshetősége, hogy bármilyen közös alap jöjjön létre bárminemű párbeszédhez, mivel az ő rendszerükben soha semmilyen megalapozása nem lehet vallásnak, hitnek, teológiának.

Ebben a pillanatban talán azt mondhatnánk: az idő eldönt mindent, nagy valószínűséggel a vallás (már csak a magabiztos és öntudatos liberális Nyugat demográfiai kipusztulása okán is) túl fogja élni ezeket a bölcseleti rendszereket. Csakhogy itt két szempontot nem feledhetünk:

– Számunkra nem a vallás vagy a vallásos álláspont győzelméről, diadaláról van szó, hanem az ember üdvösségéről. Ilyen szempontból pedig egyáltalán nem az a kérdés, hogy a vallásosság túléli-e az aktuális filozófiai rendszereket, hanem az, hogy az evangélium hirdetése eleven marad-e ma is, holnap is, minden nap, amíg Krisztus vissza nem tér?

– Amennyiben pedig az ember üdvössége a tét, akkor senki nem lehet közömbös számunkra, legyen bár istentagadó, harcos ateista, vallásellenes bölcselet követője. Mivel

<sup>38</sup> Mérő László kifejezése, ld. uo.

<sup>39</sup> II. Vatikáni Zsinat, *Dei verbum*, nr. 2.

Krisztus mindenkiért meghalt, el kell viselnem a bölcsességet követelők (vö. 1Kor 1,22) kemény szavait, támadásait azzal a tudattal, hogy talán ezáltal vagyok képes valami módon szenvedni az üdvösség ügyéért. Nem könnyű feladat, mert végül ott állhatunk a tudományos közvélemény előtt úgy, mint egykoron Szent Pál az athéni Areopágoszon, kigúnyolva, vagy „majd holnap is”, vagy akár már ma sem „meghallgatva” (vö. ApCsel 17,32). Lehet, hogy látszólag kudarcot vallunk, de „néhányan azért csatlakozhatnak hozzánk” (vö. ApCsel 17,34). Egy biztos: hallgatni, megbántva visszahúzódni, elbújni nem szabad.

Mivel ez így van, szükséges felkészítenünk magunkat az „értelmes számot adásra” (vö. 1Pét 3,15). A teológiának ezen a ponton igen nagy szüksége van a filozófiára, ugyanis ahhoz, hogy a válaszádsunk tényleg megfeleljen az értelmesség kritériumainak (még ha – mint a konkrét vita-példánk mutatta – ezt a másik fél nem is ismeri el), szükségünk van a filozófiára, az alábbiak okán:

– Tisztában kell lennünk a tudományok határaival, korlátaival és illetékességi körével.<sup>40</sup> Ehhez viszont szükségünk van a tudományok tudományára, vagyis a filozófiára.

– Ismernünk kell a szavak pontos jelentését, azok összefüggéseit. Erre nem leszünk képesek a filozófiai rendszeresség nélkül.

– Ha érvelünk, érveinknek érveknek kell lenniük. Ez nem teljesülhet akkor, ha nem vagyunk tisztában a szükséges alapelvekkel és törvényekkel. Azaz alkalmaznunk kell a filozófiát (amely ráadásul segít majd az eltérő tudományok eltérő módszereinek és érv-rendszereinek egymáshoz való viszonyításában is).

– Ha a hitünket mint valós találkozást, „*a saját életünk felől való bizonyosságot*”<sup>41</sup> akarjuk értelmesen feltárni, akkor tisztában kell lennünk a valóság természetével, az értelemre vonatkozó kérdés súlyával, mélységével és távlatával. Itt azonban megint csak a filozófiát kell alkalmaznunk, hisz egy rész tudomány sem képes teljességében megragadni a valóságot, csakis a tudományok tudománya. Enélkül a teológia is a valóságredukció zsákutcájába sétálna be, miként az analitikus bölcelet egyes ágai.

Ezek mellett még ki kell emelnünk egy nagyon fontos szempontot, amelynek a jelentősége személyes véleményünk szerint az elkövetkezendő évtizedek során (éppen az akuttá váló krízishelyzetek miatt) fel fog értékelődni. Ez pedig az a tény, hogy a klasszikus (kontinentális) filozófia mondhatni „született”, szükségszerű párbeszédpartnere a teológiának. Nem véletlen, hogy Brendel írása a teológiával együtt kiiktatja és temeti a bölceletnek ezt az ágát. „...*Rudolf Carnap ... rámutatott arra, hogy a metafizikának (a kontinentális filozófiának), kvázi a vallásnak nincs szerepe, illetékessége a kultúrában, mert megtévedt, szereptévesztésben lévő költőkről van szó*”.<sup>42</sup> Ugyanakkor – s ez erőteljesen mutatkozik – a kontinentális filozófia (akárcsak a teológia) nem szándékozik elhalálozni, sőt az új kulturális és társadalmi közegben mintha ismét erőre kapna. Ráadásul nagyon sok pozitív példa mutatja, hogy ez a bölcelet, ez a gondolkodásmód nyitott és alkalmas is a teológiával folytatott

<sup>40</sup> Ez az alapelv természetesen azt is jelenti, hogy a rész tudományok autonómiája nem csupán akkor sérül, amikor a vallás céljaira akarják felhasználni őket, hanem akkor is, amikor az ateizmus „szolgálóleányává” lesznek; vö. TÖRÖK B., *Differenciálódó társadalom – változó egyház*, in *Vigília* 77 (2012/10), 740–746, 742k. Tanulmányában a szerző idézi Mérő Lászlót (p. 743): „...*a felvilágosodás kori tudósoknak nagy erőfeszítések árán sikerült az istenhitüket teljesen elváltatniuk a tudománytól, egy mai tudósnak kötelessége az ateizmusát is különválasztani tőle. A tudománynak ezekről a kérdésekről »hivatalból« nem lehet semmiféle mondanivalója*” (MÉRŐ L., *Maga itt a tánctanár? Pszichológia, moralitás, játék és tudomány*, Tercium, Budapest 2007, 144). Az idézetben a tudomány sajátos értelemben szerepel (ld. fentebb Kampis megállapítását *science és Wissenschaft* kapcsán).

<sup>41</sup> XVI. BENEDEK pápa, *Porta fidei*, nr. 7.

<sup>42</sup> BRENDÉL M., *Fides et ratio*, 1253.

párbeszédre. Mondhatni itt szükségszerű egymásra utaltságról is szó van – ha már mind a (kontinentális) filozófus és a teológus csak egy „szerepét tévesztett költő” –, hiszen e kettő esetében az adott rendszerben felmerülő kérdések, az ezek tárgyának megfelelő vizsgálódási módszerek és az érvelés rendszere igen közel áll egymáshoz. Emellett a teológia és a résztudományok között ez a párbeszédes kapcsolat hasznos és értékes közvetítést is képezhet, különösen azokban az esetekben, amikor a teológia közvetlenül nehezen tud belekapcsolódni a tudományos vitákba (pl. a világ keletkezéséről folytatott eszmecserekről terén a filozófiai kozmológia hasznosan közvetít az elméleti fizika és a teremtéstan között). Természetesen a fundamentális teológiának a viszonyrendszerben kivételes és kiemelt szerepe van.<sup>43</sup>

#### 4. A TEOLÓGIA FILOZÓFIAI TÁVLATAI

Az eddigiekben talán kissé borús képet festettünk, amit alátámasztani tűnnek azok a megnyilvánulások, amelyek egy egyszerű képlet szerint működnek: természettudósok kozmológiai kérdéseket kezdenek vizsgálni, innen átsodródnak a metafizika (tagadása) területére, végül elérkeznek a valláskritikához (esetleg társadalomkritikai eszméktől kísérvé, kötelezően követendő liberális modelleket felállítva). Az új ateizmus két nagy emblematikus alakja ugyanezt az útvonalat követte,<sup>44</sup> akár csak az analitikus bölcselet bizonyos ágai felbukkanó, „a tudományra” hivatkozó természettudósok jelentős része.

Ezzel együtt is tévedés lenne azt gondolnunk, hogy nincs a filozófiának (sőt adott esetben az analitikus filozófiának) és a teológiának közös távlata. Ennek bizonyítéka a nemrég megjelent *Philosophical Theology* című kötet, amely a sajátos határterület, interdiszciplína aktuális állását igyekszik átfogóan bemutatni.<sup>45</sup> A számos elismert szerző négy nagy fejezetben járja körül az európai (angolszász és kontinentális) filozófiának, a filozófiai teológia lehetőségének és szükségességének témakörét: 1. teológiai prologumenák, 2. isteni attribútumok, 3. Isten és teremtés, 4. a keresztény filozófiai teológia válogatott témái. Az ötödik fejezetben pedig bemutatják, miként valósul meg a filozófiai teológia a zsidóság, az iszlám és a kínai (konfucianus) bölcselet keretében.<sup>46</sup> Az előszóban a kötet szerkesztői így fogalmaznak:

„A XX. század első fele sötét korszak volt a filozófiai teológia számára. A filozófusok körében éles nézetkülönbségek fejlődtek ki a filozófiai gondolkodás tulajdonképpeni céljairól és ambícióiról, valamint a filozófiai problémák megközelítésének megfelelő módszereiről. Azonban sok filozófus egyetértett abban, hogy más és más okból kifolyólag, de a filozófia módszerei nem alkalmasak arra, hogy az Istenre vonatkozó, teoretikus szinten érdekes igazságokkal kapcsolatba hozzanak minket.”<sup>47</sup>

<sup>43</sup> „A fundamentális teológiának, melynek sajátos feladata, hogy számot adjon a hitről (vö. 1Pt 3,15), azt is vállalnia kell, hogy igazolja és kifejtse a hit és a filozófia tudománya közti kapcsolatot” – II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio*, Szent István Társulat, Budapest 1999, nr. 67.

<sup>44</sup> S. Hawkingra és R. Dawkinsra gondolunk.

<sup>45</sup> *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (szerk. Flint, Th. P.–Rea, M. C.), Oxford University Press, Oxford–New York (NY) 2009.

<sup>46</sup> Érdekes módon az analitikus filozófusok a kereszténységkritikájukat egyetemes valláskritikaként szokták beállítani, holott már az is kérdéses, hogy a kereszténység *en bloc* egységes filozófiai kritika alá vonható-e (a teológiai rendszerek és módszerek olykor gyökeresen eltérő volta okán)?

<sup>47</sup> FLINT, TH. P.–REA, M. C., *Introduction*, in *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, 1–7, 1.

A kötet szerkesztői utalnak arra, hogy nemrégiben N. Wolterstorff egy tanulmányában annak lehetőségét mutatta fel, hogy még az analitikus filozófia berkeiben is (és éppen ott) újraéledjen a filozófiai teológia.<sup>48</sup> Írásában kifejti, hogy három faktor tette lehetővé a teológiai kérdés újbóli (analitikus) filozófiai feltételét:

- a logikai empirizmus (és ezzel a kemény metafizika-ellenesség) halála az 1960-as években,
- az ezzel együtt járó csökkenő érdeklődés a fogalom eredete és az emberi gondolkodás és ítélőképesség korlátai, határai iránt,
- a meta-episztemológia (az alternatív tudáselméletek) felvirágzása.

Valószínűleg ezen bölcselettörténeti folyamatok okán napjaink durva vallásellenes analitikusai inkább a régebbi korok (XX. század első fele–második harmada) filozófusait idézik, a kortárs szerzők terén jobbra természettudósok szolgálnak forrásul számukra.

Ezek alapján érthető, hogy a filozófia és a teológia jelenleg legfontosabb feladata a filozófia „visszahódítása”, visszanyerése abból a furcsa állapotból, amikor a bölcséleti kutatás irányait nem filozófusok, hanem természettudósok szabják ki. Ugyanígy a módszertan terén is áttörésre van szükség, hiszen furcsa az olyan filozófia (és teológia), amelytől (egyetlenként a tudományok rendszerében) a résztudományok megtagadják annak jogát, hogy kidolgozza saját metodikáját.<sup>49</sup> Ez a legfontosabb feladat. Ha ennek terén sikerrel járunk, akkor minden további lépés lényegesen könnyebb lesz.

Természetesen mindig is fenn fog állni a (pozitív) feszültség a tudás és a hit, a filozófia és a teológia, a résztudományok és a hittudomány között. Ennek oka a hit sajátos természetében keresendő, amely egyszerre fejez ki bizonyosságot, értelmi belátást, egyszerűen azonban kegyelmi valóságot, kiválasztottságot, megvilágosítottságot is. Az emberi értelem szükséges (de nem elégséges) a hithez, hiszen szükségszerű az is (a kegyelem rendjében), hogy az ember a hit felé vezető utolsó lépéseket mintegy vakrepülésben tegye meg. Ez a kifejezés a jeles német fundamentálteológustól, Hansjürgen Verweyentől származik, aki így ír:

„Az áthidalhatatlannak tűnő lessingi árok<sup>50</sup> kapcsán arra lehetne végső soron hivatkozni, hogy »a hit igénye legkevésbé sem a lélek vak cselekedete [...]« (DH 3010), talán éppen az emberi természet feltételetlenségéhez tartozik, hogy a hitben való útjának legalább az utolsó szakaszát úgymond vakrepülésben kelljen megtennie, lévén hogy másként nem juthatunk el arra, hogy életünk alapvető döntéseit a csupán valószínű bizonyosság alapján meghozzuk.”<sup>51</sup>

A hit bizonyosság, ám nem szükségszerű észigazság. Brendel Mátyás ezt az álláspontot fideizmusnak minősítette, ezzel demonstrálva, hogy nincs tisztában sem a keresztény hitfelfogással, sem a fideizmussal s annak problematikájával. Hiszen radikális a különbség aközött, hogy a) a hit lényege szerint értelemidegen, nincs szüksége értelmi belátásra, filozófiára, teológiára, dogmára (fideizmus), vagy pedig b) a hitnek megvannak a szükséges,

<sup>48</sup> WOLTERSTORFF, N., *How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy*, in *Analytical Theology. New Essays into the Philosophy of Theology* (szerk. Crisp, O. D.–Rea, M. C.), Oxford University Press, Oxford, 2009, 155–168.

<sup>49</sup> A témára reflektált a Magyar Tudományban szintén idén lezajlott filozófia-vita keretében: SCHWENDTNER T., *A fizikus és a filozófus, avagy miért ne helyezzük gyámság alá a filozófiát?*, in *Magyar Tudomány* 173 (2012/8), 993–997.

<sup>50</sup> Esetleges történeti igazságokból (Jézus élete és műve) nem következhetnek szükségszerű értelmi igazságok – ld. LESSING, G. E., *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in UÖ., *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Reclam, Stuttgart 1965, 36.

<sup>51</sup> VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort*, Patmos, Düsseldorf 1991, 389.

de nem elégséges értelmi alapjai, azaz feltételezi a megértést, ám ez önmagában, a kegyelem (a „vakrepülés”, a bizalom, a találkozás és a ráhagyatkozás) nélkül nem elég a hitaktushoz.

Mindazonáltal becsületos filozofálással ez az árok, s a hitnek ez a sajátos státusza értelmezhető. Hiszen így szemlélve a dolgokat, a filozófia út lehet a *porta fidei*, a hit kapuja felé. A kulcs, a kapu megnyílása, az azon való belépés azonban már nem filozófiai kérdés. A bölcséletnek szolgálnia kell az emberben lévő igényt az értelemre, tudva, hogy az adott esetben túl fog mutatni magán a filozófián is.

■ DÁVID KATALIN:  
**A Kereszt teológiai és ikonográfiai értelmezése  
az első évezredben**

Szent István Társulat, Budapest 2011  
pp. 393 + 48 [75 képmelléklet]

KÖNYVBEMUTATÓ LAUDÁCIÓ 2012. MÁRCIUS 26-ÁN  
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM DÍSZTERMÉBEN\*

*Igen tisztelt Elnök Úr, Alelnök Úr, Igazgató Úr, Dalma Asszony,  
és természetesen Dávid Katalin és minden megjelent kedves vendégünk!*

Nekem jutott az a megtiszteltetés, hogy Dávid Katalin legújabb kötetét, mely a *Kereszt teológiai és ikonográfiai értelmezése az első évezredben* címmel látott napvilágot, a mai emelkedett pillanatban bemutassam Önöknek. Örömmel teszek ennek eleget, hiszen a Nagyböjti szentidő végén járunk, így Jézus Krisztus szenvedése, a kereszttel szimbolikája és tényleges jelentése, valamint a hozzákapcsolt – különböző évszázadokban keletkezett – egyházatyáktól származó teológiai értelmezések még inkább ráirányítják figyelmünket a most elemzendő mű központi témájára. Mivel Sarbak Gábor elnök úr már röviden összefoglalta a Szerző szakmai életútját (vö. született Szegeden 1923-ban. Megalapítója volt a Művészettörténeti Dokumentációs Központnak 1951-ben, majd 1965-től a Magyar Nemzeti Múzeum, azt követően pedig a Magyar Nemzeti Galéria tudományos főmunkatársa, 1969-től pedig az Egyházi Gyűjtemények Szakbizottságának vezetője. Ez utóbbi tevékenységéhez kötődő érdeme, hogy megtett mindent az eredetileg egyházi tulajdonba tartozó múkincsek egyházi gyűjteményekben való további megmaradásáért. 1978–1999-ig a Római Katolikus Hittudományi Akadémia [később a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara] Levelező Tagozatán is tanított. Nagyszámú tudományos tanulmány és kötet szerzője, magyar és idegen nyelven, melyek közül több a Szent István Társulat gondozásában látott napvilágot), így ehelyütt szorososan az elemzendő műre szeretném helyezni a hangsúlyt.

\* A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen (Budapest) 2012. március 26-án elhangzott laudáció szerkesztett változata.

Ha egy pillanatra elrugaszkodunk az első évezredtől, és a tőle időben egyáltalán nem túl távoli francia templomépítészet gótikus székesegyházainak üvegablakait idézzük szemünk elé – elsődlegesen a chartres-i székesegyház üvegablakait, hiszen ezek élték túl a francia forradalom ilyen irányú rombolását –, akkor láthatjuk rajtuk azt a csodálatos hármasságot, amely minden korok keresztény embere számára tanítójelleggel bír. Ezeken a művészi képeken ott találjuk az ószövetségi eseményt mint előképet; az újszövetségi történet, ami az előkép beteljesülését kívánja kifejezni Krisztus eljövételével; majd pedig a kortárs – az előzőekből következő – cselekedet meghatározó mozzanatának az ábrázolását, mintegy aláhúzva, hogy ez a Jézus Krisztus halála és feltámadása által, vére árán, létrejött új Izrael tagjainak a mindennapjait kell, hogy meghatározza. *Dávid Katalin munkája ezekhez az üvegablakokhoz hasonlítható*, hiszen megtaláljuk benne az erőteljes biblikus megalapozást (ó- és újszövetségi síkon egyaránt), valamint az azt elsőként értelmező patrisztikus szerzők gondolatait és hatását az egyház korai életére, mindezzel írott forrásokon nyugvó teológiai háttérrel nyújtva a kereszt jelentősége értelmezéséhez. Azonban megtaláljuk benne a kiváló művészettörténész megközelítését is, aki így az előbb vázolt forrásokat a kereszt ikonográfiájának elmélyültebb megértéséhez használja fel, olyan párhuzamokra hívva fel a figyelmet, amit csak a teológia – különös tekintettel az egyházatyák írásainak beható ismerete –, a történelem és a művészettörténet eszközrendszerének együttes és hiteles alkalmazása tehet lehetővé. Ezt a hitelességet azonban nem lehetséges elérni pusztán az előbb említett tudományterületek és ágak lexikális ismeretével; ehhez élő hitre van szüksége a mindezt felhasználónak. Ez kézzel foghatóan érzékelhető a Dávid Katalin által, egy élet munkája és tapasztalata alapján összeállított kötet minden lapján. Sőt, ez az, ami megadja az üvegablakok kapcsán említett harmadik pillér jelenlétét a műben, azaz a bemutatott jelentéstartalom feltárásával lehetővé teszi a XXI. századi posztmodern ember számára, az arról saját korszakában és személyes életében való elgondolkodást.

Amikor a munka tartalmát elemezzük, nem szabad megfélemednünk arról, hogy milyen milió hatotta át az első évezredet Európában, Észak-Afrikában, Kis-Ázsiában. Nyilvánvaló az I–VI. század mélyen vallásos felfogása, amely egyúttal hordozta a klasszikus görög-római kultúrát is. Azt se hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy milyen szoros műveltségi és intézménytörténeti kapcsolatok álltak fenn az izraelita vallás, a jeruzsálemi Templomban folyó kultusz (az ahhoz kapcsolódó funkciók és szabályok), valamint az „Isten Népe” önértelmezés és a keresztények életének apostoli időszaka között, amelynek közvetlen befolyásával szembesülhetünk az első évszázadok ókeresztény irodalmában. Itt szükséges felhívni a figyelmet a már korai középkorhoz tartozó VII. század időszakára, különös tekintettel az Északnyugat-Gallia területén működő kolostorokra és azok kéziratosa állományára, mind a teológiai művek, gyakorlati egyházi kötetek; mind a klasszikus irodalmi, történelmi alkotások, illetve a jogi jellegű kollekciók másolása, összeállítása, sőt, illusztrálása tekintetében. Szeretnénk szintén felhívni a figyelmet a keresztény templomépítészetre, ezúttal a VIII–X. század kapcsán. Ezekből az építészeti emlékekből is egyértelműen visszatükröződik, amely oly egyszerűen jelenik meg az első két évszázadban, vagyis a Krisztus–kereszt–megváltás párhuzam. Nem pusztán temetési szimbólum tehát a kereszt az egyes keresztény sírokon, mellyel jelzik, hogy az elhunyt az Egyházhhoz tartozott, hanem éppen azt fejezi ki, hogy ezen keresztül a meghalt és feltámadt Krisztushoz kapcsolódott, az Egyház neki ajánlotta az elhunytat, azaz a Megváltónak, a Szabadítónak, egyszóval a feltámadás biztos és radikális elfogadását is magában foglalta. Ugyanerre a következtetésre jutunk, ha nem a temetői ábrázolásokat, hanem a templomok szerkezetét, a bennük található festészeti és körplasztikai alkotásokat vizsgáljuk. Maguk a templomok, a bennük található figurális ábrázolások – legyenek akár falfestmények, mozaikok,

szobrok, faragott oltárok, vagy a szentmise bemutatásához használt liturgikus eszközök –, kitüntetetten pedig a kereszt – vagy feszület – önállóan is a halálból (lelki és fizikai értelemben egyaránt) történő szabadulást és az Úrhoz való hívő – egyben bűnbánó – tartozást fejezik ki, vagyis az üdvösséget.

Dávid Katalin munkájának egyedisége a kötet szerkezetében is megmutatkozik. A szerző egyszerre használja a kronologikus és szisztematikus tárgyalási formát. A mű a kronologikus rendszert követi, azon belül – az egyes korszakok kifejtésekor – első helyen alapvetően az adott kor egyházi irodalmának elemzését, majd a szentségekre vonatkozó – a biblikus háttérrel részletező – egyháztani és fegyelmi előírások bemutatását, végül a mindezt a tartalmat külsőleg megjelenítő alkotások ikonográfiai bemutatását találjuk. Pusztán példák szintjén utalva a munka fejezeteire, különösen is figyelemreméltónak tartjuk, éppen a kereszt mint a dicsőség szimbólumának bemutatása szempontjából, az Újszövetség korának felvázolását (12–25. pp.), amely jelentés a kortársak értelmezésében – amint ez erőteljesen kitűnik Dávid Katalin elemzéséből is – minden bizonnyal a „kereszt botránya” páli fogalomra – illetve annak tartalmára – reflektálva jelenik meg az első keresztények szimbólumvilágában. Ehhez hasonlóan fontos megalapozó időszak az apostoli atyák kora (26–49. pp.), az ekkor keletkező olyan apokrif művek kifejezésvilága (28–34. pp.), amelyek azzal a meggyőződéssel készültek el (sokszor minden alap nélkül, sőt kifejezetten a kereszténységtől eltérő más – kortárs – vallási elemeket beépítve), hogy a bennük foglaltak Krisztustól az apostolokra bízott hagyományra mennek vissza. Ezek közül maradandó a kereszt értelmezése mint „út” vagy „kapu”. Római Szent Kelemen a *Korintusiaknak írt 2. levelében* már a kereszt általi megvilágosodásról beszél (34–35. pp.), amint azt Dávid Katalin kiemeli; ehhez kapcsolja Antiochiai Szent Ignác leveleinek (35–37. pp.) és az ún. *Barnabás-levél* vizsgálatát (37–40. pp.). Ez utóbbi már csak a Krisztusban történt ószövetségi előképek beteljesedésének leírása szempontjából is fontos, ahogyan hasonló ó- és újszövetségi előkép felsorolást olvashatunk a keresztység ókeresztény kiszolgáltatási formája és annak képi ábrázolása bemutatásánál. Az egyházatyák korát vizsgáló fejezet önálló művészettörténeti – ikonográfiai kismonográfiaként is felfogható (127–181. pp.), láthatóan a Szerző kedvelt kutatási területei közé tartozik. Itt egyfelől feltétlenül utalnunk kell a lateráni keresztelő kápolna és a *Santa Apollinare in Classe* apszisának minuciózus analizisére, másfelől fel szeretnénk hívni a figyelmet a VI. századból származó és valószínűleg szíriai *Rabula-kódex* Golgota miniatúrájára (145–146., 153–154. pp. Vö. Bibl. Laurenziana, Firenze). Nem szokványos, hogy egy ikonográfiai témájú – legyen az tudományos vagy akár népszerűsítő – kötet, a megszokott falfestmények, mozaikok és egyéb egyházművészeti alkotások bemutatása során, a kortárs kéziratok illuminációjának is figyelmet szentel, mégpedig kellő teológiai, irodalmi, történelmi és kódexfestészeti szakértelemmel. Személy szerint is nagy örömmre szolgál, hogy ez az egyedülálló szépségű emlék, avatott ismertetéssel párosulva, bekerült a jelen műbe. Hasonlóan szeretném kifejezni mély meggyőződésemet, hogy az eddig felsorolt – a kötetben jóval gazdagabb kortárs képzőművészeti anyagon túl – példákon kívül, a szerző egy olyan egyházatya – pápa írásainak részleteit is beillesztette munkájába, akinek a befolyása, írásain keresztül – Nagy Szent Gergely pápával (590–604) együtt – mind a teológiában, az egyházfegyelemben, mind az irodalomban nagyon hosszan meghatározta az egyházi műveltséget, így tevékenysége nem csak az V. században, hanem – a tőle származó írások sokaságának másolása és különböző gyűjteményekbe történő beillesztése folytán – a gregoriánus reform idején, majd annak hatásaként további évszázadokra kihatott. Nagy Szent Leó pápáról van szó (440–461.), akinek a beszédeiről – még nemzetközi szinten sem – mind a mai napig nem készült beható monográfia. Dávid Katalin Nagy Szent Leó pápának a keresztben függő





*Rózsa Huba, Dávid Katalin és Szuromi Szabolcs Anzelm*

Krisztusról kifejtett gondolatai értelmezésével tanúsítja, hogy ismeri és érti ezt a kimagasló hittudóst, így csak remélhetjük, hogy ezzel az ismeretével további – akár önálló kis-monográfiában is – gyarapítani tudja majd az érdeklődő olvasókat.

A fentiek egyértelműen mutatják Dávid Katalin művészettörténeti írásainak sajátosságát, ami az izraelita hagyományok és a kereszténység szoros kapcsolatának kristálytisztá bemutatása, így nemcsak művészettörténeti és kultúrtörténeti elemzést olvasunk, hanem annak teljes kortárs teológiai irodalmi háttérébe és általános teológiai mélységeibe is betekintést kapunk. Éppen ezért, a jelen munkát akár a Szerző hitvallásának is tekinthetjük. Látható az a szándék, hogy a kortárs teológiai érvelés és a hitletétemény fényében, lehetőleg minden megemlített biblikus hely exegetikus ismertetésre kerüljön, melynek központi célja az adott korszak ikonográfiai jellegzetességeinek és példáinak a minél tisztább megismertetése.

A Názáreti Jézust megfeszítették, tehát nem tűnik győztes hadvezérként érkező Messiásnak. A győzelem, a messiási mivolt, az Uralkodó, a Felkent csak a föltámadás fényében válik érthetővé (vö. *Emmausz*). A *Santa Maria in Trastevere* oldalán még mindig ott a márványtábla arról, hogy ott volt az olaj forrása, amely Jézus születésekor tört föl azon a helyen a földből és folyt a Rómában élő izraelita közösség által lakott negyed felé, ami megfelel a mai római zsinagóga helyének (ezért a hagyomány ezen a helyen tiszteli azt a házat is, ahol Szent Pál első római tartózkodása szerint őrizetben volt). Ebben a régiek azt látták, hogy Felkent született a zsidó népből. Mindezek a megdöbbentő körülmények,

események és így az Egyház élete sokkal kevésbé lenne érthető számunkra a kortárs irodalmi, művészettörténeti, ikonográfiai, szentségtani, de biblikus párhuzamok ismerete nélkül, amelynek egyedülálló foglalatát nyújtja számunkra Dávid Katalin bemutatott kötete. Adja Isten, hogy sokak számára hitünk szent Titkához való közelebb lépést is tudjon jelenteni, és minél többen rádöbbenjenek a kereszt köztünk lévő jelére, és az általa mindenki számára lehetővé tett örök üdvösség és megtérés elfogadására. Ez a kereszt nem a halál, hanem az örök élet szimbóluma! Köszönöm a figyelmet.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ ERDŐ, PÉTER – SZUROMI, SZABOLCS ANZELM (ed.):  
**Proceedings of the Thirteenth International Congress  
of Medieval Canon Law**

(Monumenta Iuris Canonici C/14)

Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2010. pp. 848

2008. augusztus 3–9. között Magyarországon ülésezett a Középkori Kánonjog-történeti Világkongresszus. A középkori kánonjogtörténet művelőinek legrangosabb seregszemléjét tizenharmadik alkalommal rendezték meg. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetét érte az a nagy megtiszteltetés, hogy a világkongresszus házigazdája lehetett, amely így egyúttal elismerést jelentett a Kánonjogi Posztgraduális Intézetben folyó kánonjog-történeti oktatási és kutatási eredmények számára is. A kongresszus anyagát hagyományosan a *Biblioteca Apostolica Vaticana* publikálja, nívós tipográfiával és szinten. A kötet szerkesztését a világkongresszust megszervező háromtagú bizottság két közreműködője, a magyarországi középkori kánonjog-történeti kutatások nemzetközi szinten elismert kiemelkedő szakemberei, S. Em.a R. Erdő Péter bíboros, prímás, Esztergom-budapesti érsek, és Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem. a Kánonjogi Posztgraduális Intézet elnöke vállalta. A Vatikáni Könyvtár és a Szerkesztők együttműködésének gyümölcseként méltó kötet látott napvilágot, amely magán a *Monumenta Iuris Canonici* „Subsidia” alorozatán belül is tiszteletet ébreszt, mind terjedelme, mind szerkezete, mind a benne található tanulmányok egyedülálló új és előrevívő gazdagsága tekintetében.

A bevezetőben (xiii–xiv) Erdő Péter bíboros kihangsúlyozza a kánonjog-történeti, azon belül, a középkori kánonjog-történeti kutatások, forráselemzések és kiadások fontosságát, az eredeti kánonjogi művek minél behatóbb ismeretét, megértését, egymásra hatásaik feltárását, használati helyük és az egyházi intézményrendszer működése közötti összefüggések vizsgálatát. Mindez nem pusztán történelmi adatok sorát adja át az olvasónak, hanem segít jobban megérteni az egyház élő hatályos jogát és működését.

A kötet tíz fejezetre osztva tárgyalja anyagát. Az elsőben a plenáris üléseken elhangzott vezérelőadások tanulmányai kaptak helyet Martin BRETT (*The Bishop's Charter and the Law in Twelfth-Century England*, 3–16); Charles DONAHUE, Jr. (*Law, Marriage, and Society in the Later Middle Ages*, 17–40); Anne J. DUGGAN (*Making Law or Not? The Function of Papal Decretals in the Twelfth Century*, 41–70); Richard H. HELMHOLZ (*Conscience in the Ecclesiastical Courts*, 71–84); Carlos LARRAINZAR (*Métodos para el análisis de la formación literaria del Decretum Gratiani: 'etapas' y 'esquemas' de redacción*, 85–116); és Anne LEFEBVRE-TEILLARD (*Petrus Brito, Auteur de l'Apparat Ecce Vicit Leo?*, 117–137) tollából.

A második fejezettől a középkori kánonjogtörténet korszakbeosztásának kronológiájába rendezve találjuk a fejezeteket. Így a II. a Gratianus előtti kánonjogi forrásokkal és joggyakorlattal foglalkozik (139–290.); a III. (és egyben a legnagyobb érdeklődésre számot tartó) Gratianus híres művével, a *Concordantia discordantium canonum*-mal és a kortárs kánonjogi forrásoknak van szentelve (291–368.); a IV. a Gratianus utáni, ún. klasszikus korszak műveit veszi vizsgálat alá (369–476.); az V. az egyház tanításának és a kánoni előírásoknak a kapcsolatát elemzi a középkori kánonjog klasszikus időszakában (477–602.); a VI. az érett középkor nyugati és a kelet kánoni előírásainak és gyűjteményeinek összehasonlítását taglaló tanulmányokat közli (603–668.); a VII. a későközépkori és koratújkori kánonjogi források analízisét végzi el öt tanulmányban (669–766.); a VIII. pedig ún. közleményeket (vö. *communicationes*) tartalmaz olyan szerzők részéről, akik rövid írásbeli hozzászólásukkal szándékoztak gazdagítani a kongresszus munkáját (767–796.). A IX. fejezet sajátossága, hogy a kánonjogtudomány területén hatalmas életművet hátrahagyó Rudolf Weigand munkásságának állít emléket. Stephan Haering OSB ezt a bio-bibliográfiát *Rudolf Weigand und die kirchenrechtliche Mediävistik* címmel állította össze (797–816.). A X. – egyúttal kiegészítő fejezet – Antonia Sahaydachny munkáját közli, amely a kánonjogi előírások és a képrombolás előtti keleti ikonográfia között keresi a kapcsolatot (817–844.). A művet a név- és tárgymutató (845–847.), valamint a kézirat és levéltári anyagmutató zárja (847–848.).

A kötetben helyet kapott három magyar szerző, Erdő Péter (*Osservazioni sul processo di canonizzazione di Santa Elisabetta d'Ungheria*); Körmendy Kinga (*Kanonistische Handschriften aus dem Bestand vor 1543 der Kathedralbibliothek Esztergom [Gran] und zwei Belege für das Pecien-System im Rahmen des universitären Unterrichtes in der Österreichischen Nationalbibliothek*, 699–706) és Szuromi Szabolcs Anzelm (*Some 12<sup>th</sup> century textual witnesses of the family of the Ivonian «Panormia», 273–290*) tanulmánya.

Az impozáns kötet méltó módon folytatja a korábbi Középkori Kánonjog-történeti Világkongresszusok anyagának a közzétételét, ezzel megkerülhetetlenné teszi azt a jövőben végzendő újabb kánonjogi kutatások számára. A kongresszus aktáinak a megszokottnál gyorsabban történt publikációja jelentősen befolyásolja a munka naprakészségét és további idézettségét.

Ferenczy Rita

■ SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.:

**Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből. Források és intézmények**

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici

Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/15)

Szent István Társulat, Budapest 2011. pp. 234

„A katolikus egyház kezdettől fogva rendelkezett jogi jellegű szabályokkal. Ezek a szabályok nem pusztán a Krisztus nevére megkeresztelkedettek közötti viszonyokat rendezték, hanem elszakíthatatlanok voltak Jézusnak az Isten Országára vonatkozó tanításától, cselekedeteitől és az általa alapított szentségek kiszolgáltatásától, különös tekintettel az Oltáriszentség megünneplésére.” Ezekkel a szavakkal kezdi Szuromi Szabolcs Anzelm az egyházi jogi források és intézmények tartalmáról és működéséről írt legújabb antológiáját. Az előszóban olvashatók egyértelműen egy teljesen önálló – nem pusztán történelemtudományi – eszközök és megközelítési mód használatáról tanúskodnak, hanem világossá

teszik azt az alapvető különbséget, amely az egyháztörténelmi források és események, ehelyütt pedig az egyház intézményes fegyelmének a történelemben megjelenő formáinak teljesebb megértéséhez szükségesek. Krisztus tanítása, a nagy missziós parancs, az utolsó vacsora eseménye, valamint Krisztus szenvedése, halála és feltámadása nélkül érthetetlen – sőt félreérthető – az egyház történetében megnyilvánuló tanbeli és fegyelmi egység. Erre a kérdéskörre a Szerző, aki a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Intézetének elnöke és az Egyetem jelenlegi rektora, már korábban is számos, széles nemzetközi érdeklődésre számot tartó, tudományos publikációban hívta fel a figyelmet (vö. pl. *Ivonian intention to collect the “ancient canons” together with new decretal materials*, in *The Jurist* 67 [2007] 285–310. *Medieval Canon Law – Sources and Theory* – [Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/12], Budapest 2009. *Authority and sacramentality in the Catholic Church [A Canonical-Theological Schema]*, in ARRIETA, J. I. [a cura di], *Jus divinum* [XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17–21 settembre 2008, Venezia], Venezia 2010. 1143–1163.), legutóbb pedig a kánoni jogszabályok sajátosságainak leírásakor részletesen elemezte ennek az értelmezési horizontnak az elengedhetetlenségét *Legislazione civile – legislazione Canonica* címmel (in *Il quindicesimo anniversario dell’Istituto di Diritto Canonico “ad instar facultatis” dell’Università Cattolica Pázmány Péter* [a cura di Sz.A. Szuromi, O.Praem.], Budapest 2011. 302–312.).

A mű tizenhét, egymásra épülő fejezetben tekinti át az egyház meghatározó intézményeinek és az azokhoz kapcsolódó legfontosabb kánoni jogforrásoknak a történetét, kronologikus sorrendben tárgyalva anyagát. Ezek behatóan elemzik a jog és kánonjog mibenlétét, tartalmát és módszerét (17–28.); sajátos hangsúlyt fektetnek a *Canones Apostolici* (IV. század vége) és befolyásának a bemutatására (29–38.), hasonlóan a szent rend fokozatainak letisztázódására, az V. században keletkezett *Statuta Ecclesiae Antiqua* alapján (39–50.); kitérnek a püspöki joghatóság és a szerzetesi közösségek korai kapcsolataira, egészen a VI. századig (51–64.); külön hangsúlyt helyeznek a VI–VIII. század közötti toledói zsinatok szerepének, szövegének és hatásának tanulmányozására (65–74.). Ez már csak azért is kiemelkedően jelentős, mivel éppen Szuromi professzor ez irányú alapkutatásai és az abból levont megkerülhetetlen új eredmények fordították újra a nemzetközi tudományos közvéleményt a hispániai zsinatoknak az egyetemes egyházjog alakításában betöltött funkciója felé (vö. pl. *The importance of the councils of Toledo of the 6<sup>th</sup> – 8<sup>th</sup> centuries in the Spanish and in the universal canonical discipline of the Church*, in *Folia Theologica* 17 [2006] 227–237.). Ugyanígy jelentős a bibliai források helyének és szerepének a feltárása a IX–XII. századi kánonjogi gyűjtemények és az akkori ekkleziológiai kép megértésének vonatkozásában (75–85.). Hazai – magyarországi – téma az esztergomi zsinatok és az általában felhasználható egyetemes kánongyűjtemények újbóli kritikus, de egyúttal kiegyensúlyozott számbavétele, mely terület szintén a szerző egyik fő kutatási területéhez tartozik (86–100.). Sajátos elem a klerikusi köteleességekre és jogokra vonatkozó egyházi normák jellegzetességeinek szentelt fejezet, amelyhez Szuromi professzor számos meghatározó hatású XI–XII. századi kánoni joggyűjteményt használ fel (101–117.). Ki kell emelnünk mind tartalmában, mind tárgyalási módszerében azt a két fejezetet, melyek a bevezetőben említett alapelv fontosságát szem előtt tartva foglalkoznak a halálra való felkészülésre vonatkozó XII–XIII. századi egyházfegyelmi rendelkezésekkel (118–123.) és a szentek, valamint a mártírok ereklyéinek tiszteletével (124–131). A IV. Lateráni Zsinat (a.D. 1215) több szempontból is határkőnek tekinthető a teológia- és kánonjogtörténetben, így annak egyes intézkedéseit a korábbi források, a történelmi környezet, a dogmatikai és fegyelmi elvek, továbbá a zsinat hatástörténete figyelembevételével vizsgálja fel a szerző (132–150.). Az érett középkori egyházi bíraskodás és bíróságok szervezetének, jogkörének és eljárásai

rendjének ismertetésével Szurominak sikerült még inkább árnyalni a kérdéskör nagy klasszikusainak – Bónis György, Antonio García y García, James Brundage, Gharles Donahue Jr., Erdő Péter, legutóbb pedig Balogh Elemér – mára kikristályosodott eredményeit, néhány új, elsősorban néhány további kortárs forrás megvizsgálásából származó adalékkal (151–163.). Egyedi, kifejezetten magyarországi kánoni jogalkotást, ill. jogalkalmazást érintő része a kötetnek az utolsó öt fejezet, amelyben helyet kap Fráter György, bíboros, esztergomi érsek meggyilkolásának elemzésén keresztül a kérdés kapcsán felmerülő – eddig még senki által nem vizsgált – kánonjogi háttér részletes összegzése, és az abból fakadó általános következtetések levonása (164–171.); a Pázmány Péter bíboros, esztergomi érsek által összehívott zsinatok jelentősége és hatása a mindennapi magyarországi egyházfegyelemre (172–180); az állam és az egyház modernkori elválasztásából fakadó egyházi intézményi kompetenciaváltozások számbavétele (181–190.); az 1941. november 11–12-én Serédi Jusztinián által elnökölt Esztergomi Főegyházmegyei Zsinat és döntései kiemelkedő fontosságának a világos összegzése (191–201.); valamint a Kassai Egyházmegye egyházi közigazgatási változásain keresztül a katolikus egyház 1918 és 1982 közötti intézményes működésének és a főbb problémakörök érzékeltetése (202–210.).

A kötetet, amely a *Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici* sorozatban látott napvilágot, részletes és naprakész nemzetközi forrás és irodalomjegyzék (211–234.) zárja.

Szuromi Szabolcs Anzelm professzor bemutatott műve a 2005 és 2010 között Itáliában, Nagy-Britanniában, Franciaországban, az Amerikai Egyesült Államokban és Magyarországon elhangzott konferencia előadásokra, valamint az azok kapcsán végzett behatóbb és szélesebb körű kutatásokra épül. A szerző kiegyensúlyozott, arányos, egységes és mértéktartó áttekintést ad a kánonjogi források és intézmények kikristályosodási folyamatairól, doktrinális és diszciplináris kereteiről, kezdve annak teológiai és jogi hátterével, majd végigtekintve az egyházi jogalkotás történetét első századoktól a XX. századig bezárólag. A mű ezzel – és sajátos módszerével – régi hiányt pótol, nemcsak hazai, de nemzetközi viszonylatban is, és jelentősen hozzájárul a kánonjogi gondolkodás mélyebb megértéséhez.

Ferenczy Rita

■ KOVÁCS JÓZSEF:

**Visitatio Canonica a gyulai plébánián (1715–1993)**

(Szeged–Csanádi Egyházmegyei Könyvtár I)

Gerhardus Kiadó, Szeged 2011, pp. 300

Kovács József, a Szegedi Szeminárium rektora és a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola kánonjogtanára *Visitatio Canonica a gyulai plébánián (1715–1993)* címmel adta közre munkáját, amely eredetileg doktori disszertációként került benyújtásra a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetben.

Az egyház saját belső joga a kezdetektől komoly hangsúlyt helyezett a püspök pástori funkciójára. Ez az ókorban és a középkorban szorosan kapcsolódott a püspök és a rábízott egyházi terület – különösen a VI. században kibontakozó plébánia és egyházmegyei rendszer következtében – közötti lelki házasság eszméjéhez. A püspök mint saját pástori elválaszthatatlanul vezeti a rábízott nyáját és elsődleges sajátos felelőséggel tartozik területén belül az egyházi hitletetemény őrzéséért. Ennek ősi eszköze az ún. „*visitatio canonica*”. Talán úgy tűnik, hogy a XX. és a XXI. század információs forradalmának köszönhetően

ez az antik eszköz elveszítette létjogosultságát. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a püspök és egyházmegyéjének kapcsolata, a plébániák működése, a szentség és szentelmény kiszolgáltatás fontossága, a szent helyek méltó működése jóval többet jelent, mint azok az információk, statisztikai adatok, amelyet a plébániák, esperesi, illetve főesperesi kerületek rendszeresen eljuttatnak a főpásztorhoz. A többlet pedig maga a személyes kapcsolat az Egyház tagjaival, azaz a felszentelt, a megszentelt és a világi krisztushívókkal. Ez a kapcsolat nem helyettesíthető semmilyen modern eszközzel. A XX. és XXI. században, a civil társadalomban elenyészik a személyes kapcsolat, amely az emberibb tevékenységet mozdította elő évszázadokig. A megyéspüspök személyes látogatása ezt a jelenséget töri át azzal, hogy általa, mint Krisztus ikonja, a pásztor látogatja meg nyáját. Nem nevezhető ez a látogatás pusztán ellenőrzésnek, hanem inkább Krisztus Titokzatos Teste egyedi működésének. A plébániák helyzetének megismerése, a plébánossal, templom és kápolnagazdagokkal, a szerzetesekkel, a világi Krisztus-hívók plébániához tartozó csoportjával, valamint mindazokkal, akik felelősséget éreznek az egyház működéséért, kitüntetett módon fejezi ki azt a felelősséget, amit a püspökszentelésben a megyéspüspök elnyert.

Kovács József éppen ezt az egyedi küldetést elemzi, elsődlegesen a gyulai plébánia kapcsán. A példaként választott plébánia vizitációs jegyzőkönyvein keresztül világos képet kaphatunk a püspöki vizitáció jellemzőiről, jelentőségéről és helyéről az egyházmegye kormányzásában. Az egyes kánonjogi kitekintések egyértelműen mutatják, hogy a püspöki vizitáció elválaszthatatlanul hozzátartozik a plébániák életéhez, szolgálva azt a célt, amelyben minden krisztushívó, aki komolyan veszi az egyházban – a saját státuszából fakadó kötelességek és jogok alapján – való küldetését, amely az egyház elsődleges célját, azaz a lelkek üdvösségét szolgálja. A jól dokumentált mű nemcsak az egyetemes egyházi – ill. plébániai – szinten törekszik bemutatni *visitatio canonica* ősi intézményét, hanem kristálytisztán tanúskodik az egyház egységéről, a püspök kiemelt szerepéről, a múlt tanulságairól és a *visitatio* szükségéről.

A kötet hét fő fejezetre oszlik. Az első a *Visitatio canonica* kérdését vizsgálja az újszövetségi előzményektől, az ókeresztény koron keresztül, a középkori kánoni jogforrásokig és gyűjteményekig, de kitér mind a *Corpus Iuris Canonici*, a *Trienti Zsinat*, az első *Codex iuris canonici* és a II. Vatikáni Zsinat anyagára is (15–58.). A második fejezet a *visitatio canonica* magyarországi gyakorlatát vizsgálja (59–75.). A két általános – egyetemes és partikuláris – egyházfegyelmi háttér felvázolása után tér át Kovács József a Gyulai Plébánia középkori történetére (76–96.). Ezt követi a reformáció és a török hódoltság időszakának bemutatása (97–99.), majd a vizsgált plébánia XVIII., XIX., illetve XX. századi helyzetének kánonjogtörténeti elemzése (100–196.). Az összegzésben a szerző a kronologikus sorrendben tárgyalt témákat a *visitatio canonica* teológiai és kánonjogi háttere alapján rendszerezi (197–205.), amelyet forrásgyűjteménnyel (206–230.) és a munka használatát segítő mutatókkal egészít ki (231–300.).

Reméljük, hogy a történelmi indokok ismeretében, a hatályos egyházi előírások szem előtt tartásával, de mégis több évtizedes lelkipásztori tapasztalat felhasználásával összeállított kötet segít megérteni a *visitatio canonica* el nem évülő fontosságát, a hívők, a papok és a megyéspüspök gyümölcsöző együttműködését, mely nemcsak egy kis közösség, hanem az egész egyház javát szolgálja.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ PRÖPPER, THOMAS:

**Theologische Anthropologie I–II.**

Herder, Freiburg–Basel–Wien 2011, pp. 1534

A szerző a münsteri egyetem katolikus teológiai fakultásának professor emeritusa. A dogmatika és teológiai hermeneutika tanszék vezetője volt, de betegsége következtében lemondott katedrjáról. Munkakedve azonban nem csökkent, így láthatott napvilágot munkatársai közreműködésével az impozáns mű.

A teológiai nyilvánosság számára már-már úgy tűnt, hogy az egykor a teológián belül is „divatos” antropológiai (– gondoljunk olyan szerzőkre és műveikre, mint W. Panenberg vagy E. Coreth), teológiai recepciójával és implikációjával együtt elveszítette időszerűségét és nem számíthat érdeklődésre. Ennek ellenkezőjét látszik bizonyítani Pröppter műve, amely már 2012-ben megérte második kiadását is. – Pröppter művének legjelentősebb erőssége, hogy az emberről tett kijelentései koherenciájuknál fogva meggyőzőek. A szerző kiindulópontja: az ember önmaga felől („önmagára”) kérdez. Ez a kérdés nyitott és elkerülhetetlen. Az újkori filozófia arról tanúskodik, hogy az ember önmagától, önmaga erejéből nem tud válaszolni erre a kérdésre. A humántudományok lényegesen gyarapították ismereteinket az emberről, de definiálni nem tudják az embert. Azonban egyáltalán nem biztos, hogy erre a kérdésre csak Isten által lehet választ adni. Lehet, hogy az élet értelmének kérdése „lepattan” a világ értelmetlenségéről. Így tehát az abszurditás lenne az utolsó szó (az ember keresi azt, ami nincs). – Ám, teszi fel Pröppter a gondolkodástörténet folyamán oly gyakran megismételt kérdést: Megfelel-e a kereső embernek az abszurditás? Vajon nem inkább ennek ellenkezője az igaz? Hogy tudniillik az életnek van értelme, még akkor is, ha az elrejtett? Vajon a válasznak nem kellene helytállnia az ember keresésének és kérdezésének radikalitásával szemben, és megfelelnie az ember történelmi helyzetének és tapasztalatainak? És vajon ennek nem kellene-e ahhoz a gyakorlati következtetéshez vezetnie, hogy az embernek tudnia kell elkötelezetten élni? – Elméletileg nem lehet eldönteni, vajon Isten-e az emberi vágyakozás beteljesedése, de talán mégis Ő az, mondja Pröppter Pascal „fogadására” emlékeztetve. – Pröppter szeretné Isten létét, mint lehetőséget filozófiai eszközökkel kimutatni, annak érdekében, hogy a teológia be tudjon kapcsolódni az autonóm ész diskurzusába. Az ún. „szubjektum-filozófia” áttekintésének segítségével kimutatja, hogy az Isten-kérdés az ember önmaga értelmezésének témája. A „feltétlenül” kérdező ész nem zárhatja ki Isten létének kérdését, mint olyan létezőt, aki a világtól és az embertől különbözik. Istennek ez a filozófiailag „szerzett” minimális meghatározása nyitott a teológiai kibontakoztatás felé, amely a bibliai istenhit humán jelensége felé mutat. – Egy további téma: Az ember Isten partnere, még akkor is, ha bűnös. A Biblia Istene szabad Isten, aki meri akarni, hogy az ember az Ő szabad partnere és barátja legyen. Pröppter szavai szerint: Isten az ő szabadságában úgy határozta meg magát, mint aki engedi magát meghatározni a szabad ember által. Olyan Isten, aki az embert kezdettől fogva partnerének választja, és akinek szabadságát akkor is tiszteletben tartja, ha az ember a maga utain halad, és ellenkezik Isten szeretetének felkínálásával (visszautasítja azt). Erről szól az egész Biblia, az egész kinyilatkoztatás. – Az embernek mint Isten partnerének meghatározásában Pröppter Petrus Lombardusból indul ki: Istenképiség – bűn-megváltás. Ezen az úton haladva Pröppter szemügyre veszi a bibliai alapokat, a teológiatörténeti kifejtéseket, de a filozófiai problematizálást is. Pröppter szerint az istenképiség abban van, hogy az ember az Istennel való közösségre rendelt, az, hogy őt Isten folyamatosan, tartósan megszólíthatja (*dauernde Ansprechbarkeit*): ez pedig feltételezi az észet és a szabadságot. Egyébként ez a kapcsolat „kegyelem-abszolutizmussá” válik.

– A bűnről beszélve Pröpper megállapítja a „bűn”-től való idegenkedést bizonyos teológiai diskurzusokon és katekétikai tevékenységen belül, amelynek szerinte egyrészt feltehetőleg a „bűn-pasztoráció” túlzott hangsúlyozása az oka a múltban, de ugyanígy bizonyos biológizmusból is származhat, valójában azonban a felelősségtől való idegenkedésünket visszhangozza.

Az 1092. oldaltól Pröpper munkatársai veszik át a szót. Közülük kiemelem Michael Greiner fejtegetéseit a hatékony isteni kegyelemről és az emberi szabadságról. Ezzel kapcsolatban ismerteti az ún. „kegyelmi-vitát”, amelyről magam is bátorkodtam három szerény publikációt magyar nyelven közzétenni. (Kollegáim akkor úgy vélekedtek, hogy a dogmatörténet egy része; most az impozáns műben kiderül a barokk szócsata és kimenelele időszerűsége).

A mű végén található névmutatóból kiderül, hogy a leggyakrabban idézett, hivatkozott szerzők: Szent Ágoston, Descartes, Hegel, Kant, Nietzsche, Kierkegaard, Aquinói Szent Tamás; Balthasar, K. Rahner, G. Ebeling, de olyan neveket is megtalálhatunk, mint A. Gánóczy, E. Jüngel, vagy éppen J. Habermas, K. Flasch, O. H. Pesch és E. Drewermann, mindenek előtt pedig Thomas Pröpper (ha jól számoltam 74-szer). Tárgymutatót, forrás- és irodalomlistát a könyvben nem találtam; ez utóbbi tételei a hivatkozott helyen jelennek meg. Érdeklődéssel várjuk a visszhangokat a katolikus teológia berkeiből, és azon kívülről.

Rokay Zoltán

■ SCHEFFCZYK, LEO:

### **A katolikus hit világa. Igazság és alak**

Szent István Társulat, Budapest 2012, pp. 308

XVI. Benedek pápa 2012. október 11-étől meghirdette a Hit Évét. Az elmúlt évtizedekben főképp az úgynevezett civilizált világ nagymértékben eltávolodott az egyháztól és annak tanításától. Több összetevő vezetett oda, hogy már korábban evangelizált népek elvilágiasodása egész nemzedékeket érintett. Az egyház alapküldetése az evangélium hirdetése és a hit továbbadása. Nagy társadalmi átalakulások idején fontos a keresztény gyökerek felismerése és egy, a hitre épülő új kultúra kialakítása. VI. Pál pápa 1967-ben már hirdetett „Hit Évét”, mely egyúttal Szent Péter és Szent Pál apostolok vértanúságának 1900. évfordulóját is felidézte. A mostani felhívás a II. Vatikáni Zsinat megkezdésének 50. évfordulójára utal, valamint *A Katolikus Egyház Katekizmusa* kiadásának 20. évfordulójára.

A XXI. század elején több olyan forrás is van a kezünkben, amely új lendületet és új erőt adhat a ma egyházának. Ilyen Leo Scheffczyk (1920–2005) bíboros könyve, aki 1985-ig Münchenben tanított dogmatikát és több mint nyolcvan könyv és ötszáz cikk szerzője. Szellemi és lelki vonatkozásban is irányt tud adni „időtálló modernitással” a hit gazdagságának felismerésében.

Scheffczyk, akit mint a katolikus hit nagy tanúját idézhetjük meg, olyan biztos hit-alapot nyújt, mely a katolikus hitvilág egészét képes feltárni (a Krisztus-esemény, a feltámadás, az egyház, az eukarisztia és Mária, 133–217). A szellem világos látásával határozza meg a hívő ember helyzetét abban a világban, amelyben társadalmi és politikai ügyek is foglalkoztatják az egyházat, s az egyes hívőt az „istentelen istenhit” (*Gott-loser Gottesglaube*) kísértése is fenyegeti. Amellett, hogy műve a logikusan felépített „tankönyvek” stílusát követi, a helyes katolikus identitásnak ad igazi szellemi táplálékot (5–33: „A katolicitás mint napjaink problémája és feladata”; 35–131: „A katolikum formai összetevői”). A kézi-



könyv sajátosságaival rendelkező kötet bőségesen utal a szentírási helyekre (275–277), a kötetben szereplő nevekre (278–282), a fogalmi kifejezésekre (283–291) és a témához tartozó szakirodalomra (292–308), melyek a további keresést és kutatást segítik elő a többre vágyóknak.

Scheffczyk a katolikus életvitel „egyháziasságát” hangsúlyozva kifejti, hogy a hívő ember Istennel való kapcsolata az egyházban valósul meg, a szemlélődés és a cselekvés kiegyensúlyozott egységében. A hit bátorságát vállalva az egyház és benne valamennyi hívő Scheffczyk szerint arra is vállalkozik, hogy az evilági rend megújítását is szolgálja.

A már megkezdődött Hit Évében igazi iránytű lehet Leo Scheffczyk tartalmas köte-  
te az egyházban, a lelki életben és a világban is eligazító tisztánlátásával. E könyv olvasásá-  
nak szellemi élménye növelje szeretetünket az egyház iránt, melynek kortárs feladata,  
hogy az Istenbe vetett hit szilárdságát és az evangéliumi örömhír gazdagságát nyújtsa a dol-  
gok értelmét őszintén kereső embernek, kitágítva ezzel a katolicizmus távlatait.

*Kránitz Mihály*

## ■ EMLÉKEZÉS SZENNAY ANDRÁS OSB (1921–2012) PROFESSZORRA

Az Alapvető Hittan Tanszék 1965–1988 közötti vezetőjétől búcsúzunk, Szennay András nyugalmazott pannonhalmi főapáttól, aki 2012. augusztus 22-én távozott el közülünk kilencvenkettedik életében. Neve ott szerepel a II. Vatikáni Zsinat után a magyar teológiát megújítók között, akik új lendületet adtak a XX. század második felében kibontakozó magyar katolikus hittudománynak. Az 1945-től kezdődő időszak jelentősen gátolta azt a fejlődést, mely megkezdődött többek között Aistleitner, Artner, Kecskés, Kühár, Prohászka, Radó, Schütz, Takács és Trikál munkásságával, de a szellem művelőinek mégis lehetősége nyílt az elődök által lerakott alapokon építkezni.

Szennay András teológiai, kulturális és nyelvi felkészültségével képes volt felvenni azt a fonalat, amely erősödni látszott a nagy egyházban a biblikus és a liturgikus megújulással, valamint „az új teológia” térnyerésével. Bár 1950-ben a szerzetesrendek működésének megvonása után Szennay András a rendi kereteken kívül találta magát, de a Hittudományi Akadémia – a Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem hittudományi fakultásának jogutóda – könyvtárosa lett. A munkahelyéből adódó lehetőségeket felhasználva módja nyílt a nemzetközi teológiai könyvek olvasására, és a legfrissebb teológiai cikkek megismerésére. Tizennégy év alatt nemcsak megszerezte a könyvtárosi diplomát, hanem első tanulmányait is megjelentethette. Ígéretes tudományos munkája volt az egyik ok, hogy 1965-ben megpályázta és el is nyerte a Hittudományi Akadémia Fundamentális Teológia Tanszékét. A 44 éves professzor biztosan mozgott a zsinat előtti „Szent Tamás-i” teológia területén, de könyvtáros lévén ismerte a II. Vatikáni Zsinathoz vezető folyamatokat is, s miután hozzá eljutottak a megjelenő zsinati szövegek, fel tudott készülni leendő feladatára, a megújult és korszerű teológia kidolgozására (*Teológia és élet*). Teológiai jegyzetét már kinevezése előtt (1964) megírta, de nyomtatásban csak három évtized múlva, 1995-ben jelenhetett meg (*A hittudomány alapvetése*).

A hit ésszerű megalapozását tartotta Szennay András az alapvető hittan küldetésének, mert nézete szerint korunk igénye az alapvetés (*theologia fundamentalis*), melyre fel lehet építeni a hittudomány részletes kibontását. 1968 tavaszán lehetősége nyílt Heinrich Fries (1911–1978) müncheni fundamentálteológus meghívására vendégelőadásra a budapesti Hittudományi Akadémiára. Szennay András professzorsága idején, 1971-től indultak el az évente megrendezett Teológiai Tanulmányi Napok, s ugyanettől az esztendőől lett az 1967-ben Radó Polikárp főszerkesztésében megjelent *Teológia* folyóirat főszerkesztője. Ezt a felelős munkát egészen 1995-ig végezte. Nyíri Tamással együtt 1978-ban nagy sze-

repe volt a Levelező Tagozat létrehozásában. Szennay András szerkesztette az 1982-es (második) *Teológiai évkönyvet*, mely az időközben megnövekedett létszámú, többnyire Rómában végzett magyar teológusok bemutatkozásának a lehetőségét biztosította. 1985-ben, második dékánusa idején az ELTE-vel együttműködve maga is hozzájárult a Hit-tudományi Akadémia képviselőiben a Pázmány Péter alapította nagyszombati egyetem 350. évfordulójának megünnepléséhez. A mindig újra való nyitottsággal (*Nyitott kapuk egyháza*) képes volt az alapvető hittan hagyományos szerkezetére építve, az egyház folyamatos hagyományát képviselve új meglátásokat adni a „ma” emberének kérdéseire.

A bencés teológus együtt nőtt fel és együtt élt a II. Vatikáni Zsinattal, teológiájára messzemenően hatott a „zsinati gondolat”. Hitelesen tudta értékelni a zsinat eredményeit, amikor a *Teológia* interjúiban világhírű teológusokat szólaltatott meg (Alszeghy Z., F. Böckle, M.-D. Chenu, Y. Congar, J. Döpfner, X.-L. Dufour, B. Häring, G. Lohfink, W. Kasper, P. Neuner, W. Pannenberg, J. Ratzinger, R. Schnackenburg és E. Schillebeeckx).

Szennay András papnövendékek és világi hívek generációit oktatta az Akadémián és a Levelező Tagozaton arra az alapelvre, mely az Istenről való beszéd során őt is mindig meghatározta: „Őriztétek szentül szívetekben az Úr Krisztust, mindenkor készen lévén megfelelni mindenkinek, aki okát kérdi tőletek azon reménységnek, mely bennetek van.” (1Pét 3,15)

*Kránitz Mihály*

#### ■ IN MEMORIAM ZAKAR FERENC POLIKÁRP O.Cist.

„Az igazak lelke azonban az Isten kezében van, és a gyötrelem nem érheti őket. Az esztelenek szemében úgy látszott, hogy meghaltak; a világból való távozásukat balsorsnak vélték, elmenetelüket megsemmisülésnek. De békességben vannak.”

A Katolikus Egyház, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem, és azon belül is különösen a Kánonjogi Posztgraduális Intézet egyedülálló, meghatározó, véghetetlenül türelmes, bölcs és kiegyensúlyozott igaz személyisége távozott el közülünk 2012. szeptember 17-én. Dr. Zakar Ferenc Polikárp, emeritus ciszterci generális apát, a Ciszterci Rend Zirci Kongregációjának nyugalmazott főapátja, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem szerzetes-jog professzora. A magyarországi szerzetesrendek betiltásának nagy tanúja volt; az Örök Város széles látókörét minden ízében értő és ismerő szerzetes, előljáró, kutató, és professzor; de mindemellett – sőt e mögött – valódi pap, akinek nagyon sokan köszönhetik életük és tevékenységük céljának a megtalálását, munkájuknak gyümölcsöző voltát, és tevékenységüknek az igaz értékek szem előtt tartásával való gyakorlását. Köztünk vannak annak a generációnak a tagjai, akik hiteles tanúi a magyarországi egyházmegyék és azok papsága irányában megnyilvánuló folyamatos segítségének; de hasonló módon nem fedkezett meg azokról a rendtársairól sem, akik Magyarországon 1990 előtt a kényszerű körülmények miatt nem gyakorolhatták közösségi életüket. A „correctio fraternitatis”, vagyis a szeretet indíttatásából fakadó testvéri kiigazítás gyakorlásával, jobbító szándéka a klasszikus kategóriák elfeledésének korában óvta ezeket a kategóriákat, a szó legneme-sebb értelmében nevelve azoknak a megtartására és megőrzésére.

Teljes közelségből élte végig a római reformkáptalanok időszakát, az 1960. évi Római Egyházmegyei Zsinatot, a II. Vatikáni Zsinatot. Ezenközben aktívan kutatta és oktatta az egyháztörténetet és a kánonjogot, különös hangsúlyt helyezve a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai új rendszerére, amely munkájának maradandó hatására ráismerhetünk a hatályos – 1983. január 25-én kihirdetett – Egyházi Törvénykönyv

ezen intézményekre vonatkozó kánonjainak szövegében és azok mindmáig mértékadó magyarázatában. Oktatási tevékenysége először az *Università S. Anselmo*-hoz kötötte, ahol három cikluson keresztül töltötte be a Teológiai Kar dékáni tisztjét, egészen 1985-ig. Ekkor választották meg tíz évre a Rend Generális Apátjává, de professzori jogait alma matere ezután is fenntartotta. 1996. március 15-én, mint emeritus Generális Apát került a zirci apáti székbe, amelyet 1996-tól főapáti rangban vezetett. 1996-tól, vagyis a fakultási jogokkal rendelkező Intézet alapításától, egészen haláláig, professzora volt a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetének. Meghatározó szerepet vállalt a katolikus egyházi felsőoktatási intézmények első állami akkreditációs eljárásában és a ciszterciek oktató – nevelő munkájának újjászervezésében. Számos korábbi szentszéki tanácsosi hivatala után 1995-ben Magyarországon, az Itáliában élő és tanuló magyarokról való körültekintő, áldozatkész és szeretetteljes gondoskodásáért, elnyerte a *köztársasági középkeresztet*, majd 2010-ben a *köztársasági középkereszt a csillaggal* kitüntetést; tudományos munkájáért pedig Joseph Ratzinger bíborossal – a mostani XVI. Benedek pápával – közösen részesült a *Stephanus-díjban*. A Katolikus Egyetem rektora 2012. október 12-én posztumusz *Pro Universitate-díjjal* és *Pázmány-plakettel* ismerte el életművét. Tanácsai, éleslátása, egyházhűsége, a kánonjogtudomány területén szerzett széles tapasztalata, és mindemellett emberisége hiányozni fog és pótolhatatlan úrt hagy maga után a Katolikus Egyházban Magyarországon. Nyugodjon Békében!

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

- A hagyományoknak megfelelően 2012. június 1-jén szentmise keretében történt megemlékezés a Kar elhunyt tanáiról. Ezt követően a Kar Kuminetz Gézát választotta meg dékánnak a következő, kétéves ciklusra. Ezen a napon búcsúztatta a Kar Tarjányi Béla nyugalomba vonuló professzort.
- Június 3-án az egyetemi templomban *Te Deum* zárta a tanévet. Június 23-án került sor a levelező képzésben résztvevők évről-évre szentmiséjére és diplomaosztójára. A doktorrá avatás pedig június 25-én történt.
- Szeptember 6-án a Pázmány Péter Katolikus Egyetem nagykancellárja, Erdő Péter bíboros, prímás, Szuromi Szabolcs Anzelm rektor és az egyetem dékánjai ünnepélyes szenátusi ülést tartottak abból az alkalmából, hogy 20 évvel ezelőtt megalakult az Egyetem bölcsészkarja, és ezzel megindult a Pázmány Péter Katolikus Egyetem működése, amely az 1635 óta folyamatosan működő Hittudományi Kar köré épült ki.
- Szeptember 22-én az este 18 órakor Erdő Péter bíboros, az egyetem nagykancellárja mutatta be az Egyetemi Templomban a Katolikus Egyetem *Veni Sancte* szentmiséjét.
- Szeptember 28-án Szuromi Szabolcs Anzelm rektor nyitotta meg Karunk PhD Tudományos Konferenciáját, melyen a következő előadások hangzottak el: Gájer László: *XIII. Leó pápa megnyilvánulásainak filozófiatörténeti előzményei*; Verdes Miklós: *Nevelés és evangelizáció új kihívásai a mai pasztorálteológiában*; Györök Tibor: *A beavató szentségek Nüsszai Szent Gergely írásaiban*; Mazgon Gábor: *Ferdinand Ulrich biblikus ontológiája: a Szentírás mint a létgondolkodás lehetséges forrása*; Keppinger Boglárka: *A Ius, potestas, facultas értelmezése a CIC (1917), a CIC (1983) és a II. Vatikáni Zsinat szövegében*; Fehér Andrea: *A szerb orthodox egyházi autonómia intézményei a dualizmus korában*.
- Egyetemünk október 2-án az Információs Technológiai Kar díszdoktorává avatta Béchara Boutros Raï maronita pátriárkát. Az ünnepségre a Központi Szeminárium dísztermében került sor. Közvetlenül e rendezvény után kapott helyet a Kar tanévnitó ünnepsége, amely során a végzett hallgatók átvehették diplomájukat, az elsőévesek pedig fogadalmat tettek.

- Az október 8-i Kari Ülésen Kuminetz Géza dékán köszöntötte Kocsis Imrét, az Újszövetségi Szentírástudományi Tanszék új vezetőjét. Kocsis Imre váci nagyprépost, tanulmányait a Budapesti Hittudományi Akadémián és Rómában, a Bibliikus Intézetben végezte. Korábban a váci szeminárium, valamint az Apor Vilmos Főiskola rektora volt. A váci papi szenátus tagja.
- Október 12-én, a Pázmány Nap központi ünnepségeinek keretében került sor a Pázmány plakettek és a habilitációs oklevelek átadására, valamint a doktorrá avatásra. Karunk idei díjazottai voltak Bolberitz Pál és Tarjányi Zoltán.
- A Hit Évének kezdetén, a Hittudományi Kar október 17-én rendezte meg Szakmai Napját, melynek témája az *Evangelizáció Pázmány Péter idejében (XVII. század) és új evangelizáció ma* volt. A konferencia előadói: Szabó Ferenc: *Pázmány Péter, a keresztények közötti párbeszéd előfutára*; Hargittay Emil: *A magyar nyelv megújítása mint az evangelizáció eszköze Pázmány korában*; Józsa Attila: *Pázmány Péter és a Rituale Strigoniense (1625)*; GianPaolo Salvini: *A Civiltà Cattolica folyóirat és a II. Vatikáni Zsinat*; Kránitz Mihály: *Az új evangelizáció XVI. Benedek pápa missziós programja* voltak.
- Október 25-én Karunkon került megrendezésre a Magyar Liturgikus és Egyházzenei Intézet szervezésében *Liturgia – Porta fidei* című ünnepi szimpózium a Hit Éve és a MALEZI 10 éves fennállásának alkalmából. Karunk tagjai közül előadást tartott Kuminetz Géza *A hit ünnepeinek létesítése az Egyházi évben, különös tekintettel Krisztus Király ünnepére* címmel.
- November 29-én a Hittudományi Kar Doktori Iskolája adott otthont a közép-európai multidiszciplináris PhD konferenciának. *A keresztény élet szemlélete* címmel, melyet Szuromi Szabolcs Anzelm, az egyetem rektora, Fodor György a PPKE Doktori és Habilitációs Tanács elnöke, valamint Kuminetz Géza a HTK dékánja nyitott meg. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem és a Babeş-Bolyai Tudományegyetem doktoranduszainak értékes előadásai a bölcsészet- és társadalomtudományi, a teológiai és a biológiai szekciókban hangzottak el.



■ **KUMINETZ GÉZA: KLERIKUSOK KÉZIKÖNYVE I–II.**

E kétkötetes kézikönyv a 21. század embere számára összegzi a Katolikus Egyház tanítását és fegyelmét, valamint ezek gyakorlati megvalósítását a klerikusi életállapot, a szemináriumi képzés, a lelkipásztori küldetés gyümölcsöző ellátása témaköreinek több szempontból történő megvilágításával. 1388 oldal, keménytáblás (B/5). Ára: 9900 Ft

■ **PUSKÁS ATTILA: MEGISMERTÜK ÉS HITTÜK A SZERETETET**

– *Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretetteológiájából*

Balthasar teológiája a szeretet teológiája, s ennek lényegi dimenzióit tárgyalja e tanulmánykötet. A középpont, mely körül a szerző tizenhárom dolgozata – közöttük öt új írása – elrendeződik, nem más, mint a balthasari teológiának a centruma: Isten mindig nagyobb szeretetének a túlsúlya, ahogyan Jézus Krisztusban feltárul számunkra. 286 oldal, puhafedeles (B/5). Ára: 3200 Ft

■ **BURKHARDT NEUNHEUSER: LITURGIATÖRTÉNET** – *Egyház és kultúrtörténeti megközelítésben*

Ez a szemináriumokban és oktatási intézményekben világszerte ismert kötet – Dolhai Lajos professzor fordításában – a liturgia történetét, szellemiségének fejlődését mutatja be az egyes kultúrtörténeti korszakokban, a II. Vatikáni Zsinat fényében és oly módon, hogy inspirációul szolgálhat a harmadik évezred kutatásaihoz is. 220 oldal, puhafedeles (B/5). Ára: 2700 Ft

■ **LEO SCHEFFCZYK: A KATOLIKUS HIT VILÁGA** – *Igazság és álmok*

A kötet áttekinti a katolikum teljes konkrét valóságát. Az „alak” kifejezés a katolikus hit lelkét és formáját: a katolikus tanítást, életet, hittartalmat, struktúrát jelenti, amely értelmes egészként állítja magát az önkényesség pluralizmusának tendenciáival szemben. Ebben az értelmes egészben egységet alkot a mozgás és a rend, a feszültség és a harmónia, a misztérium és az életközelség. Olyan egység, amely megsejtet valamit a katolikus hitvilág feledésbe merült szépségéből is. 308 oldal, keménytáblás (B/5). Ára: 2980 Ft

■ **BERAN FERENC – LENHARDT VILMOS: AZ EMBER ÚTJA** – *Az Egyház társadalmi tanítása*

A kötet történeti áttekintést nyújt az Egyház társadalmi tanításának kialakulásáról. Koronként bemutatja a jellemző szellemi irányzatokat, és azok értékeit, valamint a szociális enciklikák történelmi háttérét, részletes tartalmát, és különös hangsúlyt helyez ezen elveknek a mindennapi életben történő megvalósítására. 328 oldal, puhafedeles (A/5). Ára: 2800 Ft

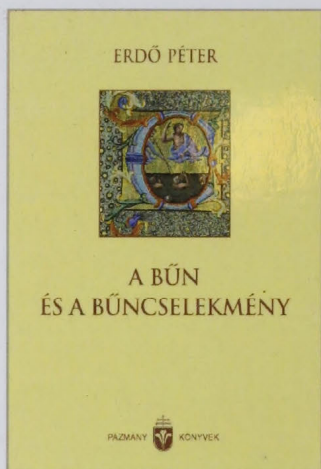
■ **ANDRÉ LÉONARD: MIÉRT HISZÜNK?** – *A hit érvei*

Napjaink evangelizációjának egyik kihívása úgy mutatni be a hitet, hogy választ adjunk a korunk emberében felmerülő kérdésekre, hiszen a ma embere naponta értesül pusztító eseményekről, s ez sokakat elbizonytalanít: ha a világot egy jó és mindenható Isten teremtette, miért sújtja annyi rossz az emberiséget? A szerző, Brüsszel érseke e kétségekre válaszol úgy, hogy ateistáknak, agnosztikusoknak, hitükben bizonytalanoknak felmutassa a reménységet, amely a 21. századi keresztényeket életeti. 200 oldal, puhafedeles (A/5). Ára: 1900 Ft

■ **HETÉNYI VARGA KÁROLY: PÁSZTOR VOLT VAGY BÉRES?**

– *A Magyar Katolikus Egyház a Harmadik Birodalom árnyékában. Dokumentumok 1938–1941*

Ez a kötet tanúskodik a Magyar Katolikus Egyházban zajló szellemi ellenállásról, és hűen ábrázolja a tárgyalt korszakban az egyház tevékenységét az üldöztetést szenvedett embertársaink érdekében. 392 oldal, puhafedeles (B/5). Ára: 3900 Ft



ERDŐ PÉTER

## A BŰN ÉS A BŰNCSELEKMÉNY

Két alapvető fogalom viszonya  
az egyházi jog tükrében

„A bűn és a bűncselekmény viszonya alapvető példa az erkölcs és a jog egész szabályrendszer közötti kapcsolat jellegére. Arra teszünk kísérletet, hogy a katolikus hit kifejtésének és az egyházi gondolkodás fejlődésének tükrében bemutassuk e két normarendszer kölcsönhatását, fokozatosan kirajzolódó különbségüket és megbont-hatatlan összetartozásukat.

Ez a vizsgálódás – meggyőződésünk szerint – használható eredményeket kínálhat a világi jogrend és általában az erkölcs kapcsolatára nézve is. Mindez rendkívül szükséges egy olyan szellemi környezetben, amelyben annak kísértése is felmerül, hogy a társadalmak működését jog, erkölcs és akár állam nélkül, más mechanizmusokkal szabályozzák, melyek alig hagynak teret az emberi szabadság számára. Ezért jog, erkölcs és társadalom szerves kapcsolatának tudatosítása bonyolult világunkban hozzájárulhat az önkéntes jogkövetés elősegítéséhez.”

ERDŐ PÉTER

Pázmány Könyvek Sorozat, 8. kötet.  
152 oldal, puhafedeles. Ára: 1600 Ft

### SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049; Fax: 317-0974

Postai rendelés: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-mail: [vevoszolgalat@stephanus.hu](mailto:vevoszolgalat@stephanus.hu) • Stephanus Internetes Könyvruház: [www.szitkonyvek.hu](http://www.szitkonyvek.hu)

# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLVI. ÉVFOLYAM, 2012/3-4.

Ára: 900 Ft