

Teológia

GYÖRÖK TIBOR

A reconciliatio ecclesiastica Nüsszai Szent Gergely írásaiban

KOCSIS IMRE

Bibliolvasás és bibliafordítás

KRÁNITZ MIHÁLY

XXIII. János pápa és az életszentség bizonyítéka

SZENT XXIII. JÁNOS PÁPA

Beszéd „a holdfénynél”, a II. Vatikáni Zsinat megnyitása napjának estéjén (1962. október 11.)

LINCZENBOLD LEVENTE

Eszménykép és valóság – A családpsztoráció kihívásai

PATSCH FERENC

*Teológia életközben
– A felszabadításteológiák eredete, irányzatai és kilátásai*

PUSKÁS ATTILA

*Filozófia és kinyilatkoztatás kapcsolata
Richard Schaeffler vallási tapasztalat értelmezésében*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A betegek kenetére vonatkozó egyházfegyelem kikristályosodása
és kánonjogtörténeti forrásai*

*A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara
tanszékvezető professzorainak szenttudományi publikációi
2013*



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
XLVIII. évfolyam, 2014. 1–2.

LAPTULAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
KRÁNITZ MIHÁLY

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR
PERENDY LÁSZLÓ

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
RÓZSA HUBA
KUMINETZ GÉZA
ROKAY ZOLTÁN
GERHARD LUDWIG MÜLLER
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

HELMUTH PREE
(Ludwig-Maximilians Universität, München)
LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

FELELŐS KIADÓ
KUMINETZ GÉZA

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

- **GYÖRÖK TIBOR:** *A reconciliatio ecclesiastica* Nüsszai Szent Gergely írásaiban 1–5
- **KOCSIS IMRE:** Bibliaolvasás és bibliafordítás 6–10
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** XXIII. János pápa és az életszentség bizonyítéka 11–19
- **SZENT XXIII. JÁNOS PÁPA:** Beszéd „a holdfénynél” 20–21
- **LINCZENBOLD LEVENTE:** Eszménykép és valóság
– A családpasztoráció kihívásai a rendkívüli szinódus kérdései alapján, egyházi jogi és pasztorális megközelítésben 22–30
- **PATSCH FERENC:** Teológia életközében – A felszabadításteológiaiák eredete, irányzatai és kilátásai 31–49
- **PUSKÁS ATTILA:** Filozófia és kinyilatkoztatás kapcsolata
Richard Schaeffler vallási tapasztalat értelmezésében 50–62
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A betegek kenetére vonatkozó egyháztegyelem kikristályosodása és kánonjogi forrásai 63–74

- **KÖNYVSZEMLE 75–92**
SZUROMI SZABOLCS ANZELM: *The Testimony of Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Institutions* 75–77
MICHAEL-THOMAS LISKE: *Leibnitz* 77–78
SZUROMI SZABOLCS ANZELM – FERENCZY RITA: *Kérdések az állami egyház jog köréből – érintkezési pontok két önálló jogrendszer között* 78–80
HEIKO NÜLLMANN: *Logos Gottes und Logos des Menschen. Der Vernunftbegriff Joseph Ratzingers und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und interreligiösen Dialog* 80–81
KOCSIS IMRE: *Az üdvösség igéje. Újszövetségi tanulmányok* 82–83
Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantésimo di sacerdozio 83–84
FRANKÓ TAMÁS: *A szent tudományok oktatására és kutatására szolgáló intézménytípusok, valamint az azokat szabályozó hatályos kánonjogi formák fejlődése* 85–86
BALOG, MARTA: *Développement de la signification théologico-canonique du canon 605 à l'aide des principes des canons 17 et 19 du CIC 1983* 86–88
ARTNER PÉTER: *A kánonjogi büntetések alkalmazását megelőző fegyelmi intézkedések* 88–90
SZÓTYORI-NAGY ÁGNES: *Házassági akadályok a bizánci akatolikus egyházak jogrendjében és alkalmazásuk a katolikus gyakorlatban* 90–91
JUHÁSZ GÁBOR TAMÁS: *A krisztushívők egyenlősége és egyenlőtlensége filozófiai és jogteológiai szempontból* 91–92

- **HÍREK, AKTUALITÁSOK 93–94**

- **A PPKE HTK tanszékvezető professzorainak szenttudományi publikációi, 2013 95–103**

A reconciliatio ecclesiastica Nüsszai Szent Gergely írásaiban



A három nagy kappadókiai atya közül Nüssza püspökét jellemzi a leginkább filozófiai és teológiai gondolkodásának mélysége. Nem csoda, hogy munkásságát immár több mint egy évszázada szünni nem akaró élénk érdeklődés kíséri. Az egyes szentségekre vonatkozó teológiai tanításával kapcsolatban is számos publikáció jelent már meg a nagy nyugati nyelveken, főleg ami a keresztséget, az eukarisztiát és az egyházi rendet illeti.¹ Gergely teológiai mondanivalója a szentségtan területén is egyszerre tradicionális és eredeti: szervesen illeszkedik a dogmatörténeti fejlődés fő sodrásirányába, ugyanakkor ő maga is aktív szereplője a dogmatikai fejlődésnek. Több szentség vonatkozásában találunk olyan új hangsúlyokat, amelyek a korábbi keresztény íróknál inkább csak csíraszerűen voltak jelen. Általában elmondható, hogy Nüssza püspöke élénk érdeklődést mutat a szentségek „hatásmechanizmusa” iránt.² Ebben részben apologetikai, részben kateketikai elv vezet: logikus érveléssel és szentírási bizonyítékokkal kimutatta a keresztség (illetve általában a szentségek) kegyelemének hatékonyságát, ugyanakkor éppen ilyen elszántsággal rámutatott az isteni ajándékokkal való együttműködés fontosságára is. Az eukarisztia vonatkozásában egyedülálló szerepet töltött be a terminológiai fejlődésben, amennyiben olyan terminusokat kezd alkalmazni, amelyek *transsubstantiatio* fogalmi előzményeinek tekinthetők.³ A papság tárgyalásánál az ő korában újszerűen hatott, hogy a papi szolgálatot a fölszentelés rítusából kiindulva értelmezi.⁴

Ami a *reconciliatio ecclesiastica* gyakorlatát és magyarázatát illeti, Gergelynek számos művében találunk utalást a bűnbocsánat szentségére vonatkozóan. Ez olykor csak néhány

¹ Pl. J. DANIELOU, *Chrismation prébaptismale*, in *Recherches de Sciences Religieuses* 56(1968), 177–198. Uő., *Traversée de la mer rouge et baptême aux premiers siècles*, in *Recherches de Sciences Religieuses* 33(1946), 402–430. SANCHO BIELSA, J., *El vocabulario en la Oratio Catechetica de san Gregorio de Nisa* in *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* (VCSuppl 12) (szerk. Drobner, H. R.–Klock, Ch.), Brill, Leiden 1990, 233–244. L.F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en san Gregorio de Nisa*, in *Teología del Sacerdocio*, vol. II (*Sacerdocio ministerial y laical*), Ediciones Aldecoa, Burgos 1970, 40–92. Uő., *Sacerdocio de Cristo y sacerdocio ministerial en los tres grandes Capadocios*, in *Teología del Sacerdocio*, vol. IV (*Teología del sacerdocio en los primeros siglos*), Ediciones Aldecoa, Burgos 1972, 179–201. M. HARL, *Moïse figure de l'évêque dans l'Éloge de Basile de Grégoire de Nysse* (381). *Un plaidoyer pour l'autorité épiscopale*, in *Biographical Works of Gregory of Nyssa* (szerk. A. Spira), Philadelphia 1984, 71–120.

² Ez különösen is érvényes a keresztségre és az eukarisztiára, amint erről a *Kateketikai beszéd* utolsó nyolc fejezetében (*Ókeresztény Írók* 6, 556–572) olvashatunk.

³ Vö. SANCHO BIELSA, J., *El vocabulario* 238–242.

⁴ MATEO-SECO, L. F., *Sacerdocio de los fieles* 52.

szavas hivatkozást jelent.⁵ A témával azonban két igen értékes műben külön is foglalkozik. Az *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*⁶ (*Azok ellen, akik a fenyítéseket kelletlenül viselik*) beszédből megismerhetjük nem csupán a nüsszai püspök teológiai felfogását a bűnbocsánat szentségéről, hanem az egyház gyakorlatával szemben felmerülő ellenérzéseket és kritikákat is.⁷ A teológus püspök *Létoioszhoz írt kánoni levele* viszont objektivitásra törekvő, szakszerű kánon-magyarázat, amely a lelkipásztorok munkáját volt hivatott segíteni.⁸ Mindkét írásból kiderül, hogy a püspök tudatában van annak, hogy az egyház ősi, a püspökökön keresztül áthagyományozott gyakorlata az apostoli időkre, illetve – végső gyökereit tekintve – az őszövségi törvényre nyúlik vissza. Gergely számára nem lehet kétséges, hogy a bűnbocsánat egyházi előjárók általi igazgatása isteni alapítású intézmény:

„Ne gondold, hogy a »templomból és szentségi életéből való« kizárást (*aphorizmon*) a püspökök önteltségből találták ki; az atyák hagyományozták át a törvényt, ősi az egyház kánonja, mely a Törvényben vette kezdetét és a Kegelem megerősítette. Tekints (csak) szent Pálra, aki levelek útján kiközösítő ítéleteket küld a vétkesek ellen és a mostohaanyjával sátáni módon együtt élő korintusi fiatalembert ilyen orvossággal gyógyítja (*tó toiouót iatreuonta farmakó*).”

„Akit az Úr szeret, azt megfenyíti, megostorozza fiát, akit befogad” (Péld 3,11–12 LXX; Zsid 12,6). A fenyítés kezdetben nem édes, hanem keserű, de holnapra olyan gyümölcsöt terem, amely édesebb a lépes méznél. Ezért annak, aki a gyakorlatokat végzi (*tó men aszkoumenó*), erőfeszítéseket kell tennie, az edző részéről viszont (*tó de aszkounti*) ütésekre és keménységre van szükség.⁹

A nüsszai püspök a bűnbánattartási intézkedést *aphorizmosznak* nevezi, ami megfelel a latin *segregatio, excommunicatio* szavaknak. A kappadox atya hangsúlyozza, hogy az intézkedésre féltő atyai gondosságból, szeretetből kerül sor: az *excommunicatio* nem más, mint gyógyító orvosság.¹⁰ A bűnőkből való fölépüléshez megfelelő terápiára van szükség, ami megkívánja a bűnbánónak és bűnbocsánatot kiszolgáltató atyának az együttműködését. Ennek illusztrálására Gergely az orvosi hasonlaton túl egy másik, a sportolók életéből vett képet is igénybe vesz.

⁵ *In Canticum canticorum hom. 5* (Gregorii Nysseni Opera VI,156). *De vita Moysis* II,269–270 (*Ókeresztény Írók* 6,725); *In sanctum pascha* (Gregorii Nysseni Opera IX,250–251; *Ókeresztény Írók* 18,281).

⁶ PG 46,308–316; Gregorii Nysseni Opera X/2,321–332.

⁷ Gergely arról számol be, hogy sokan a templomból való kizárásra méltatlankodva reagáltak, sokkal rosszabbul, mint egy dacos kisgyerek. Azok ugyanis engedelmesen alávetik magukat a büntetésnek. A bűnbe eső és emiatt bűnbánattartásra kötelezett keresztények viszont ahelyett, hogy magukba szállnának, még az imádságot is elhagyják. A nüsszai püspök homíliája kiemelkedő jelentőségű abból a szempontból, hogy az egyházi fegyelmetartás által kiváltott lélektani hatásokról kendőzetlenül beszámol. Ez segít megérteni, hogy a bűnbánati fegyelem ókori gyakorlata miért jut hamarosan súlyos krízisbe.

⁸ *Epistula canonica ad Letoium* (szerk. Mühlberg, E.), Gregorii Nysseni Opera III/5, Brill, Leiden 2008. Angol nyelvű fordítás bőséges magyarázatokkal: *Canonical Letter of the holy Gregory to Letoios among the saints, bishop of Melitene* (= *Epist.* 31) (ford. Silvas, A. M.), in *Supplements to Vigiliae Christianae* 83, Brill, Leiden 2007, 214–225. A szövegbeosztás jelölésénél ezt a fordítást követtem.

⁹ *Castig.* PG 46,313AB. A fordítás saját fordításunk.

¹⁰ Ezzel a *reconciliatio ecclesiastica* – a keresztység és az eukarisztia mellett – a harmadik szentség, amelyet Gergely *pharmakon*nak nevez.

Ugyanebben a beszédben Nüssza püspöke a kiközösítés és kiengesztelődés intézményét a Péternek adományozott oldó-kötő hatalomra (Mt 16,19) vezeti vissza:

„(Az Úr) Péteren keresztül adta a püspököknek az égi méltóságok kulcsát. Ismerd el, hogy ha felold, fel vagy oldva, ha megköt, láthatatlan béklyókkal meg vagy bilincselve. Ha szemeid volnának a lélek bensejéhez, megmutatnám neked, aki ki vagy közösítve, milyen az eltélt állapota: igen súlyos bilincsek nyomják nyakát, és egyetlen tagja sem szabad vagy bilincstelen. És bárcsak az étellel vége szakadna a büntetésnek! Most azonban, ha valami emberi dolog megeshet, és hirtelen, mint tolvaj az éjszakában, bekövetkeznék a vég, tudd meg, hogy számodra bezárulnak az égiek. Az ország kapusai éberek és nem mulatozók: észreveszik, ha egy lélek a kiközösítés jegyeit (*ta tou aphorismou... szümbola*) viseli.”¹¹

Meglepő, hogy Gergely – keleti egyházatyaként – a püspöki föloldozó hatalmat közvetlenül Péterre, nem pedig az apostolokra (vö. Mt 18,18) vezeti vissza. Az egyház szentségi közösségéből való eltávolítás nem csupán egyházfegyelmi lépés, hanem az örök üdvösségből való kizárást is jelenti.¹²

A *Létoioszhoz írt kánoni levél* elején Nüssza püspöke a keresztség és a *poenitentia ecclesiastica* által nyújtott megtisztulást állítja párhuzamba:

„A szent ünnephez (*hagian heortén*) való egyik hozzájárulás az, hogy megértjük a törvényes és kánoni (*enomon te kai kanonikén*) rendelkezést (*oikonomian*) azokra vonatkozólag, akik eltévelyegtek. Így a lélek minden gyöngesége (*pan arrhósztéma pszüikhikon*) orvosolható (*therapeutheî*), bármelyik bűn is okozza azt.

Mínthogy a teremtésnek ezt az egyetemes ünnepét az évi körforgás visszatértekor az egész világon minden évben megülik az elbukottak föltámadására – hiszen a bűn elesés, a bűn bukásából való fölegyenesedés pedig föltámadás – , ezért helyesnek látszik, hogy a mai napon ne csak azokat vezessük Istenhez, akik az újjászületés által átalakultak a fürdő kegyelme hatására, hanem azokat is, akik a megtérés (*diatész metanoiász*) és a *holt cselekedeteiktől* (Zsid 9,14) való elfordulás (*episztróphész apotón nekrón ergón*) által újra visszatérnek az élő útra, »illő, hogy« őket is kézen vezetjük az üdvözítő reményre, amelytől a bűn miatt elidegenedtek.

Nem kis feladat azonban az ezzel kapcsolatos dolgokban (*to tousz peri toutón logousz*) helyes és megbízható módon rendelkezni (*oikonomészai*), a Próféta előírása szerint, aki megparancsolja, hogy *a dolgokat megfontoltan* (*en kriszeî*) kell intézni (*oikonomiein*) (Zsolt 111,5 LXX), azért hogy, – amint az idézet mondja – *soha meg ne inógjon*, hanem *örökre emlékezetben maradjon az igaz* (Zsolt 111,6 LXX).¹³

¹¹ Castig. PG 46,311CD. A fordítás saját fordításunk.

¹² Az örök kárhozattal kapcsolatban ellentmondások Nüsszai Szent Gergely kijelentései. Filozófiai témájú műveiben (pl. *An. et res.*) kifejezi reményét, hogy – bár a túlvilági szenvedés igen hosszúra nyúlhat – idővel minden bűnös lélek megtisztul, sőt maga a Sátán is kiengesztelődik Istennel. Ezzel szemben az idézet végén és az azt követő sorokban az örök kárhozattal fenyeget. A kappadókiai püspök, úgy tűnik, pedagógiai szempontok szerint jár el: személyesen ugyan meg van győződve arról, hogy a pokol nem lehet végleges állapotot; homíliáiban azonban nevelő céllal az ortodox álláspontot képviseli, és a súlyos bűnösöknek az örök kárhozatot helyezi kiállításba.

¹³ *Epist. can.* 1a–c.

Míg a keresztség esetében tudomásunk van arról, hogy azt a húsvéton kívül más jeles ünnepeken is kiszolgáltatták, addig a *reconciliatio ecclesiastica* liturgikus eseményére – úgy tűnik – mindig húsvét előtt került sor. A bűnbocsánatot Gergely ezen a helyen is gyógyulási folyamatként mutatja be, ahol a siker érdekében a megtérőnek és az egyházi előljárónak együtt kell működnie. A püspök már levele elején leszögezi, hogy ez utóbbi részéről nem kevés hozzáértés kívántatik meg. A levél további kánonjaiból kiderül, hogy a bűnbánók egy része önként, önmagát vádolva jelentkezett a püspöknél, amit Gergely a gyógyulás felé vezető út első lépéseként értékel, és a büntetés enyhítésének (rövidítésének) indokát látja benne.¹⁴ Más esetekben a bűntét rajtakapták tettén, és/vagy súlyos vétkekkel vádolva őt, panaszt tettek a püspöknél.¹⁵

Gergely a bűnöket a lélek betegségének tekinti, és a három platóni lélekrész (értelmes, vágyódó, haragvó) szerint kategorizálja.¹⁶ A bűnbánók visszafogadása fokozatosan történt, miközben a katekumenekéhoz hasonló utat kellett végigjárniuk. Egy ideig teljesen ki voltak zárva a templomból („sírók”¹⁷), majd a katekumenekkel együtt meghallgathatták a szentírási olvasmányokat és a homíliát („hallgatók”¹⁸), végül az utolsó időszakban leborulva részt vehettek a szentmisén, de nem áldozhattak („leborulók”¹⁹). A teljes kiengesztelődésre akkor került sor, amikor mind a három időszakot végigjárták. A vezeklésre előírt idő a bűn nemétől függően 9-től 27 évig (háromszor három – háromszor kilenc év) terjedt, amelyet azonban enyhítő körülmények figyelembe vételével jelentősen le lehetett rövidíteni.²⁰ Kiemelten súlyos vétkek esetén a kiengesztelődésre csak a halálos ágyon kerülhetett sor.²¹

Nüsszai Gergely a penitencia kánoni szabályozásának ismertetésekor az atyákra és írott dokumentumokra hivatkozik,²² amelyek rendelkezéseit összességében tiszteletben tartja. Egyes kérdésekben azonban kritikákat fogalmaz meg az egyház gyakorlatával szemben, és a maga részéről szigorúbb büntetést tartana kívánatosnak.²³ Ennek ellenére nem bírálja felül az érvényes egyházi jogi normákat.²⁴

Vajon szentségnek tekintette-e Gergely az egyházi kiengesztelődést? – A kérdésnek ebben a formában való feltevése talán anakronisztikus. Nüssza püspöke mindenesetre az egyház alapvető, az apostoli időkre visszanyúló, sőt Jézustól alapított intézményei közé

¹⁴ *Epist. can.* 4g; 6g.

¹⁵ *Epist. can.* 4h.

¹⁶ *Epist. can.* 1e.h. Vö. PLATÓN, *Polit.* 440e–441a; *Phaidr.* 246a–b; 253d–254e.

¹⁷ Ezt Gergely így fejezi ki: *apoblétousz einai* (*Epist. can.* 4i), *partelész aphoriszmosz* (uo. 5f).

¹⁸ *En té akroaszai parameinai* (*Epist. can.* 4i).

¹⁹ *Hüpopiptontesz* (*Epist. can.* 4i), *en episztrophé proszeukheszthai* (uo. 4i.5f).

²⁰ A büntetés ideje paráznság esetén háromszor három év (*Epist. can.* 4i), házasságtörés esetén háromszor hat év (uo. 4k), szándékos gyilkosság esetén háromszor kilenc év (uo. 5f). A többi bűnökért járó vezeklés hosszát Gergely ehhez a három alapvető esethez viszonyítva határozza meg.

²¹ Ez a szabály érvényes a hitüket önként (külső kényszer nélkül) megtagadókra (*Epist. can.* 2), és azokra, akik a mágiikus, ezoterikus praktikákhoz folyamodtak (uo. 3). A *viaticumban* (*ephodion*) azok a haldoklók is részesülhetnek, akik nem értek háromfázisú vezeklésük végére (uo. 5i).

²² *Epist. can.* 8d.

²³ *Epist. can.* 6.5b.8b. A szigorúbb szabályozás mellett Gergely szentírási helyekkel és a bűnök súlyosságának összehasonlításával érvel. Megállapítja, hogy a pénzvárásg büntetlensége meg is hozta a keserű gyümölcsseit.

²⁴ Gergely az „enyhébb” szabályozást az egyház irgalmasságával (*philanthrópia*) magyarázza. A mai olvasó számára persze ezek az „emberbaráti” engedmények is felette rígoróznak tűnnek.

sorolja a püspök előtt végzett bűnvallomást és feloldozást.²⁵ Gergely mindenkor feltételezni látszik, hogy az egyház közösségébe való visszavételt csak püspök végezheti.²⁶ A szentségi jelleg kiolvasható még abból, hogy a kiengesztelődés a keresztséghez és eukarisztiához hasonlóan gyógyszer (*pharmakon*), amely átalakítja a lelket, és a halál állapotában lévők számára szükséges az üdvösséghez.²⁷ Mindezen szempontok alapján joggal mondhatjuk, hogy Nüsszai Gergely a megtérés „misztériumát” (*to tész metanoiasz müsz-térian*)²⁸ – ahogyan erre maga a terminus is utal – a szó teljes értelmében szentségnek tartotta.

²⁵ Eunomiusszal vitatkozva írja Gergely: „... az egyház cselekményei (*ta ethé tész ekklésziasz*) ... között jelen van a pecsét, az imádság, a keresztség, a bűnök megvallása (*hamartiön exagoreuszisz*), a parancsok iránti igyekezet, az erkölcsös viselkedés, a megfontolt élet, az igazságra való föltekintés, a vágyak fölkorbácsolásának mellőzése, az élvezetek fölötti győzelem, az erényben való állhatatosság” (*Eun.* III, t. 9: *Gregori Nyssenii Opera* II,58; PG 45,879CD). A fordítás saját fordításunk.

²⁶ Érdekes, hogy az *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt* beszédében az esetek többségében *episzkoposzt* mond, noha általában a püspököt egyszerűen *hiereusz*-nak nevezi. Lehet, hogy a „felügyelő” jelentésű szó megfelelőbbnek látszott akkor, amikor fegyelmi ügyről volt szó? Gergely testvére, Nagy Szent Baszileiosz említést tesz nem papi személy (szerzetes-elöljáró) előtti privát bűnvallomásról is (PG 31,1233A), amit persze nem szabad az egyházi (szentségi) kiengesztelődéssel összetéveszteni.

²⁷ Vö. *Castig.*: PG 46,311CD. A halálos bünt Gergely többféleképpen írja körül. A *Kánoni levél*ben egyrészt idézi a Zsid 9,14-ben szereplő „holt cselekmények” (*Epist. can.* 1b) kifejezést, másrészt a „szenvedély” (*pathosz*) szó is a súlyos bűnök, a vezeklésköteles cselekmények megnevezésére szolgál (uo. 6c).

²⁸ *Vit. Moys.* II,269: Óf 6,725.

Bibliolvasás és bibliafordítás

Bibliolvasás és bibliafordítások a mai Magyarországon címmel rendezett tudományos konferenciát 2013. április 2–3. között a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, a KRE Bölcsészettudományi Karán működő Hermeneutikai Kutatóközpont és a Magyar Bibliatársulat. A konferencia célja az volt, hogy áttekinthessék a Magyarországon ma használatos szentírásfordításokat, valamint a különböző felekezetek bibliahasználati szokásait. A szervezők arra törekedtek, hogy mindazon keresztény felekezetek képviselői elmondhassák véleményüket, amelyek magyar nyelvű bibliafordítást adtak közre. Rajtuk kívül a zsidóság képviselői számára is lehetővé vált, hogy sajátos szentírásfordítási hagyományokról szóljanak, sőt szót kaphatott az ún. EFO Biblia fordítója is, aki saját bevallása szerint nem képviselt semmilyen intézményt. Bár a Jehova Tanúi is készítették magyar nyelvű fordítást, de mivel ez a vallási közösség elveti a kereszténység alapvető hitelveit (Szentháromság, Jézus Krisztus istenfiúsága), a konferencia szervezői, érthető módon, nem láttak lehetőséget arra, hogy velük bármiféle gyümölcsöző párbeszédet lehessen folytatni. Erről a meglehetősen problematikus „Új világ”-fordításról egy „külső” szakértő, Szalai András, az Apológia Központ munkatársa tartott kritikus ismertetést.

A bemutatásra kerülő kötet a konferencián elhangzott előadások szerkesztett változatát tartalmazza, kiegészítve néhány tanulmánnyal, amelyek tartalma ugyan nem hangzott el előszóban, de a bibliafordítás témakörét illetően értékes kiegészítő szempontokat tár az olvasók elé.¹ A szerkesztők előszavát és a konferenciát megnyitó beszédet öt nagy egység követi: 1. A zsidó Biblia magyarul (az IMIT-fordítás és egyéb próbálkozások); 2. A Károli-Biblia és mai változatai; 3. Római katolikus és ortodox bibliafordítások (három katolikus fordítás és a magyarországi ortodoxok kezdeményezései); 4. Mai protestáns bibliafordítások (az 1975-ben megjelent bibliafordítás és annak revíziói, valamint Kecskeméthy István fordítása); 5. Újabb mai fordítások és kísérletek (a Jehovai Tanúi „Új világ”-fordítása; a Szent Pál Akadémián készülő Újszövetség-fordítás; az egyszerű fordítású [EFO] Biblia). Függeléként a szerkesztők tizenkét választott szöveg által szemléltetik az egyes fordítások közötti összefüggéseket és különbségeket.

Figyelmünk mindenekelőtt az ismertebb protestáns és katolikus fordításokkal kapcsolatos ismertetésekre irányul. A protestáns körökben klasszikusnak mondható Károli-fordítás mind a mai napig nagy tiszteletnek örvend. Persze manapság nem az „őseredeti”

¹ *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*, (szerk. Fabiny, T.–Pecsuk, O.–Zsen-gellér, J.) Luther Kiadó–Kálvin Kiadó–Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány, Budapest 2014.

Vizsolyi Bibliát használják, hanem többnyire annak 1908-ban készített revízióját. Ezen revízió hátterét és munkamenetét Zsengellér József mutatja be. Nagyon érdekes ez a tanulmány, mert nyilvánvalóvá teszi: az eredeti Károli-fordítást már 1908 előtt sokszor javították és átdolgozták. Az 1908-as revízió kapcsán Zsengellér hangsúlyozza, hogy ennek fogadtatása egyáltalán nem volt egyhangúlag kedvező. Sok tudós már a XX. század első felében önálló fordítást készített, s egyre inkább nőtt az igény egy módszertanilag jól megalapozott, új hivatalos fordítás iránt. Am a II. világháború zűrzavaros időszaka és a kommunista elnyomás következtében a korábbi fenntartások feledésbe merültek, s így a század 40-es éveitől kezdve az 1908-ban revideált Károli-fordítás használata magától értetődővé vált az igehirdetésben és az egyházi életben. Bár az 1975-ben megjelent új fordítás jelentős változást idézett elő a nagyobb protestáns felekezetek bibliahasználatában, a kiségyházak továbbra is a Károli-fordításhoz ragaszkodnak. „Az 1908-as revideált Károli-kiadás a tradicionális protestáns körökben a sérthetetlen, néha szinte inspirálnak tartott »Károli-fordítás«. Holott láthattuk, hogy a Vizsolyi Bibliától, Károli eredeti szövegétől igen messze van.” (56. old.) Zsengellér József megállapításának első felét, amely a Károli-kiadáshoz való merev ragaszkodásra vonatkozik, a szóban forgó kötet néhány tanulmánya is alátámasztja (ezek mind a 2. részben található). A Károli-fordítást használják a Nazarénus Gyülekezetek, a Keresztény Advent Közösség és a Hit Gyülekezete (bár ez utóbbi vallási közösség az Újszövetségről önálló fordítást szándékozik megjelentetni).

Már az előzőekben utaltunk arra, hogy 1975-ben a protestáns egyházak, pontosabban a Magyar Bibliatanács új fordítást jelentetett meg. Ennek hátterét és jelentőségét Karasszon István ismerteti. A Magyar Bibliatanács nem sokkal a megalakulását (1949) követően némi vita után úgy döntött, hogy nem elegendő az 1908-as Károli-kiadás revíziója, hanem új fordítást kell készíteni. Az erre a célra kijelölt bizottság munkája több évtizedig tartott. A főbb célkitűzések így összegezhetők: a kor exegetikai eredményei kellőképpen képviselve legyenek; a fordítás liturgiai használatra alkalmas legyen; irodalmi szempontból szép nyelvezetű, ugyanakkor az egyházi nyelvben kevésbé jártasak számára is követhető legyen. A célkitűzések megvalósulását illetően Karasszon István így értékeli: „Mindezen szempontok figyelembevételével természetesen meglehetősen bonyolult fordítói eljárást eredményezett. Voltaképpen ez az egyetlen mondanivalóm: a végeredményt mindig igen sokrétű latolgatás előzte meg – talán ez nem mindig világos a fordítás felhasználói számára.” (123. old.)

1990-ben került kiadásra az imént bemutatott új fordítású protestáns Biblia első revideált változata. Ennek hátteréről és sajátosságáról Pecsuk Ottó számol be. 1979-ben a Magyar Bibliatanács felhívást tett közzé, amelyben hozzászólásokat kért az 1975-ben megjelent Biblia szövegéhez. Több mint 1300 észrevétel érkezett, amelyek rendszerezése után a szöveggondozó bizottság megkezdhette a tényleges revíziót az alábbi „dialektikus” elv szerint: „a szövegkorrekció a beérkezett hozzászólásokat maximálisan figyelembe véve, de minimális változtatással folyjék” (125. old.). A változtatások főképp stilisztikai jellegű javításokból, tartalmi átdolgozásokból és a revideált Károli-szöveghez való visszatérésekből álltak. A külső formát illetően alapvető változás, hogy az 1975-ös Biblia egyhasábos tördeléséből visszatértek a protestáns körökben hagyományosabbnak mondható kéthasábos tördelésre.

A katolikus bibliafordításokat illetően három kiadvány nyer részletesebb bemutatást. A Szent István Társulat által 1973-ban megjelentetett fordítást Jelenits István, a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat fordítását Tarjányi Béla, a Békés–Dallos-féle fordítást pedig Dejesics Konrád mutatja be. Mindegyik ismertetésben szó esik a fordítás hátteréről, értékéről és esetleges hiányosságairól.

Bár mind a három fordítás a múlt évszázad második felében látott napvilágot, mégis meglehetősen eltérőek a keletkezés indokai és körülményei. Békés Gellért bencés és Dallos Patrik oratoriánus szerzetes azzal a céllal fordította le Rómában a görög szöveg alapján az Újszövetséget, hogy az emigráns magyaroknak lelki táplálékot nyújtsanak. A fordítás első kiadása 1951-ben, vagyis még a II. Vatikáni Zsinat előtt jelent meg. Ez a tény jól látható a meglehetősen konzervatív, zsinat előtti szemléletet tükröző bevezetésekben. (Bár a fordítás számos újabb kiadást megért, a bevezetéseket és a jegyzeteket csak az 1990-es években korszerűsítették.) Ám magának a fordításnak az újszerűsége – katolikus viszonylatban – aligha tagadható. Ez az újdonság abban áll, hogy nem a *Vulgata*, hanem a görög szöveg alapján készült, és archaikus nyelvezet helyett gördülékény, modern magyarsággal adja elénk az Írást. Dejesics Konrád így ír erről: „Újszerű fordítási alapelvei... a dinamikus ekvivalencia későbbi terminusával írhatók le, s természetesen itt-ott hordozzák ennek vadhajtságait is.” (98. old.)

A Szent István Társulat által megjelentetett bibliafordítás első kiadása nagyjából egy évtizeddel a II. Vatikáni Zsinat után jelent meg, olyan időszakban, amikor az egyházak minden tevékenysége, így a könyvkiadás is az Állami Egyházügyi Hivatal felügyelete alatt állt. A háttérben nyilván a zsinatnak az a rendelkezése áll, hogy a héber és görög eredeti szövegek alapján mindenütt jelentessenek meg nemzeti nyelvű fordításokat. A szóban forgó magyar fordítást, valamint az egyes könyvekhez a bevezetéseket és a jegyzeteket egy hétagú bizottság készítette (a francia nyelvű Jeruzsálemi Bibliát is szem előtt tartva). A kiadványt később többször is átdolgozták; a legutóbbi kiadás (korszerűsített bevezetésekkel és jegyzetekkel) 2006-ban látott napvilágot. Jelenits István így értékeli a munkát: „A lassan kibontakozó vállalkozásnak nagy érdeme, hogy valóban az eredeti szövegek alapján, a mai exegetikai eredmények figyelembevételével született, s kísérő-apparátusával is gondosan, körültekintő módon igyekszik az olvasók, használók segítségére lenni... Ha mégis kritikus szemmel olvassuk, talán elsősorban azt kell észrevételeznünk, hogy a fordítók nem érvényesítettek világos, közös fordítói alapelveket...” (85. old.)

A Káldi-*Neovulgata* fordítás háttérében az az új helyzet áll, amelyet az 1990-ben történt rendszerváltás hozott létre. Megalakult a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, amelynek egyik fő célkitűzése a Szentírás minél szélesebb körben való terjesztése, lehetőleg olcsón és könnyen hordozható formában. Ezt a célt legkönnyebben úgy lehetett elérni, hogy a bibliatársulat maga ad ki Szentírást. Az a döntés született, hogy Káldi György (magyar katolikus viszonylatban) klasszikusnak mondható fordítását veszik alapul, s azt dolgozzák át a *Neovulgata* alapján. Tarjányi Béla így ír erről: „Nagy öröm számunkra, hogy megmenthettük a Káldi-szövegünket..., ráadásul méltóságteljesen mentettük meg, mert a *Neovulgatához* igazítottuk. Nyilván ez sem tökéletes fordítás..., de a cél mégiscsak az volt, hogy a kor tudományos igényeinek megfeleltetett *Neovulgatát* kövessük, ahhoz igazítsuk a szöveget. Ez az Újszövetségben nagyon alaposan megtörtént, az Ószövetségben talán nem sikerült teljes mértékben.”

Az egyéb fordítások közül mindenekelőtt a magyar zsidóság körében használatos IMIT-Bibliát (az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat fordítása) emelem ki, amelynek keletkezési körülményeit Balogh Katalin és Zsengellér József ismerteti (Köves Slomó rabbi pedig a zsidó fordítási gyakorlat összefüggésében szól róla). A kiadvány első kötete 1898-ban, negyedik kötete pedig 1907-ben jelent meg. Az IMIT-Bibliát a rendszerváltás után újra kiadták (először 1993-ban) héber és magyar szöveggel. Bár ortodoxok által készített teljes magyar nyelvű fordítás még nem áll rendelkezésünkre, részleges, liturgikus célra készített kiadvány már létezik. Erről Kiss Etele ír, aki külön kiemeli Berki Feriz *Hymno-*

logion I–II. címet viselő művét. Ez sok ószövetségi szöveg és a teljes zsoltároskönyv fordítását tartalmazza.

Végül szabadjon néhány szót szólni az ún. Egyszerű fordítású (EFO) Bibliáról: nem a fontossága, hanem a vitathatósága miatt. A fordítás, amelyet készítője, Szócs Zoltán ismertet, voltaképp egy amerikai szervezet (World Bible Translation Center) kezdeményezésére született, „az eredeti szövegekből – az angol mint közvetítő nyelv segítségével” (167. old.). A fordító fő célkitűzése az érthetőség volt: az, hogy az egyszerű emberek és a vallásban kevésbé járatosak is könnyen megértsék a szöveget. Ez a célkitűzés nyilván érthető és dicséretes, a konkrét kivitelezés azonban szakmailag megkérdőjelezhető (ezt a konferenciakötet szerkesztői is így látják; 10. old.). Persze azt is ki kell mondanom, hogy csak a kötet végén, a függelékben hozott példákra támaszkodom, mivel magát a fordítást nem ismerem. Mindenesetre különös eljárásnak tartom, hogy a Róm 3,25 fordításánál a könnyebb érthetőség kedvéért elhagyják a mondatban egyértelműen jelenlevő utalást az ószövetségi kultikus gyakorlatra (engesztelésre), míg a 2Kor 5,21 fordításánál, szintén a könnyebb érthetőség kedvéért, beiktatják a kultikus vonatkozást („bűnért való áldozat”), holott az nyíltan nincs jelen.

Ez a példa jól mutatja a bibliafordítás egyik dilemmáját: meddig mehetek el a szent szöveg szabadabb, értelemszerű visszaadásában? Hogy ennek határai vannak, az szerintem nem kérdéses. Katolikus körökben ez voltaképp nem is okoz áthidalhatatlan problémát, hiszen a katolikus hagyomány mindig fontosnak tartotta, hogy a bibliai szövegekhez értelmező lábjegyzeteket csatoljanak. Ez az eljárás ismereteim szerint protestáns testvéreink számára sem idegen, miként azt az 1996-ban kiadott, nagyon értékes magyarázatos Biblia mutatja.

A Magyar Bibliatanács által 1975-ben megjelentetett új fordítású Biblia első revízióját 1990-ben adták ki. 2006-ban kezdődtek el a második revízió munkálatai, először az olvasói észrevételek gyűjtésével, majd 2009-től az átdolgozás gyakorlati kivitelezésével. A végeredményt, vagyis a revideált új fordítást 2014. április 25-én mutatták be ünnepélyesen.²

A revízió indokairól, alapelveiről és folyamatáról a bemutatásra kerülő kiadvány előszavában, valamint a fentebb ismertetett konferenciakötet egyik tanulmányában – Pecsuk Ottó, *Az 1975-ös protestáns új fordítás 2014-es revíziója* – kapunk eligazító információkat. A bibliarevízió indokaként a fordítás előszava (7. old.) a bibliatudomány fejlődését, a nyelv folyamatos változását és a keresztény egyházakat új missziós helyzet elé állító társadalmi eseményeket nevezi meg. A revízió fő alapelvei: tiszteletben tartani a korábbi kiadások döntéseit, s csak ott változtatni, ahol mindenképpen szükséges – törekedni a „jó magyarságú” nyelvi fordulatokra – a korábbi fordítás elavult, nehezen érthető vagy nehezen felolvasható megfogalmazásainak a javítása – a korábbi kiadások „önálló vagy a konszenzustól eltérő” megoldási kísérleteinek korrekciója a bibliatudomány újabb eredményei alapján. Nyilván a revízióban részt vevők szerepének és feladatkörének tisztázására, valamint a kivitelezés gyakorlati lépéseinek meghatározására is szükség volt. (Erről Pecsuk Ottó ír az imént említett tanulmányában.)

A jelen változatnak a korábbi kiadásokkal való részletes összevetésére itt nincs lehetőség. Csupán néhány példát említenék az Újszövetségre vonatkozólag: 1) Apróbb változtatás a megfogalmazáson: Lk 1,47 „és az én lelkem ujjong Isten, az én Megtartóm előtt”

² *Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése* (Revideált új fordítás), Kálvin János Kiadó (a Magyar Bibliatársulat megbízásából), Budapest 2014.

(1990) – „és ujjong az én lelkem megtartó Istenemben” (2014). 2) Szócsere: Lk 1,69 „Erős *üdvözítőt* támasztott nekünk” (1990) – „Erős *szabadítót* támasztott nekünk” (2014). 3) Teológiai jelentőséggel bíró szócsere: Kol 1,15 „Ő a láthatatlan Isten képe, az elsősülött minden teremtmény *közül*” – „Ő a láthatatlan Isten képe, az elsősülött minden teremtmény *előtt*” (2014). 4) Tartalmi változtatás: Fil 2,7 „és magatartásában is embernek bizonyult” (1990) – „és emberként élt” (2014). 5) Tartalmi változtatás szórendcserével, illetve mondatok felosztásával: Róm 3,25 „Mert az Isten őt rendelte engesztelő áldozatul azoknak, akik az ő vérében hisznek, hogy igazságát megmutassa” (1990) – „Őt rendelte Isten engesztelő áldozatul az ő vére által azoknak, akik hisznek. Ebben mutatta meg igazságát” (2014).

A kiadvány formailag tetszetős és könnyen használható. A szerkesztők most is a kétértelmű változat mellett döntöttek. A bibliai hivatkozások – s esetenként a rövid magyarázó jegyzetek – mindig a lap jobb oldalának aljára kerültek. A könyv végén térképek találhatók, továbbá kiegészítő tájékoztatások a bibliai könyvek idézési módjáról, illetve a Szentírásban olvasható mértékekről és pénzekről.

A 2014-es revíziót bemutató, fentebb többször is említett tanulmányában Pecsuk Ottó így ír: „Azt szeretnénk, ha ez a bibliafordítás továbbra is az »egyház Bibliája« maradna, ugyanakkor megfelelné a »jól érthető, mai magyar bibliafordítás« célkitűzésnek is” (*Felebarát vagy embertárs*, 138. old.). Véleményem szerint a revízió készítőinek mindkét célkitűzést sikerült teljesíteniük. Kívánom, hogy a revideált szentírás kiadás minél több olvasót segítsen Isten igéjének elmélyültebb megismerésében!

XXIII. János pápa és az életszentség bizonyítéka

A szentté avatás mindig kiemelkedő esemény a római katolikus egyház életében. Az elmúlt húsz évszázadban a vértanúk, a szentéletű rendalapítók és a lelki élet mesteri nyerték el a földi egyház tagjai előtt is az elismerés legmagasabb fokát. Még ötven évvel ezelőtt is ritkaság számba ment egy-egy szentté avatás. Pontosán hatvan éve, 1954-ben volt az utolsó pápa szentté avatás, amikor XII. Piusz a szentek közé iktatta *Giuseppe Sartót*, a későbbi X. Piusz pápát (1835–1914). Előtte pedig 1712-ben avattak szentté pápát, *Antonio Michele Ghislieni* vagyis V. Piusz (1504–1572) személyében.

A helyzet a II. Vatikáni Zsinattal (1962–1965) változott meg. A *Lumen gentium* konstitúció kimondta, hogy az életszentségre mindenki meg van hívva.¹ VI. Pál pápa és Szent II. János Pál pápa is gyakran nagy számban avatott szenteket, de a XX. század pápái is hősiességben gyakorolták az erényeket. 2014. április 27-én kettős szentté avatásra került sor, amikor XXIII. Jánosról és II. János Pálról hirdette ki Ferenc pápa, hogy ezentúl a szentek között tisztelhetjük őket.

Szent II. János Pál pápa korunk szentje. Sokan személyesen ismerték és megtapasztalták a belőle áradó természetfeletti hatást. Szent XXIII. János, a „jó pápa” kevésbé ismert, mindazonáltal papi, püspöki és pápai feladatkörében képes volt az evangélium megélésére és mindenki számára érthető módon Krisztus tanításának továbbadására. Erről tanúskodik ifjú kora óta vezetett lelki naplója is. Legnagyobb cselekedete mégis az volt, hogy éberrel figyelve a Szentlélek ösztönző sugallataira, meghirdette és elindította a II. Vatikáni Zsinatot.

Emellett XXIII. János pápa a világbékéért is dolgozott. A kubai rakétaválság idején tevékenyen részt vett a béke megőrzésében és kiadta a *Pacem in terris* kezdetű körlevelét, melynek 50. évfordulójára 2013-ban emlékeztünk. A boldoggá avatását követően, egy második csodaigazolást már be nem várva, Ferenc pápa személyes döntésével elrendelte a szentté avatást.²

Ez volt az első eset, amikor két pápát együtt avattak szentté. A szertartáson pedig jelen volt Ferenc pápa és XVI. Benedek emeritus pápa is. Emiatt sokan „a négy pápa ün-

¹ *Lumen Gentium* 39. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, SZIT, Budapest 2000: „Az egyházban mindenki, akár a hierarchiához tartozik, akár ennek lekipásztori gondozása alatt áll, meghívást kap az életszentségre.” LG 42: „Minden keresztény meg van hívva az életszentségre, az állapotának megfelelő tökéletesség elérésére.”

² XXIII. Jánost már a zsinat végén szerették volna boldoggá avatni, VI. Pál azonban az időt erre még nem tartotta alkalmasnak. Roncalli pápát II. János Pál 2000. szeptember 3-án avatta boldoggá. Lásd még: ROLANDI. L., *La santità di Giovanni XXIII*, Edizioni Anordest, Villorba 2013, 216–217.

nepéről” beszélnek.³ Ferenc pápa 2013-ban a szemtanú élményével emlékezett vissza elődjére: „Pontosan ötven éve volt, hogy Boldog XXIII. János elhagyta ezt a világot. Azok, akik mint én is, már egy bizonyos korban vannak, a megrendülés élő emlékét őrzik, mely azokban a napokban mindenütt jelen volt. A Szent Péter tér egy szabadtéri szentély lett, befogadva éjjel és nappal a különböző korú és különböző társadalmi osztályhoz tartozó hívőket, akik aggodtak és imádkoztak a pápa felgyógyulásáért.”⁴

1. EGY SZENT ÉLET KEZDETE

Angelo Giuseppe Roncalli 1881. november 25-én született Bergamo közelében, a Sotto il Monte nevű kis helységben harmadik gyermekként és első fiúként a később tizenhárom főre növekedett családban Battista Roncalli és Marianna Giulia Mazzola gyermekeként. Még aznap este megkeresztelte őt a plébános, Francesco Rebuzzini a Mennybe Felvett Boldogságos Szűz Máriáról (*Maria Assunta*) elnevezett templomban. Keresztapja a nagypapja testvére, Zaverio Roncalli lett, akire mindig szívesen emlékezett vissza. Ennek a szegény családnak a legnagyobb gazdagsága a hit, a szeretet és az Isten gondoskodásába vetett bizalom volt, valamint a mindennapi közös imádság.

Angelo Roncallit 1889. február 13-án Carvicóban Gaetano Camillo Guindani (1834–1904) püspök bérmálta meg, és március 31-én nagybőjt negyedik (*Laetare*) vasárnapján részesült az első szentáldozásban. 1892-ben tizenegy évesen az egyházmegyei kishozsémiumba lépett, és itt folytatta gimnázium tanulmányait, ahol megjelent a vágya, hogy szentté váljon, és hamarosan kitűnt a tanulásban és a lelki előmenetelben is. Egészen 1900-ig a bergamói szeminárium növendéke volt.

1895-ben megkezdte a később az *Egy lélek naplója* (*Giornale dell'anima*) címen megjelent írását, mely személyes feljegyzéseit tartalmazza. Egy tanulmányi ösztöndíjnak köszönhetően bizonyítványa és magatartása alapján 1901 januárjában az *Apollinare* római szeminárium lett élete következő állomása, mely a szavai szerint „biztos szárnyakat adott ifjúságunknak, és kitágította a horizontot”.⁵ Egy évre elhagyta Rómát, Bergamóba került mennie katonai szolgálatra, ahonnan őrmesteri rangban szerelt le.

2. PAPI LELKÜLET ÉS ELKÖTELEZŐDÉS AZ EGYHÁZBAN

Roncallit 1904. augusztus 10-én a római Monte Santón lévő Santa Maria Regina Coelitemplomban szentelte pappá Giuseppe Ceppetelli (1846–1917), Konstantinápoly címzetes pátriárkája. A következő napon tartotta első szentmiséjét a Szent Péter-bazilikában, közel az apostol sírjához. Másnap Szent X. Piusz pápa fogadta. Alig hogy 1904-ben Rómában elkezdte egyházbizományait, 1905 februárjában máris Giacomo Radini Tedeschinek (1857–1914), az erőteljes tekintéllyel rendelkező új bergamói püspöknek lett a titkára.

³ Vö. Salvini, G., *La canonizzazione di due papi santi*, in *La Civiltà Cattolica* (17 maggio 2014), 349.

⁴ Vö. FERENC pápa, *Beszéd XXIII. János halálának 50. évfordulóján*, vö. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130603_diocesi-berga.html.

⁵ GIOVANNI XXIII, *Il giornale dell'anima e altri scritti di pietà* (szerk. Loris F. Capovilla), San Paolo, Cinisello Balsamo 2003⁴, 163–166.



A fiatal Roncalli 1914-ben,
Radini-Tedeschi püspök halála után



Roncalli diplomáciai szolgálata során
1928-ban Borisz cárral felkereste Bulgáriában
a földrengés sújtotta területet

1906-ban a helyi szemináriumban lett az egyháztörténelem és a patológia tanára. 1910-től az alapvető hittan (*theologia fundamentalis*) tanítását is rábízták. Ezzel egy időben az *Egyházmegyei Élet* (*La Vita Diocesana*) című folyóirat igazgatója és a Katolikus Nők Szövetségének a támogatója lett. Ebben az időszakban indította el Borromeo Szent Károly (1538–1584) milánói bíboros bergamói apostoli vizitációinak a kiadását, mely egészen pápává választásáig (1958) tartott.

1914-ben Giacomo Radini Tedeschi halálával lezárult lelkipásztori tapasztalatszerzése, ám a modernizmus vádját is el kellett tűrnie. Az első világháború kirobbanásakor tábori lelkészként szolgált őrmesteri fokozatban a bergamói kórházban gondozott sebültek lelki támogatásában. 1918 júliusában vállalta a tüdőbetegségben szenvedők ellátását is. A háborús éveket követően indult Bergamóban a tanulmányi ház és ugyanekkor lelki vezetői feladatokat is ellátott a szemináriumban.

1920 decemberében XV. Benedek (1914–1922) pápa az olaszországi hitterjesztés művének (*Propaganda fide*) élére állította. Ezt elfogadva készült arra, hogy más missziós szervezetekkel is új kapcsolatokat építsen ki. Rómában ismerhette meg Paolo Manna (1872–1952) atyát, a Világmissziók Pápai Intézetének (PIME) általános elöljáróját, és még inkább lelkesedett a távoli missziókért. Hosszú utakra vállalkozott, hogy a Szent-szék tervét megvalósítsa: Rómába hozni a missziókat támogató különböző intézményeket. Olyan szándékkal kereste fel az olasz egyházmegyéket, hogy adományokat gyűjtsön és tájékoztatást adjon az általa végzett munkáról. Közben, 1924-ben meghívták a pápai Lateráni Egyetem egyházatyákkal foglalkozó tanszék vezetőjévé.

3. DIPLOMÁCIAI TEVÉKENYSÉG ÉS APOSTOLI ELSZÁNTÁSÁG

Váratlan fordulat állt be életébe, amikor 1925. március 19-én XI. Piusz pápa (1922–1939) püspökké szentelte, és apostoli vizitátornak nevezte ki a társadalmilag és vallásilag is nehéz helyzetben lévő Bulgáriába. Mintegy tízéves tevékenysége során kiépítette az apostoli delegáció kereteit, melynek első képviselője lett 1931-ben. Személyes képességeivel újrászervezte a katolikus egyházat, és baráti kapcsolatokat ápolt a kormánnyal és a bolgár királyi házzal is (1931-ben közreműködött Borisz cár és Savoyai Johanna olasz királyi hercegnő ortodox házasságkötésében Assisiben). Lefektette a bolgár ortodox egy-



Roncalli megkezdi nunciusi szolgálatát
Párizsban 1945. január 1-jén



Giuseppe Roncalli, velencei pátriárka
(1953. március 15.)

házzal az első ökumenikus kapcsolatok alapjait is: „Nem elég – mondta első beszédében – szívélyes érzelmeket táplálni különvált testvéreink iránt; ha őket valóban szeretitek, adjatok nekik jó példát a tetteikben megnyilvánuló szeretetből.”⁶

1934. november 27-én a Törökországért és Görögországért felelős apostoli delegációhoz kerül – mely országoknak nem volt diplomáciai kapcsolata a Vatikánnal –, és Isztambul apostoli adminisztrátorává nevezték ki, ahol éppen pápai küldetése alapján sikerrel lépett fel az üldözött zsidó közösség érdekében (1943).⁷ Míg a törökországi kapcsolatok erősödtek, addig Görögországgal nem történt jelentős előrelépés. Hivatalos ügyekben viszont mégiscsak sikerült a konstantinápolyi pátriárkával találkoznia és ezek voltak az első alkalmak a katolikus egyháztól való évszázados szakadás után az ökumenikus közeledés kiépítésére.⁸

1944-ben meglepetésére XII. Piusz (1939–1958) pápa a párizsi nunciaturára helyezte, ahová december 30-án érkezett, és a legnehezebb politikai helyzetben találta magát a Vichy-kormánnyal együttműködő püspököket ért vádak és a munkáspapok kérdése miatt is. Roncalli mindenki felé megmutató embersége kiváltotta személye iránt a párizsi diplomácia jóindulatát. Nunciusi ideje alatt számos francia és algériai egyházmegyét keresett fel. A munkáspapok ügyét is körültekintő óvatossággal kezelte.⁹

Roncalli nemcsak Franciaországban volt tevékeny, utazásai során eljutott Belgiumba, Hollandiába, Észak-Afrikába és Spanyolországba is. 1950. november 1-én jelen volt Rómában Szűz Mária mennybevétele dogmája kihirdetésén. Természetes módon volt jelen az emberek között, meg akarta ismerni a környező világot.

⁶ Roncalli 1929. augusztus 20-án Szófiában ünnepelte pappá szentelése 25. évfordulóját. Ezután még felkereste Prágát, Czeszochowát, Varsót, Poznant és Gnieznót is.

⁷ A második világháború során igyekezett semleges maradni, és így a zsidók közül ezeket menthetett meg, de támogathatta a szegénységtől megfogyatkozott görög népet is.

⁸ Roncalli 1939. május 27-én látogatást tett Isztambul Fanar negyedében Benjamin (1936–1946) pátriárkánál.

⁹ A munkás papok történetéről lásd: VINATIER, J., *Les prêtres ouvriers, le cardinal Liénart et Rome; histoire d'une crise 1944–1967*, Ed. du Témoignage Chrétien, Paris 1985.

4. NEMCSAK „JÓ PÁPA”...

Nem véletlenül nevezik „a jóság pápájának” XXIII. Jánost, mert éppen korának feszültségei közepette tudott jóindulatot sugározni. Személyében szinte egy élő modern csodának számított, aki képes volt meghaladni a fajok, osztályok, bőrszínek és kasztok határait, hogy valamennyi nép szívét megérintse.¹⁰

Miben is állt Roncalli titka? Valójában nem másban, mint a hagyományos magatartásban, melyet dinamikusan képviselt. Ebben jelen volt egyházi képzése és kultúrája, és a látszólag összeegyeztethetetlen konzervatív, de mégis evangéliumi nyitottsága. Egyéniségének nyomát lelki naplója őrzi, melyet tizennégy éves korában kezdett írni, és egészen nyolcvanegy éves koráig folytatott.¹¹

Jóllehet immár ötven éve a II. Vatikáni zsinattal kapcsolatban mindig XXIII. János nyitottságára hivatkoznak, ám ő maga nagyon tradicionális ember volt, és csak a zsinat megjelenésével figyelhető meg változás.¹² Roncalli egy jósággal teli pap. Kétségkívül személyiségének döntő megnyilvánulása ez volt, mely lehetővé tette számára, hogy mindenhol tartós barátságokat építsen, és ez különleges módon lett látható, amikor – mintegy három évtizeden át – a pápát képviselte, gyakran olyan területeken, amelyek elég messze voltak attól a katolikus világtól, amelyben született és tanult.¹³

Életének egész ívében ugyanaz az ifjú pap maradt, a gondolat és a cselekvés megbonthatatlan egységében, mely – jóllehet bizonyos határok között – visszatükröződött különböző szolgálati és hivatali beosztásaiban. Alapvetően egy „régimódi” pap volt, a keresztény kinyilatkoztatás földjébe gyökerezve, de ez sokszínűséget és lendületet adott szolgálatának.¹⁴

Krisztus barátságától lángoló pap szeretett volna lenni, és semmi mással nem akart foglalkozni, csak Isten Országával és akaratával. Erről beszélt egy alkalommal a római papságnak 1960. január 25-én: „A pap személye szent... A jó lelkület, a komoly tanulmányok, a szó és a modor ragyogó példája mintegy köpenyként veszik körül a pap emberségét. De ezeknek az erényeknek az alkalmazását az isteni titkokra és az apostolkodás cselekedeteire az oltár szolgálatából meríti. Ez a számára rendelt hely. Innen szól a hívekhez az elmélkedésben elsajátított szavakkal, és otthonosan kell mozognia az Úr templomában. A misekönyv és a breviárium szent szavainak először lelkének titokzatos mélyén kell visszhangoznia, mielőtt kiejti őket a szentély boltíve alatt”.¹⁵

XXIII. János kormányzó, vezető ember volt, de engedelmességből a Szentlélek irányítása alatt álló vezető. A világ János pápában egy pástort és atyát ismert meg. Azért

¹⁰ CAPOVILLA, L. F., *Angelo di Dio. Tra fedeltà e rinnovamento*, in *Il giorno dei Santi*, Il Messaggero (27 aprile 2014), XIX. Lásd még: FELDMANN, Chr., *Johannes XXIII. Der gültige Prophet*, Herder, Freiburg 2006.

¹¹ Vö. GIOVANNI XXIII, *Il giornale dell'anima e altri scritti di pietà* (szerk. Loris F. Capovilla), San Paolo, Cinisello Balsamo 2003¹⁴. Lásd még: GIOVANNI XXIII, *Le parole dell'anima* (szerk. Giuliano Vignini), Libreria Editrice Vaticana–Mondadori, Città del Vaticano–Milano 2013.

¹² McDERMOTT, J. M., *Vatican II and Ressourcement Theology*, in *Lateranum* 78 (2012/1), 69: „Fifty years ago the Second Vatican Council was summoned by Pope John XXIII. Although the pope's own theology and spirituality were very traditional, a distinct mutation in Catholic theology emerged from the council.”

¹³ Vö. FERENC pápa, *Beszéd XXIII. János halálának 50. évfordulóján*, vö. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130603_diocesi-bergamo.html.

¹⁴ CAPOVILLA, L. F., *Angelo di Dio. Tra fedeltà e rinnovamento*, XIX.

¹⁵ CAPOVILLA, L. F., *Angelo di Dio. Tra fedeltà e rinnovamento*, XIX. „A jó János pápa ne keltsen nosztalgiát, mely visszatekintést jelentene, inkább erősítse fel a tanúságtétel bátorságát, és nyissa meg az isteni Könyvet, hogy erőt merítsünk a hűséghez és a megújuláshoz, melyet vezető szópárként alkalmazott a II. Vatikáni Zsinatra.



XXIII. János pápa tiarával



A „jó” pápa

volt pásztor, mert atya volt. És hogy miként jutott el ide? Hogyan tudta megérinteni oly sok személy, gyakran nem keresztények szívét? Elég csak püspöki jelmondatára utalni: „*Oboedientia et pax* (engedelmesség és béke).”¹⁶ Ezeket a szavakat maga Roncalli magyarázza lelki naplójában a püspökké szentelése előtti éjszakáján, 1925. március 17-én: „ezek a szavak egy kissé az én történetem, az én életem”.¹⁷

5. RONCALLI PÁPA A BÉKE KÖZVETÍTŐJE

A XX. század valamennyi pápája, XV. Benedektől (1914–1922) kezdve egészen Szent II. János Pálig különös hangsúlyt helyezett a békére, nem utolsósorban azért, mert a két véres világháború országok, népek, földrészek, kultúrák és vallások szembenállását eredményezte. Az Egyesült Nemzetek Szervezeténél akkreditált szentszéki szóvivő napjainkban is szüntelenül emlékeztet az üléseken a béke megóvására és védelmére.¹⁸ Ám sokszor a nemzetközi szervezetek kezdeményezései hatástalanok maradnak, mégis ezen a szinten is a béke érdekében az egyháznak fel kell emelnie a szavát. Később VI. Pál pápa is a párbeszédben látta a népek közötti béke kialakításának a lehetőségét.¹⁹

XXIII. János pedig már a *Pacem in terris* kezdetű körlevelében (1963) a gyakorlat oldaláról közelítette meg a béke kérdését, melynek kulcsszavai az igazság, az igazságos-

¹⁶ FERENC pápa, *Beszéd XXIII. János halálának 50. évfordulóján*, vö. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130603_diocesi-bergamo.html.

¹⁷ Vö. GIOVANNI XXIII, *Il giornale dell'anima e altri scritti di pietà* (szerk. Loris Boris F. Capovilla), San Paolo, Ciniello Balsamo 2003⁴, 388: „queste parole sono un po' la mia storia, la mia vita”.

¹⁸ VI. Pál pápa 1965-ben tartott beszédet az ENSZ-ben a plenáris ülésen, melyben hangoztatta: „Nem szükséges hosszú magyarázat, hogy az önök intézményének legfőbb célját megnevezzük, elég csak emlékeztetni arra, hogy milliók vére kimondhatatlan és számtalan szenvedése értelmetlen mészárlások és elrémisztő rombolások szentesítik azt a szerződést, mely önöket egyesíti abban az esküben, melynek meg kell változtatnia a világ eljövendő történelmét. Soha többé ne legyen háború, soha többé ne legyen háború! A békének kell vezetnie a népek és az egész emberiség sorsát.” Vö. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations_fr.html. II. János Pál pápa két alkalommal, 1979-ben és 1995-ben tartott beszédet a New York-i ENSZ-székházban. XVI. Benedek pedig 2008. április 18-án intézett beszédet a nemzetközi szervezet alkalmazottaihoz.

¹⁹ SODANO, A., *Papst Paul VI.: Hirte und Lehrer im Dienst am Frieden*, in Osservatore Romano, *Wochenausgabe in deutscher Sprache*, Ostfildern: Schwabenverl., Bd. 27, 1997, 8–9.



Az életszentség egyik bizonyítéka:
a II. Vatikáni Zsinat összehívása



XXIII. János pápa beszéde a zsinat megnyitása
napjának estjén (1962. október 11.)

ság, a szeretet és a szabadság.²⁰ XXIII. János szerint különösen is figyelni kell a világ rendjére, mert a föld az Isten alkotása és a tudományos fejlődés lehetősége is Istentől származik: „A tudományok haladása és a technikai találmányok mindenekelőtt Isten végtelen nagyságát mutatják, aki mind a dolgok összességét, mind magát az embert teremtetete.”²¹ A kubai rakétaválság (1962. október) békés megoldásában játszott szerepe világszerte ismert volt, s ezért is írta később a béke őrzésének aggodalmával, hogy „a mi időnkben mind jobban meggyőződésévé válik az embereknek, hogy az ellentéteket, melyek esetleg az egyes népek közt keletkeznek, ne fegyverrel, hanem megegyezésekkel és tárgyalásokkal döntsék el.”²²

XXIII. János körlevelében határozottan rámutat arra, hogy az emberiség önmagát is elpusztíthatja egy esetleg háborúban: „Azt hisszük, ennek a meggyőződésnek a szülő-oka az, hogy a jelenlegi háborús eszközök borzalmas megsemmisítő hatással rendelkeznek, és félnék az emberek a bajoktól s a borzalmas romoktól, amelyeket e fegyverek okoznak. Ezért a mi korunkban, amely az atomerővel dicsekszik, távol áll az a meggyőződés, hogy a háború alkalmas a megsértett jogot jóvá tenni.”²³

A XXIII. János által elhintett gondolat a II. Vatikáni Zsinaton szökkent szárba, amikor az egyház világosan megfogalmazta, hogy a béke az emberi törekvések gyümölcseként Isten ajándéka: „A béke nem a háború pusztá hiánya, nem is szűkíthető le a szembenálló erők egyensúlyának állandósítására, nem is hatalmi intézkedésből fakad, hanem valóban és sajátosan »az igazságosság műve« (Iz 32,17). A rend gyümölcse, melyet isteni Alapítója (lehetőségként) az emberi társadalomnak ajándékozott, és a mind tökéletesebb igazságosságra szomjazó embereknek kell megvalósítaniuk. Mivel ugyanis az emberi nem közjává a maga módján elsődlegesen az örök törvény vezérli, de ennek konkrét követelményei az idők folyamán állandó változásnak vannak kitéve, a békét sohasem lehet egyszer s mindenkorra megszerezni, hanem folytonosan építeni kell. S mivel ezenfelül az emberi akarat ingatag és büntől sebzett, a béke őrzése az egyesektől a szenvedélyek fölötti uralmat, a közhatalomtól pedig éber őrködést kíván. Ez azonban nem ele-

²⁰ XXIII. JÁNOS, *Pacem in terris* (körlevél), in *Az egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 1993, 161–195.

²¹ XXIII. JÁNOS, *Pacem in terris* 2.

²² XXIII. JÁNOS, *Pacem in terris* 126.

²³ XXIII. JÁNOS, *Pacem in terris* 127.



XXIII. János pápa és Montini bíboros
a II. Vatikáni Zsinat első ülésén



XXIII. János pápa az emberek között

gendő. A békét a földön elérni csak akkor lehet, ha a személyek java biztonságban van és az emberek bizalommal és önként megosztják egymás között lelki és szellemi kincseiket. A szilárd akarat más emberek és népek, s azok méltóságának elismerésére és a testvériség gyakorlására, a béke építéséhez feltétlenül szükséges. Így a béke a szeretetnek is gyümölcse, mely meghaladja azt a határt, ameddig az igazságosság el tud menni.”²⁴

XXIII. János halála ötvenedik évfordulóján Ferenc pápa a béke megteremtésének és megőrzésének szándékát hangsúlyozta a „jó pápa” életét összegezve. „A békéről akarok szólni, mert ez volt az elsődleges, legtermészetesebb vonás, amit az emberek felfedeztek János pápában: Angelo Roncalli olyan ember volt, aki képes volt közvetíteni a békét; egy természetes derűs, szívélyes békét, egy olyan békét, amely pápává választásával az egész világ előtt megnyilvánult és a jóság nevét vette fel”.²⁵

6. TANULÉKONYSÁGA A SZENTLÉLEKBEN: XXIII. JÁNOS IGAZI ERÉNYE

XXIII. János tanulékonyan hallgatta az Isten szavát. A zsinat meghirdetése is – vallomása szerint – számára a Szentlélektől jött Olyan ember volt, aki hagyta, hogy az Úr vezesse – így jellemezte Ferenc pápa,²⁶ aki a szentté avatási szentmisében ismét hangsúlyozta, hogy XXIII. János pápa a II. Vatikáni Zsinat összehívásakor páratlan tanulékonyaságot mutatott a Szentlélek sugallatai iránt, engedte magát általa vezetni és igazi pástora lett az Egyháznak, egy vezetett vezető, a Szentlélek által irányított vezető. Ez volt az egyháznak tett nagy szolgálata, – „ezért magam is szívesen gondolok rá, mint a Szentlélekre való odafigyelés pápájára”.²⁷

Az Isten akaratának való mindennapos átadottság által egy olyan megtisztulást élt meg, melynek segítségével teljesen elszakadt önmagától, hogy egyedül Krisztushoz ra-

²⁴ *Gaudium et spes*, 78.

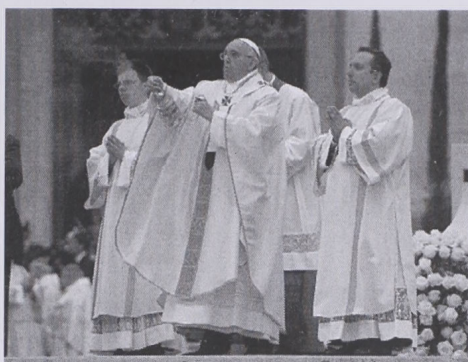
²⁵ Vö. FERENC pápa, *Beszéd XXIII. János halálának 50. évfordulóján*, vö. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130603_diocesi-bergamo.html.

²⁶ Vö. BRUNELLI, G., *La canonizzazione congiunta*, in *Il Regno Attualità* (15 Aprile 2014), 217. Vö. *Supremo Dei nutu*, 5 giugno 1960, *Acta et documenta*, Series I, vol. I, 93.

²⁷ Vö. FERENC pápa, *Omelia nella solenne celebrazione*, in *Il Regno–Documenti*, (1 maggio 2014.), 258.



XXIII. János pápa ravatala
(1963. június 3.)



Ferenc pápa szentté avatja XXIII. János pápát
(2014. április 27.)

gaszkodjon. Itt tárul fel előttünk az az életszentség, melyet az Egyház később hivatalosan is elismert.²⁸

Ez a Szentlélekre való irányultságot finomítja Bernard Sesboué (1929–) jezsuita professzor, aki 1967-től a *Groupe des Dombes* ökumenikus csoport tagja, és 1984 óta a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács konzultora. Úgy látja, hogy a zsinat összehívásának eredeténél XXIII. János pápa személyes „ökumenikus megtérése” található.²⁹ „*Nostra res agitur*”, („Ez ránk is vonatkozik”), – mondta a holland református W. A. Visser't Hooft (1900–1985) az Egyházak Világtanácsának főtitkára, amikor XXIII. János bejelentette a zsinat összehívását.³⁰ A zsinat később az ökumenizmusról szóló határozatában megállapította, hogy a keresztény egységtörekvés „a Szentlélek kegyelmének ihletése nyomán” bontakozott ki.³¹

A nem keresztények is tisztelettel adóztak XXIII. János nyitottsága és törekvései előtt és valamit megéreztek nála a mindenhol tevékenyen működő Szentlélekre való odafigyelésből. 1965-ben Hannah Arendt (1906–1975) német–amerikai politológus az *Egy lélek naplója* angol fordítása megjelenésekor XXIII. János pápaságával kapcsolatban egy kérdést tett fel, amelyet a *New York Review of Books* kijelentő módban alakított át: „egy keresztény Péter trónján”, és közreadta Arendt XXIII. Jánosról írt jellemzését.³²

A Szentlélekre való figyelés, a sugallatai befogadására való készség és tanulékonyság említésével Ferenc pápa 2013. július 5-én írta alá Roncalli pápa kanonizációja dekrétumát és szeptember 30-án bejelentette a szenté avatás időpontját. 2014. április 27-én pedig közel egymillió hívő jelenlétében kimondta, hogy akit eddig Boldogként tiszteltünk, azt ezentúl Szent XXIII. János pápaként tisztelhetünk.³³

²⁸ Vö. FERENC pápa, *Beszéd XXIII. János halálának 50. évfordulóján*, vö. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130603_diocesi-bergamo.html.

²⁹ SESBOUÉ, B., *Pour une théologie oecuménique*, Cogitatio fidei 160, Cerf, Paris 1990, 31.

³⁰ SIEGWALT, G., *Vatican II et l'enjeu de la catholicité*, in *Irénikon* (2012/1), 5.

³¹ *Unitatis redintegratio* 1.

³² ARENDT, H., *Men in Dark Times*, Harcourt, New York 1968, 57–69. Arendt többek között – Karl Jaspers, Walter Benjamin, Bertolt Brecht mellett – XXIII. Jánosról is egy figyelemreméltó jellemrajzot adott. Lásd még. ARENDT, H., *Il papa cristiano. Umanità e fede in Giovanni XXIII* (szerk. Paolo Costa), EDB, Bologna 2014.

³³ *Canonizzazione programmatica*, in *L'Osservatore Romano* (lunedì–martedì 28–29 aprile 2014), 1.

Beszéd „a holdfénynél”

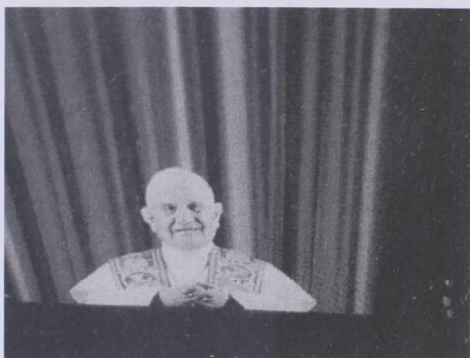
(A II. Vatikáni Zsinat Megnyitása Estéjén)*

Fiacskáim, hallom a hangotokat. Az enyém csak egyetlen hang, ám magába foglalja a teljes világ hangját; itt jelen van az egész világ. Azt mondhatnánk, hogy még a Hold is sietett ezen az estén – nézzétek csak, ott fönt! –, hogy megnézze ezt a látványosságot. Lezárjuk a béke, a béke egy nagy napját: „Dicsőség Istennek, és békesség a jóakarátú embereknek”. Ismételjük el gyakran ezt a jókívánságot, és amikor azt mondhatjuk, hogy az Úr békéjének a sugara, édessége valóban egyesít és magával ragad minket, mondjuk: „Íme egy példája annak, hogy milyennek kellene lennie az életnek, mindig, minden korban, az életnek, amely mindörökké vár bennünket”. Mondjátok csak: ha megkérdezném, megkérdezhetném valakitől: „Ti honnan jöttök?”, Róma fiai, akik különösen is jelen vannak itt [ezt válaszolnák]: „Mi vagyunk a ti legközelebbi fiacskáitok, ti vagytok Róma püspöke”. De ti, Róma fiacskáim, ti úgy érzitek, hogy valóban Rómát, a *caput mundi* [a világ fejét] képviselitek, aminek az isteni Gondviselés rendelte ezt a várost: az igazság és a keresztény béke elterjesztése által. Ezekben a szavakban ott a válasz a ti ajándékokokra. Az én személyem nem számít semmit, egy testvér szól most hozzátok, aki a mi Urunk akaratóból lett atya, ám mindez együtt [számít]: atyaság és testvérség és Isten kegyelme, minden, minden!

Továbbra is szeressük tehát egymást, szeressük úgy egymást, szeressük úgy egymást, tekintsünk úgy egymásra a találkozásban, hogy megragadjuk azt, ami egyesít bennünket, s félretegyük mindazt – ha van is ilyen –, ami egy kis nehézséget okozhatna nekünk. Semmi: fratres sumus [testvérek vagyunk]! A fény, amely fölöttünk ragyog, amely a szívünkben van, amely a lelkiismeretünkben van, Krisztus fénye, amely kegyelme révén valóban uralkodni akar minden lélekben. Ma reggel olyan látványosságra került sor, amelyet még a négyszáz évnyi történelemmel bíró Szent Péter-bazilika sem szemlélhetett soha. Olyan korszakban élünk tehát, amelyben érzékenyek vagyunk a Magasból érkező hangra: és hűségesek akarunk lenni s ahhoz az útmutatáshoz akarunk igazodni, amelyet az áldott Krisztus adott nekünk.

Befejezem, áldást adva nektek. Szívesen hívom magam mellé segítségül a Szent és áldott Madonnát, akinek nagy misztériumáról emlékezünk meg ma [a liturgikus naptár reformja előtt október 11-én ünnepelte az egyház Szűz Mária istenanyaságát – ford.]. Hallottam, hogy közületek valaki Efezusra emlékeztetett s a mécsesekre, amelyeket az

* AGASSO, D., *Papa Giovanni. Con la versione originale del „Discorso alla luna”, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 153–157.* (Ebből a beszédből általában csak részleteket idéznek, ez a teljes szövege a pápa által elmondottaknak.)



Beszéd „a holdfénynél”
(1962. október 11.)

az estének a benyomása felé. Mindig legyenek olyanok az érzéseink, mint ahogyan most megtapasztaljuk azokat az Ég és a föld színe előtt: hit, remény, szeretet, Isten szeretete, a testvérek szeretete; és aztán, mind együtt, segítséget nyerve az Úr szent békéjében, a jócselekedetekhez!

Hazatérve ott találjátok majd a gyermekeket; simogassátok meg a gyermekeiteket és mondjátok: „Ez a pápa simogatása”. Találtok majd könnyeket is, amelyeket fel kell szárítani. Tegyetek valamit, mondjatok egy jó szót. A pápa velünk van különösen a szomorúság és keserűség óráiban. És azután, mind együtt lelkesedjünk énekelve, lélegezve, sírva, ám mindig, mindig bizalommal telve Krisztus iránt, aki segít nekünk és meghallgat minket, hogy folytassuk és újrakezdjük az utunkat.

Így tehát imádsággal várjátok az áldást, amit adok nektek, s a jó éjszakát is, amit kívánok nektek. Azonban nem csak az imát kezdjük meg... Ma megkezdünk egy évet, egy évet – ki tudja? –, reméljük a legjobbakat: megkezdődik a zsinat, és nem tudjuk, mikor ér majd véget. Akár karácsony előtt is befejeződhet... Ám lehet, hogy nem tudunk majd mindent elmondani, nem tudunk majd mindenben egyetértésre jutni. Szükség lesz egy új találkozásra. Ám ha a találkozás mindig így megörvendezteti a lelkeinket, a család-jainkat, Rómát és a világot, az egész világot, jöjjenek hát ezek a napok is, áldással várjuk őket. Válaszoljatok tehát a szavaimra, az áldásaimra! [Áldás]

Az egyház kormányzását mindenekelőtt a pápa gyakorolja, ám nem mindent ő csinál: megvannak a munkatársai, a testvérei, mindannyian elkötelezve azért, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus tervét győzelemre vigyék. Íme, a képviselők: – Íme, gyertek! Gyertek! – az államtitkár [Amleto Giovanni Cicognani], aki mindenki mást képvisel, ez az államtitkár, bíboros, nem itt a környéken született, ismeri egész Amerikát [Cicognani bíboros 25 évig volt apostoli delegátus az USA-ban – ford.], az egész életét így élte le, látogatva a különböző földrészeket. És a többiek, akik együttműködnek vele, többé-kevésbé odafordították fülüket, hogy meghallják, melyek a keresztény nép szándékai, vágyai. Velük s az ő jelenlétükben, jöjjön most egy másik áldás. De aztán engedlek hazamenni titeket, mert eljár az este felettünk, s még a jó éjszakát is meg kell szentelni. [Áldás]

Fordította: Török Csaba

Eszménykép és valóság

A CSALÁDPASZTORÁCIÓ KIHÍVÁSAI
A RENDKÍVÜLI SZINÓDUS KÉRDÉSEI ALAPJÁN,
EGYHÁZJOGI ÉS PASZTORÁLIS MEGKÖZELÍTÉSBEN

1. A RENDKÍVÜLI SZINÓDUS JOGI ÉS PASZTORÁLIS MEGÍTÉLÉSE

Ferenc pápa meghirdette a püspöki szinódus III. rendkívüli közgyűlését, *A családpasztoráció kihívásai az evangelizáció összefüggésében* címmel.¹ A szinódust a Vatikánban 2014. október 5–19. között tartják. A szentatya szándéka, hogy a világ különböző részeit képviselő püspökök részvételével mélyítse el a családdal kapcsolatos kérdéseket vagy a család fogalmát (vö. 342k).

Ha a püspöki szinódus jogi jellegét vizsgáljuk,² akkor először is azt kell látnunk, hogy a pápa legfőbb pásztori szolgálatát a püspökökkel és az egész egyházzal egységben végzi. Viszont az ő joga eldönteni azt, hogy ezt a tisztségét személyesen vagy testületileg gyakorolja (vö. 333.2§). A pápát különböző szervek segítik a feladatában, pl. püspöki szinódus, bíborosi testület, római kúria stb. A püspöki szinódust háromféleképpen lehet összehívni (345k és 346k 2§): a szinódus összeülhet teljes ülésre, amelyen az egész egyház javával közvetlenül kapcsolatos ügyeket tárgyalnak, az ilyen ülés rendes vagy rendkívüli, összeülhet részleges ülésre is, amelyen egyetlen vagy több meghatározott vidéket közvetlenül érintő ügyről van szó.³ Jelen esetben a szóban forgó püspöki szinódus kötelező döntéseket nem hozhat, illetékessége a pápának való tanácsadásra korlátozódik. Tehát a szinódus nem a püspökök testületének hatalmát gyakorolja, hanem tanácsaival segíti a pápát döntéseinek meghozatalában. A szinódus javaslatai alapján szoktak megszületni a pápa által kiadott enciklikák vagy apostoli buzdítások.⁴

A 2014 októberében tartandó püspöki szinódus III. rendkívüli közgyűlése azért érdekes, mert pasztorális szempontból egyértelmű a szentatya azon szándéka, hogy a családdal kapcsolatos égető kérdésekre konkrét választ akar adni. Rendkívüli szinódust 1969-ben tartottak, amely a püspöki konferenciák és a püspöki kollegialitás témájáról szolt,

¹ Vö. <http://hu.radiovaticana.va/news/2013/10/08/>

² Vö. Gerosa, L., *Das Recht der Kirche*, in AMATECA Lehrbücher zur katholischen Theologie XII, Bonifatius, Padernborn 1995, 346–347.

³ Vö. FÜRST, G. C., *Die Bischofssynode*, in *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, (Hrsg. List, J. – Müller, H., – Schmitz, H.), Regensburg 1983, 273–277.

⁴ Lásd. *Familiaris Consortio* apostoli buzdítás az egész Katolikus Egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a keresztény család feladatairól a mai világban 1981. november 22., *Christifideles Laici* apostoli buzdítás a világi hívőeknek az Egyházban és a világban betöltött hivatásáról és küldetéséről. 1988. december 30., in *II. JánosPál megnyilatkozásai, Pápai Dokumentumok 1978–2005 I.kötet*, SZIT, Budapest 2005, 187–256, 641–718.

1985-ben pedig azt vizsgálták meg, miként sikerült átültetni a gyakorlatba a II. vatikáni zsinat tanítását.

A téma fontosságát is jelzi, hogy 2014 február 21-én a szentatya külön összehívta a bíborosokat is, akik nem csupán egyénileg, de testületileg is hivatottak a pápát tanácsaikkal segíteni, amikor nagyobb jelentőségű kérdések megvitatására összehívják őket. (vö. 349.k.).

Ami számunkra büszkeség a szinódust illetően, az az, hogy Ferenc pápa Erdő Péter bíborost nevezte ki a szinódus munkáját előkészítő fő relátorrá. Az ő feladata, hogy a beérkező előkészítő anyagokból összeállítson egy okmányt, amelynek az ismertetésével kezdődnek a szinódus megbeszélései. Ez alapként szolgál majd a szinódusi hozzászólásokhoz.⁵

A szinódus nemcsak összehívását tekintve rendkívüli, de az előkészítésének folyamatát illetően is, hiszen a szentatya a keresztény nép megkérdezésével (*vox populi*) szeretne tájékozódni.⁶ Eddig csak az íróasztalnál készítették elő a vitatémákat, most pedig a világ minden egyházmegyéjébe szétküldték a kérdéseket, azok válaszait összesítik, majd tavasszal a munkaokmányt a püspöki konferenciák véleményezhetik. Ezek után tárgyal majd a szinódus arról az anyagról, amely a valóságot tükrözi.

A püspökökre van bízva, hogy a témával kapcsolatban minél szélesebb körben tájékozódjanak. Van, ahol plébániai szinten is megtárgyalják a kérdésköröket, van olyan is, ahol csak a papi szenátus véleménye alapján összegzik a válaszokat. Jogi és psztorális szempontból tehát megállapítható, hogy a szentatya a pásztori szolgálatát nem csupán a püspökök segítségével akarja gyakorolni, hanem a hívek véleményének közvetlen kikérésével is. Ez mindenképp óriási változás az előző gyakorlatokhoz képest.

2. A KÉRDŐÍV TEMATIKÁJA, VALAMINT KÖZPONTI KÉRDÉSE

A kérdőív kilenc témakörben 39 kérdésre keresi a választ. Az első három téma inkább elméleti jellegű. Arra vonatkozik, hogy híveink ismerik-e azt a tanítást, amelyet az egyház a természetjog, a Szentírás, valamint a tanítóhivatali megnyilatkozások által megfogalmazott a családról, valamint hogy a katekézisben, lelkiségekben és az imaformákban mennyire jelenik meg ez az értékszemlélet. A többi témakör egész konkrét, gyakorlati kérdéseket feszeget, amelyek a házassági együttélésre, újráházasodottak szentségi életére, a homoszexuálisokra, a gyermekek nemzésére, katolikus nevelésére, valamint a családokra visszaható hitbéli krízisekre vonatkoznak.

A kérdésekből kitűnik, hogy az egyház elméleti tanítása (eszményképe a házasságról és a családról) nem képeződik le a gyakorlatban, és a hívek gyakorlati életvezetése nagyrészt szembemegy az „elmélettel”. Vajon hol a baj? Túl magasra tettük a mércét, vagy az a világ, amelyben a katolikus családok élnek, olyannyira eltorzult, hogy lehetetlenség benne megélni a krisztusi eszményt? Vajon a krisztusi meghívás a boldog családi életre csak egy kis csoportnak, egy kiválasztott elitnek szól csupán, akik egyébként, evangéliumi képpel élve – a sok elfoglaltságuk miatt – nem nagyon érnek rá a menyegzős lakomára? Vagy ez a meghívás valóban mindenkinek szól, olyanoknak is, akik a tereken (perifériák) tartózkodnak, lelki értelemben koldusok, sánták, bénák, vakok? Nem úgy tűnik mintha az egyház tanításával, parancsaival a menyegzős lakomára – ahol „meg

⁵ Vö. <http://www.magyarurir.hu/hirek/erdo-peter-biboros-puspoki-szinodus-iii-rendkivuli-kozgyulesenek-forelatora>.

⁶ Vö. <http://www.magyarurir.hu/hirek/ferenc-papa-levele-csaladokhoz/?q=csal%C3%A1dok>.

mindig van hely” – „bekényszerítené” az embereket, hanem inkább arra készíti őket, hogy mind nagyobb távolságot vegyenek Krisztus asztalától (vö. Lk 14,15–24).

Úgy vélem, a házasságot és a családot bemutató eszménykép és a valóság közötti feszültséget csak a krisztusi lelkület tudja kibékíteni egymással úgy, ahogyan azt a Mestertől többször is láttuk a „nehéz eseteket” illetően. E két dimenziót nem szabad egymástól elválasztva, egymást kizáró módon szemlélni, hanem csakis együtt, mintegy kegyelmi növekedésként.

3. A HÁZASSÁGI BELEEGYEZÉS FEJLŐDÉSÉNEK TÖRTÉNETE

Amikor egyházi házassájiogról beszélünk, akkor látnunk kell azt a hosszú folyamatot, fejlődést, ahogyan az egyház kezébe vette és formálta a keresztény felek párkapcsolatának lényegét.

A házások közötti szövetség óriási fejlődésen ment keresztül, míg a nőrablástól (ős-társadalmak) a nővételen keresztül (vőlegény-vevő legény; ara-áru) eljutott a személyek szabad és önkéntes beleegyezésig (szövetség,⁷ szerződés⁸).

Az ószövetségi Szentírás nagyon realiztikusan ábrázolja a házasság valóságát. Itt is egy óriási fejlődésnek lehetünk a tanúi, hiszen a babiloni fogság után keletkezett *Teremtés könyve* világosan bemutatja a házasság evangéliumát. Ez az eszménykép. Viszont nem hallgatja el az ősatyák poligámiáját, a házastárs tetszés szerinti elbocsátását, a szexuális zűrzavart (pl. Dávid király családjában vagy Salamon király kicsapongó természetét népes háremével kapcsolatban). Ugyanakkor ismeri mélységében az emberi lélektant, amikor beszámol Izsák és Rebeka találkozásáról (Ter, 24,1–67) vagy Jákob és Ráchel szerelméről (Ter 29,15–30). Teológiai összefoglalót ad a házasság eszményéről, amikor leírja, hogy Isten Ádám bordájából „hozzaálló segítőtársat” formál. Odavezeti az asszonyt Ádámhoz, és dialógust szít a két ember között. Ekkor ismeri fel az első ember társát: „Ez már csont az én csontomból.” Az Ószövetségben az ember teremtésének története nem más, mint a házasság „evangéliuma”. Az *Énekek éneke* olyan szerelmi eposz, amely az Isten nevének kifejezett kimondása nélkül is Istenről beszél.

Láthatjuk tehát, hogy az Ószövetség lapjain a házasság mint eszménykép van megfestve, viszont világos az is, hogy a nép – az eredeti bűn miatt – még nem képes a párkapcsolatokat illetően a tiszta önátadásra. Ezért tűnnek kaotikusnak a házassági előírások, illetve ezért találkozunk annyi engedelménnyel a mózesi törvényekben.

Az Újszövetség örömhíre pedig nem más, mint Jézus. Ő, aki nem házasodott meg, óriási jelentőséget tulajdonít a házasságnak: „Amit tehát Isten egybekötött, azt ember szét ne válassza” (Mt 19,6), valamint Istentől származik, annak kihirdetése, hogy a két házastárs „egy testté lesz” (Mt 19,5). Jézus a bűnt kérdésében vőlegényként tűnik fel: „Vajon gyászolhat-e a násznép, amíg velük van a vőlegény?” (Mt 9,15) Vagy a kánai menyegzőn, amikor vizet borrá változtatja (Jn 2,1–12). Ha megnézzük Krisztus és az egyház titokzatos hitvesi kapcsolatát, akkor világossá válik számunkra a Biblia optimista látás-

⁷ KRÄMER, P., *Kirchenrecht I, Wort-Sakrament-Charisma*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, 102.

⁸ A CIC (1983) kifejezetten különbözik a CIC (1917)-től, amely csak szerződésnek határozta meg a házasságot. A régi kódex csupán biológiai-jogi szempontot juttatta érvényre a házasság meghatározásakor. A CIC (1983) pedig a II. Vatikáni Zsinat házasságképét (GS 47–52), azaz ennek a személyes és vallásos értelmezését tartja szem előtt. Vö. LÜDICKE, N., *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes”*, in *Kanonistischer Auswertung*, Würzburg 1989, 690–821.

módja és meggyőződése: az isteni és az emberi szeretet mélyreható megfelelése, valamint kölcsönössége.

Az sem véletlen, hogy a házasság intézménye a kinyilatkoztatás elején (*Teremtés könyve*) és a legvégén is megjelenik (Jel 21,2; 22,17). Ez a keret azt mutatja, hogy ha meg akarjuk érteni azt a tartalmat, amely a kezdet és a vég között van, akkor bizonyossá válik az, hogy Isten a legtökéletesebben a házasság élményén keresztül tudja felfedni önmagát. Egyébként pedig erről tanúságot tesznek a keresztény misztikusok is (Avilai Szent Teréz, Keresztelő Szent János).⁹

Márpedig ha a kinyilatkoztatást nem érthetjük meg a házasság nélkül, akkor ennek a teológiai megállapításnak az a pasztorális következménye, hogy a felületes házassági közreműködésünk sem fogja megértetni a kinyilatkoztatás jelentőségét a felekkel. Azt gondolom, hogy innét támad az a kommunikációs probléma, amely miatt sokszor elkeseredünk.

A keresztény közösség növekedésével egyre erőteljesebb az illetékes egyházi hatóság beavatkozása a közösség életét meghatározó szabályok megalkotásába.¹⁰ Ez a beavatkozás kezdetben inkább lelkipásztori jellegű. Olyan erkölcsi és liturgikus előírásokról van itt szó, mint például keresztények házassága pogányokkal, vagy hogy a beleegyezés kinyilvánítását bizonyos imádságok és egyházi áldás kísérfje, akár mise keretében is. Mint látjuk, ezek a formák még távol állnak a szoros értelembbe vett egyházi „házasságjogtól”.

A korai egyház keresztény írói inkább apologetikus jelleggel fogalmazták meg az egyház házasságra vonatkozó felfogását. Ezek a munkák nem teológiai, és nem is jogi összefoglalások, csupán a házasság keresztény felfogását akarták védeni a hitetlen rágal-mazókkal szemben.

Az egyházatyáknál (Órigenész, Tertullianus, Jeromos, Ciprián, Ambrus) már felfedezhető a házasság teológiai megközelítése. Természetesen itt is áll az apologetikus jelleg, hiszen a gnosztikusok és az eretnekek támadása nem kis problémát jelent az egyház tanításának védelmében. Talán Szent Ágoston az, aki a legtöbbet és a legkimerítőbben tárgyalja a keresztény házasságot. A püspökök helyi zsinatokat tartva elkezdik a helyi törvénykezést a házasság intézményét illetően.

Sok lépcső vezet addig, míg az egyház valóban és kizárólagosan – magánál a jognál fogva – illetékességet vindikál magának a keresztények közötti házasságokban. Meg kell várni a birodalom bukását, a világi hatalom összeomlását, hogy saját jogát megfelelőképpen érvényesíteni tudja.

A második évezred elején már egyértelműen elmondható az, hogy a házasságjog már egyházi házasságjog.¹¹ Az egyház törvényekbe foglalja a házasság szinte minden tulajdonságát.¹² A törvényes házasság megfelel az egyházi házasságnak, amely ha két meg-

⁹ OLASZ KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA, *Jövönk a család (1) A jegyesség*, Új Ember, Budapest 2005, 123–124.

¹⁰ Vö. ERDŐ, P., *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben*, 97. Az egyház igényt tartott a hívők egész életének, gondolkodásának egymás közötti viszonyának szabályozására. Ezt a törekvést tükrözik már az újszövetségi levelekben található házi szabályok (Ef 5,22–6,9; Kol 3,18–4,1; 1Tim 2,8–15; 1Pét 2,13–3,12).

¹¹ Keleten, a kánonjogi törvények egyre inkább összekeverednek a civil törvényekkel és részét képezik a *Corpus Iuris*nak.

¹² Érdekes, hogy a XII. század közepén, Gratianus dekrétumában nem találunk egyértelmű hivatkozást arra nézve, hogy a házasság *contractus* (szerződés) lenne. A házasság más elnevezései azonban gyakoriak, pl. *foedus nuptiale; matrimonii; pactio coniugalis; pactum coniugale*. A házasság szerződésként való meghatározását a középkor első római jog magyarázóinál kell keresnünk. 1164/1169-es évekre tehető, hogy a szerződés szó kifejezetten helyet kap a kánonjogászok szótárában a házasság meghatározásával kapcsolatban. Vö. GAUDEMET, J., *Le mariage, un contrat?*, 167–170.

keresztelt között jön létre, természeténél fogva szentségi rangra emelkedik. Nincs többé „torzulás”, s a világi hatalom feladata csupán a házasság vagyoni ügyeinek intézésében merül ki. Az egyház ilyen jellegű monopóliumhelyzete abban a mértékben erősödik, amilyen mértékben a civil hatalom befolyása nő. A világi hatalomnak csupán kiegészítő szerepe van olyan esetekre nézve, amelyeket az egyházi szisztéma „homályban” hagyott. Ami az egyik legjelentősebb probléma, az a titkos házasságkötés problémája. 1563-ig kellett várni (Trienti Zsinat 1545–1563, *Tametsi* határozata), amíg az egyház a házasságkötésnek egy precíz, pontosan meghatározott formáját kidolgozta. Ez volt az a forma, amely a megkeresztelt házasságát tekintve kötelező jelleggel bírt, s így sikerült orvosolni a titkos házasságkötésekből származó problémákat.¹³

A II. Vatikáni Zsinat egy utolsó lépést jelentett a házasság teológiai és psztorális jelentőségének felismerésében. Egy sor problematikus kérdésre keresett választ. Leginkább az önértelmezésben tett óriási lépéseket. A *societas perfecta* (tökéletes társaság) egyházképétől ismét visszatért a közösségi egyház (*communio ecclesia*) képéhez. Így a házasság már nem csupán szerződés, hanem Isten és az egyház közötti szövetség is. Így a házasság teológiája is teljesen megváltozott. A házastársak személyes kapcsolata, az elhivatottságuk, Krisztusban megélt szeretetük, missziójuk sokkal nagyobb hangsúlyt kap.¹⁴

A házasság jogi megközelítése¹⁵ arra ad választ, hogy bár a szövetség mint eszménykép szépen kifejezi a házasság egyik dimenzióját, azért szükség van arra, hogy a felek közötti elhatározást (szerződés) – mivel az eredeti bűn miatt értelmünk elhomályosodott, és akaratumk meggyengült – a jog eszközeivel megvédjük a Sátán támadásaitól. Ide tartoznak a tilalmak, az akadályok és az egyéb előírások, amelyek arra hivatottak, hogy megvédjék a katolikus fél hitét vagy beleegyezésének szabadságát, illetve a szentség méltóságát. A szerelem szentsége helyett a szentségi szeretet fontosságát emeltük ki. Azt mondtuk, hogy ezen szabályok érvényesítését a törvényhozó szándékának megfelelően kell alkalmaznunk. Pásztorális szempontból ennek a szándéknak nem felel meg a túlzott szigor, illetve a túlzott engedékenység sem.¹⁶

4. A CSALÁDI ÉLETKÖZÖSSÉG FEJLŐDÉSÉNEK TÖRTÉNETE

Az iparosodás előtt a legtöbb család egyben termelési egység is volt, amely földműveléssel vagy valamilyen kézműves tevékenységgel foglalkozott. A házastárs kiválasztásánál a fő szempont többnyire nem a szerelem vagy a vonzalom volt, hanem a családi gazdaság fenntartása. A családnak három típusát különböztetjük meg:

- a) *Nyitott ágazati család*: mélyen beleágyazódott a közösségi kapcsolatokba, beleértve a rokoni viszonyokat is. A család nyitva volt a külső támogatás, tanácsadás, ellenőrzés és beavatkozás előtt, és családi intimszféra nem létezett. Érzelmszegény, tekintélyelvű intézmény volt.

¹³ SCHOUPPE, J. P., *Le droit canonique, introduction générale et droit matrimonial*, E. Story-Scientia, Bruxelles 1991, 116.

¹⁴ Vö. OLASZ KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA, *Jövönk a család (1). A jegyesség*, 157.

¹⁵ Vö. NAVARRETE, U., *Matrimonio contratto e sacramento*, in *Monitor Ecclesiasticus* 118 (1993), 91–112.

¹⁶ Vö. MUNEZ, L., *La dimension pastorale du droit matrimonial*, in *Revue de Droit Canonique* 36 (1986), 192–213.

- b) *A korlátozott patriarchális családmodell* a XVI. századtól a XVIII. századig tartott. Jellemzői: a család zártabb egységgé vált, egyre fontosabb lett a szülői és a házas-társi szeretet, bár ezzel együtt az apa tekintélyelvű hatalma is megnövekedett. Ezt a modellt fokozatosan felváltott a
- c) *zárt, otthonközpontú nukleáris család*, amely csoport tagjait szoros érzelmi szálak fűzik össze, és amelyet az erős családi intimitás és a gyermeknevelés előtérbe kerülése jellemez. Ez a családtípus marad fenn a XXI. században is, amelyet nagyon meghatároz az érzelmi individualizmus. Így a család az érzelmi kiteljesedés privát világa, amelyben a férfi és nő közötti érzelmi és szexuális intimitás a legfontosabb.

Bár egyfajta fejlődést láthatunk a családmodellről, hiszen a családtagok érzelmi és intim egyttléte egyre szorosabb és személyesebb, mégis elég sok negatív jelenség párosult ehhez a modellhez. Ezek közül csak a legismertebbeket említjük:

- a házasságkötések visszaesése (próbaházasságok-élettársi kapcsolatok),
- válások (minden második házasság válással végződik),
- a gyermekvállalási kedv visszaesése,
- a házasságon kívüli született gyermekek aránya nő (szocializáció nehézségei),
- a homoszexuális és a szingli életforma elterjedése.

Ezenkívül látjuk a lelkipásztorra nehezedő különös gondot igénylő családtípusok¹⁷ sokaságát is:

- vegyes házasságok,
- gyermektelen házasságok,
- korai házasságok,
- tanulók házassága,
- csonka családok,
- a magányosok (fiatalok, idősök),
- elváltak és újránházasodottak,
- terméketlen családok,
- ahol beteg és sérült családtagok is vannak,
- vándorló családok,
- az özvegyiség állapota.

A család változásának és széthullásának világosan kitapintható nyomainak is látszanak:¹⁸

- a) *A család funkciói megváltoztak*: nincs többé termelés a családban (gyárak, üzemek, cégek vették át a termelést), fogyasztás sincs, hiszen már a kész terméket vesszük meg, és esszük meg a McDonald's-ban vagy a menzán, a gyermek nemzéséhez sem kell már apa, mesterséges megtermékenyítéssel is lehet nemzeni. Elég egy sejtbank, ahol a „lefagyasztott áru” várja a sorsát. Úgy tűnik, hogy a gyermekek nevelése sem feladata többé a szülőnek, hiszen azt felváltotta az óvoda, az iskola, a kollégium. Végül a felnőttek pszichés védelmét megoldottuk a szociális ottho-

¹⁷ Vö. TOMKA, F., *Lelekipásztori teológia és az új evangelizáció*, SZIT, Budapest 2008, 261–267.

¹⁸ Vö. uo. 232–235.

okkal: nincs bajunk velük, nem kell senkit sem ápolni – munka mellett egyébként nem is lehet –, gondozni. Oldja meg a társadalom másik intézménye!

- b) *A házasság és a család válságának másik oka az erkölcsi tudat és érzék nagymértékű megfogyatkozása. A haszonelvűség képtelen elviselni a visszavonhatatlan önáradást, a hűséget, az áldozatkészséget. A földi jólétet, az élvezeteket, az önzést veszi mértékül.*
- c) *A család válságának harmadik oka a téves társadalmi felfogás, elsősorban az individualisztikus társadalomszemlélet. Ez nem más, mint az én szerepének a túlhangsúlyozása. Ennek lesz az a következménye, hogy a házasság csupán két ember magánügye, melybe senkinek sincs beleszólása. Se Istennek, sem embernek... Mindezek ellenére megállapíthatjuk azt, hogy a családmodell – összességét nézve – a történelem során sokat változott, s bár a valóságban sok sebtől vérzik ez az intézmény, az eszménykép eléri az egyre magasabb célt.*

5. MEGOLDÁSI KÍSÉRLETEK

A keresztény nép közvetlen megkérdésével a szentatya és a színódusi atyák arra fognak választ adni, hogy az eszményképet miként lehet közelebb hozni a valósághoz. Eddig fordítva gondolkodtunk: a valóságot miként lehet egyre inkább az eszményhez felemelni. Azt láttuk, hogy a két dimenzió között egyre inkább szétnyílt az olló, és a valóság már reménytelenül kiáltott az ideál után, mert elfeledkeztünk az emberről. Arról a bűnös emberről, akit Jézus a saját vérével váltott meg! Akit fel akar emelni, nem elítélni, hanem megmenteni akar! A feltett kérdésekre számunkra is elgondolkodtató válaszok születtek:

1. *Az egyház több ezer éves biztos tanítását (elmélet) miként lehetne aprópénzre váltani, és jobban a gyakorlatba átültetni? (Ortodoxia – ortopraxis)* Tanúságtéves: nem moralizálni, a szabadság törvényét élni, az egyház hitét – az egyszerű hívő számára is –, érthetőbb formában megfogalmazni, az adminisztratív egyházképpel leszámolni,¹⁹ a materiális egyház helyett közösségi egyházat építeni.

2. *A család természetes alapjait (férfi–nő) miként lehetne újra visszaállítani, akár egy ellenséges kultúrkörben?* Az egyháznak is helyesebben kellene megélnie a férfi–nő viszonyait a küldetésében, a nőknek nagyobb szerepet kellene adni a patriarchálisnak tűnő egyházunkban. Az emberi erények kialakításán többet kellene fáradoznunk, hiszen csak helyes antropológiára lehet teológiát építeni.

3. *A szentségi házasság már csak következménye a hitnek, először Jézus-követőnek kell lenni.* Az előregedett papság számára nem öröm a házasságra való felkészítés, csupa megfélelő- és teljesítménykényszer az emberekkel való törődés. A házasságot kérőktől nem azt kérdezzük, hogy mit tehetünk értük, hanem, hogy mikor nem fizették be az egyházi adót. Túlszabályozott és rubrikázott magatartással és elvárással várjuk a hozzánk érkezőket. Az egyház sajnos nem otthon a krisztushívő számára.

4. *A házasságkötés előtti együttélés, élettársi kapcsolatok üzenete?* Nem annak örülünk, hogy bekopognak a fiatalok házasságkötés céljából, hanem megfigyelmezzük őket a helytelen életvitelük miatt. Az élettársi kapcsolatokban élőknek a házasság többé már nem alternatíva. Nem érzik, hogy valami többre vannak meghíva.

¹⁹ FERENC pápa, *Az evangélium öröme* 25–26, SZIT, Budapest 2014, 19–20.

5. *Újraházasodottak és elváltak számára milyen lelkipásztori alternatívát nyújtunk a szentségi életet illetően?* Walter Kasper bíboros azt mondja, hogy a válás nem megbocsáthatatlan bűn,²⁰ hiszen az ősegyházban az „elbukottak” sokkal nagyobb bünt követtek el, mégis megfelelő bűnbánat után visszafogadták őket a közösségbe.²¹ Az elvált és újraházasodott katolikusok számára egyszerűsíteni kellene a házassági peres eljárást. A szentségi gyónás és áldozás tekintetében pedig érdemes lenne a keleti egyházak gyakorlatát figyelembe venni, és nagyobb irgalommal lenni az elesettek iránt. Akiknek kisiklott az élete a házasság tekintetében, azok inkább a kitiszítotttságot tapasztalják meg, mint a befogadást.

6. *Az ilyen házasságokból származó gyermekek hitre való nevelése?* Azok a gyermekek, akik szabálytalan házasságból származnak, ma már nem tapasztalják a jogi szankciókat, de ártatlanul szenvednek szüleik állapotától, hiszen azok sokszor el vannak tiltva nemcsak a szentségektől, de a különféle tisztségektől is (kereszt- és bérmaszülő).

ÖSSZEFOGLALÁS

Sokszor úgy tűnik, mintha mi, Krisztus-követők is beleesnénk abba a hibába, amelyet Jézus ostromozott a farizeusok és az írástudókkal szemben:

„Az írástudók és farizeusok Mózes tanítószékében ülnek... Elviselhetetlenül nehéz terhet rónak és raknak az emberek vállára, de maguk egy ujjal sem hajlandók mozditani rajta. Minden tettükkel arra törekszenek, hogy feltűnjenek az emberek előtt. Szívesen foglalják el a főhelyeket a lakomákon és az első székeket a zsinagógákban, és szeretik, ha nyilvános tereken köszöntik őket az emberek...”

Jaj nektek írástudók és farizeusok, ti képmutatók! Bezárjátok a mennyek országát az emberek előtt. Magatok nem mentek be, s az odaigyekvőket sem hagyjátok bejutni...” (Vö. Mt 22,2–28.)

A családdal kapcsolatos vizsgálódásom arra indít, hogy térjek meg, és higgyek az evangéliumban, annak örömeiben. Legyek a szeretetnek igaz tanúja, és ennek örömet megosszam másokkal is. Keressem a krisztusi emberek közösségét, hiszen a *család* nem attól család, hogy van apa, anya, gyermekek, illetve közöttük vérségi kapcsolat van, hanem attól család, hogy a szeretet köteleke tartja össze őket. Ha a család közösség, akkor nincsen célja! Amint Istennek sincsen célja, hiszen a szeretetnek nem lehet célja. Szeretlek, mert szeretlek! A Szentháromság közössége nagyon szépen mutatja, hogy az isteni személyek közötti szeretet ingyenes szeretet. Az emberi család szintjén is ezt kell megvalósítani.

Amikor a családok lelkipásztorokodásáról beszélünk – nekünk, akik Isten országának az élő jelei vagyunk –, a családoknak is ezt az ingyenes szeretet kell tolmácsolnunk, a Szentháromság önátadó szeretetét kell megmutatnunk.

²⁰ Vö. <http://www.hirklikk.hu/facebook/page/article.php?id=814911>.

²¹ „A patrisztika arról tanúskodik, hogy némelyik egyházatya – megfelelő vezeklés kiszabásával – visszafogadta azokat, akik válás után újraházasodtak. Így Szent Bazil, Aranyszájú Szent János, Epiphanius, Theodoretosz, Szent Ágoston, Ambrosiaster és a Decretum Gratianum eltűrhetőknek tartja az ilyen viszony fenntartását (3,343), Órigenész pedig egyenesen arról számol be, hogy számos püspök engedélyt ad ilyen másodházasságra, ellentétben ugyan a Szentírással, de „nem kellő ok nélkül”, a „nagyobb rossz elkerülésére” (9,216).” In TOMKA, F., *Lelkipásztori teológia és az új evangélizáció*, 271.

A jegyesség, a házasság, a családpasztoráció elsősorban nem a körülményektől (szekularizált világ stb.) függ, nem a felek közömbösségének a függvénye, hanem a lelkipásztor saját identitásának a mértéke. A lelkipásztorkodás nem csupán különböző módszerek kérdése, amint a házassági konfliktuskezelés sem csupán kommunikációs technika, hanem a szeretet misztériuma. Ennek a misztériumnak pedig mindannyian részesei lehetünk. Ferenc pápa szavaival megfogalmazva: „*Küldetés vagyok ezen a földön, ezért vagyok ebben a világban. Fel kell ismernünk, hogy meg vagyunk bélyegezve a megvilágosításra, megáldásra, éltetésre, felemelésre, gyógyításra, szabadításra vonatkozó küldetésünk által.*”²²

²² FERENC pápa, *Az evangélium öröme*, 273.

Teológia életközelen

A FELSZABADÍTÁSTEOLÓGIÁK EREDETE,
IRÁNYZATAI ÉS KILÁTÁSAI

Az alábbi tanulmány elmélyült akadémiai munka és – legalábbis részben – személyes tapasztalatok gyümölcse. 2011-ben és 2012-ben egy-egy félévet kutatással és oktatással töltöttem a Kelet-Afrikai Katolikus Egyetemen (Hekima College, Nairobi), az ún. „harmadik világban”.¹ Megütközve a kenyai társadalom kiáltó ellentmondásain, önkéntelenül is olyan teológiai irányzatok felé kezdtem tájékozódni, amelyek választ ígérnek ezekre a globális kihívásokra. Így mélyült el bennem az érdeklődés a felszabadítás teológiája iránt.

Az alábbi tanulmányban e világméretű teológiai mozgalom eredetét, jelentőségét és jelenlegi állását vizsgálom a mai kérdéshorizonton. Véggkövetkeztetésem, hogy a kontextuális teológiák ezen válfaja előreláthatólag alapjaiban fogja meghatározni a jövő teológiai vizsgálódásait, és nagyban hozzájárul az egyház hitelességének megőrzéséhez, illetve visszaszerzéséhez is.

1. EGY HITELES TEOLÓGIA IGÉNYE

Minden teológia Istenről akar beszélni. Ez igazán nem meglepő, hiszen ő a teológiai reflexió egyetlen és tulajdonképpeni témája. A teológus feladata azonban egyúttal az is, hogy utat találjon az emberek szívéhez és értelméhez, hogy képesek legyenek egész egzisztenciájukkal megnyílni Jézus Krisztus örömhírnek befogadására. Az üzenet lényege ez: Isten minden emberi értelmet meghaladó módon szeret bennünket, nemre, bőrszínre, rasszra vagy társadalmi hovatartozásra való tekintet nélkül (vö. Gal 3,29). S azok, akikre Istennek talán különösen is gondja van, éppen a mindenkori társadalom számkivetettjei: a szegények.²

Ma a Föld lakosságának fele napi két dollárnál kevesebb jövedelemből él, nincs hozzáférése tiszta ivóvízhez és életkilátásai az európai fül számára hihetetlenül cseengenek. Afrika élen jár a sokkoló statisztikákban. Tanzániában és Szudánban a férfiak várható

¹ A „harmadik világ” teológiai önállósodásának és növekvő jelentőségének témájához vö. PARRATT, J., *An Introduction to Third World Theologies*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

² A szegénység témájának fontosságához, amely a keresztény igehirdetés és teológia központi toposza, egy gazdag kommentárral ellátott antológia: FAUS, J. I. G., *Vicari di Cristo. I poveri nella teologia e nella spiritualità cristiane* (Edizione italiana a cura di Fabio Ruggiero), Edizioni Dehoniane, Bologna 1995 (az eredeti spanyol: 1991). Köztudomású, hogy Ferenc pápa első önálló enciklikájának is a szegénység a témája.

átlagéletkora 50 év, Mozambikban 42, Zambiában pedig 38 év. A szubszaharai övezet országában él a világ AIDS-el fertőződött népességének 70 százaléka (Zimbabwében és Botswanában a lakosság több mint egyharmada fertőzött); Afrikában összesen mintegy 25 millió ember. A legnagyobb kenyai napilap, a *Daily Nation* – a szokott korrupciós botrányok mellett – szinte minden nap közöl beszámolókat a kontinens diktátorainak viselt dolgairól; az alkalmatlan kormányzás következtében pedig a népesség túlnyomó része rettenetes szegénységben, esetenként polgárháborús állapotok között él – csupa olyan helyzet, mely elképesztő szenvedéssel sújtja a régió lakosságát. Még a térség egyik bezzeg-államában, a demokratizálódási folyamatban élen járó Kenyában is a 2007-es választások után erőszakhullám söpört végig, amely – a hivatalos statisztikák szerint is – 1133 halálos áldozatot követelt.

Pedig Afrika – természeti adottságait tekintve – földi paradicsom, s a „jövő föld-rése” is lehetne: népességének 71 százaléka 25 évnél fiatalabb (a kenyaiak 30 százaléka általános iskolás). A családok azonban általában nem biztatják gyermekeiket tanulmányok végzésére, mert – ha elérhető volna is az oktatás – vagy nem látják annak értékét, vagy nem képesek biztosítani 6–12 gyermekük iskoláztatását. A kelet-afrikai régió legdinamikusabban fejlődő fővárosában, Nairobiban a hírhedten magas tandíjak kifizetését az egyetemista lányok jelentős része „önerőből” biztosítja – gyakran prostitúcióval! A jórészt iskolázatlan emberek kiszolgáltatottsága a kleptokráciának, a hivatali önkénynek és az erőszakszervezeteknek számunkra elképzelhetetlen mértékű: jezsuita skolasztikus (tanuló rendtag) barátom egy alkalommal elmesélte, hogyan kobozták el minden törvényes alap nélkül az útlevelét, mivel volt bátorsága szót emelni egy jogtalanul meg-alázott és lehetetlenné tett, zokogó ember jogaiért.

Az úgynevezett „felszabadítás teológiája”³ ezekre a helyzetekre való válaszként született meg. „A kérdés, amellyel szembesülünk – írja Gustavo Gutierrez –, hogyan találjuk meg a módját annak, hogy Istenről beszéljünk az embereknek; Istenről, aki szeretet, olyan embereknek, akik szenvednek a szegénységtől és elnyomástól. Hogyan mondhatjuk el a szegényeknek, akik szenvednek, hogy Isten leányai és fiai? Mely szavakat használjuk, hogy az élet Istenét hirdessük olyan férfiakra és nőkre, akik igazságtalanul halnak meg?”⁴

E hűsbavágó kérdések adott körülmények között talán minden hitét gyakorló keresztény emberben felvetődnek. A felszabadítás teológiája – válaszképpen – amellet érvel, hogy annak érdekében, hogy hitelesen legyünk képesek beszélni Istenről, min-

³ A „felszabadítás teológiája” terminust elsőként harmadik világbeli teológusok használták: 1970-ben Jamos H. Cone *A Black Theology of Liberation* című könyvében és 1973-ban Gustavo Gutiérrez *A Theology of Liberation* című – közismertebb – művében (amely először angolul 1970-ben jelent meg kivonatolt, rövidített formában a *Theological Studies* sorozatban *Notes for a theology of Liberation* címmel). A két szerző egymástól függetlenül használta a fogalmat.

⁴ GUTIÉRREZ, G., *Liberation Theologies/Latin American*, in *Dictionary of Third World Theologies* (ed. Fabella, V.–Sugirtharajah, R. S.), Orbis Books, Maryknoll, New York, 131–133, itt 132 (a továbbiakban DTWT); vö. még Gustavo Gutiérrez: *Essential Writings* (ed. Nickoloff, J. B.), SCM Press, London 1996. A bevezető irodalomhoz alapvető tájékozódásul: HENNELLY, A. T., *Liberation Theologies. The Global Pursuit of Justice*, Twenty-Third Publications, Mystic 1995; FERM, D. W., *Third World Liberation Theologies*, Maryknoll, New York 1986; kiváló szöveggyűjtemény: *Third World Liberation Theologies. A Reader* (ed. Ferm, D. W.), Maryknoll, New York 1986; BOFF, L.–BOFF, C., *Introducing Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1987; COMBLIN, J., *Called for Freedom: The Changing Context of Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1998; GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1988.

denekelőtt szemlélnünk kell Isten szeretetét, majd életre kell váltanunk azt, gyakorolva a felebarát szeretetének parancsát. Isten imádása és a másik ember iránti elköteleződés – e kettő csak együttesen érhető keresztény cselekvésként, gyakorlatként, mely elsődleges fontosságú. Csakis ezután következhet a reflexió, az erre a gyakorlatra visszahajló értelmi következtetés, Isten szavának fényében.⁵

2. A HITELES TEOLÓGIA KÉT KÖVETELMÉNYE: SZEMLÉLŐDÉS ÉS PRÓFÉTASÁG

Ha tehát elő akarunk készülni a teológia művelésére, először is bele kell helyezkednünk az imádság légkörébe. Jézus Krisztus követése első lépésben az Isten előtti hallgatás állapota. Csak ez tesz képessé bennünket arra, hogy később beszéljünk róla, hogy hiteles és tiszteletteljes módon valamiképpen szónak tegyük őt. Az ilyen teológia olyan beszédmóddá lesz, amely a csend által válik jelentéssel telivé és gazdaggá. Istenre hallgatni és más embereket meghallgatni egy és ugyanazon érem két oldala. Aki az imádság gyakorlása által képessé vált arra, hogy hallgasson Isten szavára, az egyúttal meghallja a másik ember, a felebarát szenvedésének és reményének hangját is; és viszont. Az ilyen kiindulópont megóvhatja a felszabadulási teológia művelőjét a túlkapásoktól. Ha ugyanis hívő laikusok, sőt egyházi emberek is türelmüket vesztve agitálnak, sőt erőszakos úton, fegyverrel a kézben próbálják kivívni esetleg mégoly jogos szociális érdekeiket, akkor bizony aligha hivatkozhatnak Jézus Krisztus evangéliumára.⁶

A helyesen felfogott felszabadításteológia ezzel szemben az erőszakmentes Istenről való prófétai beszéd. Tanúságtételében egyaránt helyet kell kapnia a prófétai és a misztikus elemnek. A misztikus nyelvezet ahhoz segít, hogy felismerjük és állandóan tudatosítsuk Isten ingyenes szeretetét, szabadító jelenlétét az életünkben. A prófétai nyelvezet ugyanakkor leleplezi a társadalom tagjainak, a nőknek és a férfiaknak a méltatlan helyzetét, különös tekintettel azokra a strukturális okokra, amelyek az igazságtalanságot és a peremre szorítottságot okozzák. A csupán a szemlélődés nyelvezetét használó teológus prófétai kiállás híján azt kockáztatja, hogy elveszíti a kapcsolatot azzal a történelemmel, amelyben Isten működik, és amely egyedüli közegül szolgálhat arra, hogy találkozzunk vele, felismerjük őt a másik emberben – főként a szegényekben. A misztikus dimenziót nélkülöző prófétai nyelv pedig könnyen leszűkíti a horizontot, amely elyengítheti Isten ingyenes szeretetének érzékelését – márpedig ez az öröm egyedüli és végső forrása a keresztény életben.

Az Istenről való beszéd fenti két módja – a misztikus és a prófétai – csakis együttesen képes kifejezni Isten országának ajándékát, amely Jézus Krisztus életében, halálában és feltámadásában nyilvánult ki a maga meghaladhatatlan teljességében. Végső soron ez inspirálja azt, amit a felszabadítás teológusai a „szegények melletti elsődleges döntésnek”

⁵ A felszabadítás teológiai hermeneutikája ezen a ponton összhangban áll a filozófiai hermeneutika alapvető belátásával, miszerint a gyakorlat sohasem választható el az elmélettől: a kettő csak egymást feltételező, körkörös viszonyban létezhet (hermeneutikai kör). A megértés (*subtilitas intelligendi*), értelmezés (*subtilitas explicandi*) és alkalmazás (*subtilitas applicandi*) hármasa így megbonthatatlan egységet alkot. Vö. GADAMER, H.-G., *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Osiris, Budapest 2003, 343–348.

⁶ Az ilyenfajta túlkapások ellen int óva Joseph Ratzinger is *A hit és a teológia mai helyzetéről* írt tanulmányában, in *Méreg* (1997/2), 148–165, különösen: 150–151; eredetileg: *Wochenausgabe in deutscher Sprache* (I-00120 Città del Vaticano), in *L'Osservatore Romano* (1996/47), 8–10. l.

(*preferential option for the poor*) neveznek.⁷ Ebben, és a „szabadulás” óhajában fejeződik ki leginkább és legkonkrétabb formában a mozgalom szellemisége.⁸

3. A SZABADULÁS ÓHAJA: TEOLÓGIAI REFLEXIÓK

A héber biblíában az „üdvösség” szó – más jelentésárnyalatok mellett – szabadulást is jelentett: megmenekülést, a megkötöttségektől való megszabadulást.⁹ A szabadulás mozzanata csak a legutóbbi idők óta, a felszabadítás teológusainak 1960-as évekbeli működése nyomán tett szert különleges jelentőségre, és került a figyelem középpontjába a biblikus tudományokban és a teológiában általában. Tekintsük át most röviden három jelentős teológus, valamint egy női teológusból álló nemzetközi csoport hozzájárulását ezen irányzat kifejlődéséhez. A szegényekkel szolidaritást vállaló isteni szeretet legszenvedélyesebb szószólói ők, akik maguk is tevékeny részt vállaltak ezen új teológiai mozgalom kibontakozásában.

1. A perui egyházmegyes pap, Gustavo Gutiérrez (1928–) így magyarázza a felszabadításteológia okait: „Az a történelmi sodorvonal, amelybe Latin-Amerika belekerült, valamint sok keresztény tapasztalata ebben a folyamatban arra vezette a felszabadítás teológiáját, hogy Krisztus üdvösségéről a szabadulás terminusaival beszéljen.”¹⁰ Ez tehát az a fogalmi készlet, amely leginkább képesnek látszik kifejezni azt a vágyakozást, amely a szegények és elnyomottak szívének mélyéből fakad, és amely talán a legalkalmasabb arra, hogy megnyissa őket Isten megváltó szeretetének befogadására. Gutiérrez a szabadulás három különböző dimenzióját különbözteti meg: 1) az elnyomásból és a peremre szorultság (marginalizáció) szociális helyzetéből való szabadulást; 2) a belső szolgaság minden történelmi formájától való szabadulást; 3) végül pedig a büntől való szabadulást, amely Istennel és az embertársakkal való barátság helyreállításában, a velük való kiengesztelődésben nyer konkrét kifejeződést.¹¹ Gutierrez tehát ilyenformán egyenlőséget tesz a megszabadulás és az „életadás” közé.

⁷ A felszabadulási teológia mozgalmának erről a kulcsfogalmáról bővebben ld. *La opción por los pobres* (ed. Vigil, J. M.), Lal Terrace, Santander 1991.

⁸ A mozgalom alapvető szellemisége elsősorban a latin-amerikai térségében formálódott ki. A legkorábbi művek: Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (1973); Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (1976). Úttörő munkák a krisztológia területén: Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (1978) és Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator* (1978). A biblikus tanulmányok egyik úttörője a témában: José Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression* (1974); az egyik legfontosabb korai módszertani tanulmány: Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* (1987). (Az adatok az angol nyelvű kiadásokra utalnak; a spanyol vagy portugál kiadás megjelenése minden esetben korábban történt.)

⁹ Vö. GUTIÉRREZ, G., *The Meaning of the Term Liberation*, in *Third World Liberation Theologies. A Reader* (ed. Fern, D. W.), Maryknoll, New York 1986, 15–16; LAURENTIN, R., *Liberation, Development, and Salvation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1972. Vö. még ABESMIS, C. H., *Salvation*, in DTWT, 180–182.

¹⁰ Idézi: FABELLA, V., *Liberation*, in DTWT, 122–123. Lásd még Gustavo Gutiérrez, aki szerint saját *opus magnum*-ként számon tartott munkájaarra irányuló próbálkozás, hogy az evangéliumra és olyan férfiak és nők tapasztalataira reflektáljon, akik a felszabadítás folyamatának elkötelezettjei Latin-Amerika elnyomott és kizsákmányolt földjén.” Vö. GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988.

¹¹ A fogalom mindhárom jelentésszintje (politikai, történelmi és a spirituális) kölcsönösen összefüggésben áll egymással, mégsem ugyanaz: „Egyik sincs meg a másik nélkül, mégis különböznek: valamennyien részei ugyanannak a mindent felölelő üdvösségfolyamatnak (*single, all-encompassing salvific process*).” Vö. GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, 176. Más összefüggésben Gutiérrez arról beszél, hogy a teremtés volt az első szabadító aktus; ezután a politikai szabadításnak kell következnie, amely az ember önteremtése; végül az újteremtés, az ember teljes beteljesülése, amely az üdvösség. Vö. GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, 154–160; GUTIÉRREZ, G., *The God of Life*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1991 (a spanyol eredeti: 1989).

2. Az afroamerikai teológus, James H. Cone (1938–) *A Black Theology of Liberation* című alapvető könyvében a megszabadulásról mint megszentelődésről ír.¹² Megszentelődni annyit tesz, mint megszabadulni mindenfajta elnyomástól. Ez politikailag a szabadságért való küzdelemben fejeződik ki. A megszentelődés persze nem jelentheti azt, hogy a szív belső jámborságát megpróbáljuk teljes mértékben helyettesíteni a szociális igazságosságért való küzdelemmel. Hiszen a szabadulás sohasem kizárólag politikai természetű, hanem egyúttal mindig eszkatológiai esemény is – és annak is kell maradnia. Így az elnyomott ember – bár a történelemben él – képessé válik arra is, hogy túllásson azon, s teológiai reflexiójában az üdvösség (és a szabadulás) nem csupán a történelemben megvalósuló szabadsággá lesz, hanem egyúttal arra való szabadság is, hogy reméljünk abban a jövőben, amely túl van a történelmen. Márpedig ezt az eszkatologikus jövőt egyedül Isten képes megvalósítani.¹³

3. A Sri Lanka-i teológus, Aloysius Pieris 1988-ban megjelent *An Asian Theology of Liberation* című könyvében a szabadulás történelmi mozzanatait veszi számba. 1) A pogány római felfogás, mely a sztoikus etikára épült, a szabadulást főként lelki-spirituális (személyes és bensőséges) értelemben fogta fel. 2) A római teológia, amely krisztianizálta a sztoikus etikát, továbbhaladt ezen az úton, és legfeljebb keresztyény szeretettel igyekezett enyhíteni azokat a meglévő szociális ellentéteket, melyek a társadalmat részekre tagolták. A strukturális változás ebben a szemléletben is másodlagos: mindig a belső, spirituális szabadulás következménye. 3) A harmadik szakaszt az a minimalista nézet képviseli, amelyet általánosan a marxizmusnak szokás tulajdonítani. Ez a szemlélet – mely egyoldalúan a szociális és gazdasági igazságosságot tűzi zászlajára – a szabadulás eseményét leszűkíti a szegények osztályharcára. 4) A fenti három szempont alternatíváját Pieris a biblikus kinyilatkoztatásban látja. Ennek fő jellemzője, hogy a szokásos dichotómiák – a személyes-szociális, a szellemi-anyagi és a belső-strukturális dimenzió hagyományos kettőssége – immár kölcsönös összefüggésben állnak egymással. Így az egyes összetevők is csak együttesen jobbíthatók abban az esetben, ha a két aspektus bármelyike is bűnösnek bizonyul. Az Istennel való találkozás csak a szegények számára lehetséges, legyen szó bár szabadon választott szegénységről (ők azok, akik önként megtagadják magukat Istenért), vagy olyan szegénységről, amelyet az adott körülmények váltanak ki (ők Jahve *anawim-jai*, „Isten szegényei”). A szabadulás mindig Isten és a nép (a szegények) közös vállalkozása. Törekedni kell ezért arra, hogy a szegények közös és szétválaszthatatlan szövetségre lépjenek a megváltó és szabadító isteni valósággal; jóllehet a végső dicsőség Isten ingyenes ajándéka marad. Ebben az értelemben nem csupán egyének, hanem rasszok, törzsi alapon szerveződő csoportosulások, kultúrák, népek és nemzetek is egyesülhetnek, ha valóban – mint az evangélium tanúsítja – teljességre, tökéletességre vannak meghívva (Mt 5,48). Egyedül az fontos, hogy szem előtt tartsuk: az emberi közösségek is Istenért és az ő szegényeiért, az áldozatokért hozott áldozataik alapján esnek végső ítélet alá, hiszen Krisztus maga is „áldozat-ítélkező” a nemzetek felett (Mt 25,31–46).¹⁴

¹² CONE, J. H., *A Black Theology of Liberation (Twentieth Anniversary Edition, with critical reflections)*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1990. Az áttekintéshez hasznos még: YOUNG, J. U., *Black and African Theologies. Siblings or Distant Cousins?*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1986; *Chemins de la christologie Africaine* (eds. Kabasélé, F.–Doré, J.–Luneau, R.), Desclée, Paris 1986; POBEE, J. S., *Toward an African Theology*, Abingdon, Nashville 1979.

¹³ Vö. CONE, J. H., *A Black Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1990, különösen 4–8; 87–103.

¹⁴ PIERIS, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988; vö. *Asian Christian Theologies. A Research Guide to Authors, Movements, Sources*, I–III. vol. (ed. England, J. C.–Kuttianimattathil, J. et al.), Orbis Books, Maryknoll, New York 2002–2004.

4. A felszabadítás sokféle teológiájának képviselői (tudatosan fogalmaztunk e tanulmány alcímében is többes számban: a felszabadítás teológiái!) egyre inkább az akadémiai teológia berkein belül is hallatják a harmadik világ egyre erősödő hangját. Szótárunkban a „szabadulás” kifejezés kiterjedt és holisztikus értelemben szerepel (figyelembe véve annak mind személyes, mind strukturális mozzanatait), miközben – tapasztalati háttérüktől függően és egyéni választásai alapján – annak más és más aspektusára teszik a hangsúlyt. A harmadik világ női például nagyon sokféle elnyomástól szenvednek, ezért amikor teológiát művelnek, szintén elsősorban ezek a tapasztalatok szólnak meg írásaikban.¹⁵ Ők a szabadulást elsősorban a kötöttségektől való szabadságként értik, ami esetükben mindenekelőtt a társadalom androcentrikus (férfiközpontú) gyakorlata, a gazdasági egyenlőtlenségek, a rasszokat és etnikumokat illető hátrányos megkülönböztetés, valamint az uralom és a kizsákmányolás más formái alól való felszabadulást jelenti. Szemléletük nem tűnik annyira leszűkítőnek, mint egyes nyugati feminista teológusok megközelítése. María Pilar Aquino például hangsúlyozza: a szabadulás mind a nőkre, mind a férfiakra vonatkozik, abban a feladatban, hogy egyenlőbb és humánusabb utakat építsenek az együttéléshez.¹⁶ Képzelteteli kapcsolatépítésről van tehát szó; emberi lények között éppúgy, mint az emberi lények és a Föld viszonylatában. Így aztán a harmadik világban a szabadulás nem csupán egy lehetséges téma a sok közül, hanem – legalábbis a felszabadítás teológiáinak képviselői szerint – egyúttal a teológia voltaképpen célja is.¹⁷

Bár kezdetei főként Latin-Amerikához köthetők, a felszabadítás teológiái mára egyáltalán nem korlátozódnak egyedül erre a kontinensre. Mint ahogy a szegénység és az elnyomó rendszerek sem lokalizálhatók csupán egyetlen szűk területekre, fokozatosan a felszabadítás teológia mozgalmának „expánziója”, globalizálódása is észlelhetővé válik.

¹⁵ Vö. AQUINO, M. P., *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; FABELLA, V., *Beyond Bonding, A Third World Women's Theological Journey*, Ecumenical Institute of Third World Theologians and the Institute of Women's Studies, Manila, Philippines, 1993. Az afrikai feminista teológiával kapcsolatban lásd: AMOAH, E., *Where God Reigns: Women in the Commonwealth of God*, Sam-Woode Publishers, Accra 1996; KANYORO, M.–NJOROGI, Ny., *Groaning in Faith: African Women in the Household of God*, Acton Publishers, Nairobi 1996; ODUYOYE, M. A., *Daughters of Anowa: African Women & Patriarchy*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995; ODUYOYE, M. A.–KANYORO, M., *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992; az afrikai-amerikai teológiai irodalomból: *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering* (ed. Townes, E.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; *Embracing the Spirit: Womanist Perspectives on Hope and Salvation* (ed. Townes, E.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1998; Williams, D., *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; KYUNG, C. H., *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1990; *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women* (eds. Fabella, V.–Sun Ai Li Park, S.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1989; Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995; a latin-amerikai irodalomból: María Pilar Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, trans. Dinah Livingstone, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; Elsa Tamez, ed., *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1989. A feminista teológiáról jó általános áttekintést ad még Susan Frank Parsons, ed., *Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, mely összegzi a feminista teológia fajtáit (3–132. o.), és főbb témáit (135–260. o.) is.

¹⁶ María Pilar Aquino, "Feminist theologies in the third world", in: DTWT, 88–89, itt: 88.

¹⁷ FABELLA, V., *Liberation*, in: DTWT, 122–124, itt: 124. Ugyanehhez: AQUINO, M. P., *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; CONE, J. H., *A black Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1990; FABELLA, V., *Beyond Bonding: A Third World Women's Theological Journey*, EATWOT and the Institute of Women's Studies, Manila 1993; GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988; PIERIS, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988.

Ennek során – megőrizve alapbeállítódását – a mozgalom újabb és újabb hangsúlyokkal gazdagodott.

4. A FELSZABADÍTÁSTEOLÓGIA AFRIKÁBAN

„A felszabadulás mint teológiai kategória Afrikában – fogalmaz a ghánai eredetű amerikai teológus, Emanuel Marthey – olyan hermeneutikát jelent, amely az afrikai kultúrát, politikát és társadalmi-gazdasági valóságot elemzi és értelmezi Jézus Krisztus evangéliumának fényében abból a célból, hogy átformálja az elnyomó status quót. [...] A szabadulás Afrika teológiai opciója az ember antropológiai méltósága mellett, az antropológiai szegénység ellenében. Ez az afrikaiak kutatási iránya az igaz emberség/emberiség érdekében.”¹⁸ Eszerint a szabadulás teológiája az afrikai teológia új önértelmezése is, melyet az eredeti, helyi viszonyokra alkalmaznak, s amely döntő hozzájárulásnak tekinthető annak érdekében, hogy a kontinens képes legyen megfelelni a globális kihívásoknak. A mozgalom arra bátorítja az afrikaiakat, hogy fedezzék fel önmagukat Isten képére és hasonlatosságára teremtett mivoltukban, és céltudatosságra biztatja őket, hogy vállaljanak aktív szerepet Isten történelemben lejátszódó szabadító tetteinek megvalósításában. Mindez pedig – tekintetbe véve az afrikaiak vallásos ethosát és az afrikai egyház erejét és tekintélyét – korántsem elhanyagolható jelentőségű.

A felszabadítás teológiája Afrikában elsősorban válaszként jelentkezett a fehér gyarmatosító elnyomásra és a nyugati kulturális imperializmusra. Egyúttal azonban reakcióként tekintendő az afrikaiak *afrikaiak által* történő elnyomására is, beleértve a nők elnyomását. Mindezen megnyomorító tényezők következményeként a szabadítás számos megközelítésmódja látott napvilágot, melyek olyan teológiai mozgalmaknak adtak életet, amelyek más és más narratívát használnak, jellegzetes hangsúlyjeleket tesznek ki, és különböző funkciókat töltenek be.¹⁹ Ezen különbségek ellenére az afrikai felszabadítási teológiák közös eleme és fő kritikai töltete a kulturális felszabadítás gondolatköre. Az afrikai teológiai hermeneutikában bekövetkezett legújabb fejlődés mindenekelőtt a korábbi gyakorlat meghaladásának szükségességét hangsúlyozza. Ez a megközelítésmód élesen elválasztotta a kultúrát a vele eredeti, belső összefüggésben álló társadalmi, gazdasági és politikai viszonyoktól. Az afrikaiak számára tehát ma a felszabadítás szükségképpen a kultúra akusa. Hiszen a kulturális ellenállás eszköze bizonyul a leghatékonyabb fegyvernek ahhoz, hogy hatékony kritikának vessék alá az egykori gyarmatosító rendszert és annak máig ható romboló örökségét, ami – a látható károkon túl – az elsősorban az afrikaiak megrendült, sérült önértékelésében mutatkozik meg.

Akiket történelmük során évszázadokon keresztül a rabszolga kereskedelem és a koloniális-elnyomó politika révén szisztematikusan kizsákmányoltak, nehezen hiszik el magukról, hogy ugyanolyan értékes, emberi méltósággal bíró lények, mint egykori (arab vagy fehér) rabszolgatartói és gyarmatosító uraik. Az afrikai lélek sebei ezen a téren sürgős kezelésre, gyöngéd gondozásra és gyógyításra szorulnak.

Ennek érdekében helye van a társadalmi mozgalmak hangzatos szólalmainak, a tömegméretű cselekvésnek is. Ez a forradalmi hevület és szociális elköteleződés nyilvánul meg a nagy afrikai kulturális mozgalmakban: a Négritude, az „Afrikai Személy” (*African*

¹⁸ MARTEY, E., *Liberation theologies/African*, in DTWT, 127.

¹⁹ Egy remek áttekintés a kurrens mozgalmakról: *Paths of African Theology* (ed. Gibellini, R.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1994.

Personality), vagy a „Fekete Öntudat Mozgalma” (BCM, *Black Consciousness Movement*) kezdeményezéseiben. Ezek a kulturális mozgalmak a kezdet kezdetétől befolyásolták a vallási gondolkodást, és képesek voltak előremutató teológiai indíttatásokkal is szolgálni.

A születőben lévő sajátosan afrikai teológia a kultúra holisztikus felfogására épül, ezért nem csupán a hagyományos szimbólumokat és szokásokat öleli fel, hanem kiterjed a társadalom életének minden vetületére. Következésképpen a felszabadítási teológiák sokféle változata fejlődött ki, melyek közül legalább négyet egyedi sajátosságai alapján világosan megkülönböztethetünk egymástól. 1) Az első változat a rasszok kérdését tárgyalja; ez főként a dél-afrikai fekete teológiában nyer kifejeződést. 2) A második a nem (*sex*) és a társadalmi nem (*gender*) kérdést veti fel; ez az afrikai feminista vagy női (*womanist*) teológiában fejeződik ki. 3) A harmadik alapvető forma a kultúrát helyezi előtérbe; ez az inkulturációs teológiában találja meg a fő kifejezőmódját. 4) A negyedik variáns a szegénységet hangsúlyozza, és megkísérli lerántani a leplet az elnyomó társadalmi, gazdasági és politikai struktúrákról – úgy a polgári, mint az egyházi alakzatokról –, valamint orvosolni próbálja azokat (ez a legszűkebb értelemben vett afrikai felszabadításteológia). Vegyük szemügyre most ezeket kissé részletesebben.²⁰

1. A dél-afrikai fekete teológia – talán mert ezernyi szálon kötődött az észak-amerikai fekete teológiához és számos belátást merített belőle – első volt a felszabadításra irányuló teológiai mozgalmak közül a fekete kontinensen. Sajátosság abban áll, hogy komolyan vette a fekete bőrűek faji elnyomásra és gazdasági kizsákmányolásra vonatkozó történelmi tapasztalatát. A fekete teológia a „Fekete Öntudat Mozgalma” (*Black Consciousness Movement*) teológiai kifejeződéseként kezdődött. Ez a kezdeményezés azt a célt tűzte maga elé, hogy öntudatra ébressze a feketéket, és mintegy mozgósítsa őket annak érdekében, hogy kézbe vegyék sorsukat és saját felszabadításuk előmozdítóivá legyenek. A második fázis az 1980-as években kezdődött, amikor a Kontextuális Teológiai Intézet (*Institute for Contextual Theology*) Fekete Teológia Célcsoport (*Black Theology Task Force*) elnevezésű részlege konferenciákat kezdett szervezni a felvilágosító munka hatékonysága és elmélyítése érdekében. Ebben a fázisban komoly marxista analízis készült a társadalomról, és a kutatások a feminista teológiai perspektívát is magukba foglalták.²¹ A dél-afrikai fajüldöző rendszer 1990-ben bekövetkezett bukását követően új, *apartheid* utáni fázis vette kezdetét, amelynek immár nem rassz alapon szerveződő demokrácia (*nonracial de-*

²⁰ Egyes felszabadításteológusok tehát az „elnyomó egyházi struktúrák/alakzatok” alóli felszabadulásról, illetve – mint fentebb kifejtettük – az „idegen elnyomás alóli szabadulásról, egyházi értelemben” beszélnek. Ezen a ponton a felszabadítási teológiákban a marxista társadalomelemzés központi kategóriáit (elnyomó/elnyomott stb.) az egyház belső hierarchikus felépítésére és életére alkalmazzák. Ezt a szemléletet több alkalommal is joggal kritizálta a tanítóhivatal (1984-ben a *Libertatis nuntius*, 1986-ben pedig a *Libertatis conscientia* kezdetű dokumentumokban). Ezzel kapcsolatban fontos megjegyeznünk, hogy a felszabadítás teológiája nem egységes irányzat, amely számos utálpárra is alkalmat adott egyes követői számára (vö. a felszabadítás teológiájának az erőszakkal és a marxista ideológiával való összefüggésének kényes kérdését). A probléma kiegyensúlyozott elemzéséhez vö. STAM, J. E.–GOIZUETA, R. S., *Liberation theology*, in *Global Dictionary of Theology* (eds. Dyrness, A.–Kärkkäinen, V.–M.), InterVarsity Press, Nottingham 2008, 486–492. A problémák között utalnunk kell még Leonardo Boff egyházzal való meghasonlására, akinek a teológiája az utóbbi időben a radikális ökológizmus felé mozdult el. Vö. BOFF, L., *Ecology & Liberation. A New Paradigm*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995 (az eredeti portugál: 1993); UÖ., *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1997 (az eredeti portugál: 1995). A Hittani Kongregációnak Jon Sobrino könyvével kapcsolatban felmerült nehézségeivel kapcsolatban lásd: SOBRINO, J., *Gesù Cristo Liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella 1995 (az eredeti spanyol: 1993).

²¹ Vö. KERN, B., *Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Grünewald, Mainz 1992.

mocracy) biztosította működési kereteit. E szakasz főként azt a kihívást intézte a fekete teológusokhoz, hogy hangsúlyosan dolgozzanak – egyéb témák mellett – a kiengesztelődés, valamint a feketék hatalommal való felruházása (*impowerment*) tematikáján a teológiai hermeneutikában.²²

2. Az afrikai nők teológiája az afrikai nők tapasztalatainak teológiai artikulációja. Ezek a tapasztalatok elsősorban a társadalomban tapasztalható szexizmusra és a társadalmi nemi szerepekhez (*gender*) kapcsolódó negatív megkülönböztetésekre vonatkoznak. Az afrikai női teológusok odafigyelnek ezekre a sajátosan őket illető kihívásokra, és csatlakoznak más társadalmak női tagjaihoz, hogy modelleket tanuljanak tőlük a dekonstruktív elemzés – azaz az ártalmas összetevők leépítése (destrukciója) és az előre mutató tényezők erősítése és helyreállítása (rekonstrukciója) –, valamint közös ügyeik képviselete terén. De azért is, hogy egymást kölcsönösen gazdagítva és támogatva küzdhessenek az emberi megtöretettség gyógyítása, és a társadalom átalakítását célzó, globálisan időszzerű kezdeményezések előmozdítása érdekében. Az afrikai női teológusok ezért kérdéseket vetnek fel, amelyek szembesítik a nemek kérdését illetően általában véve elfogult, egyoldalúan androcentrikus (férfiközpontú) szemléletet valló társadalmi közéletet szereplőit, amely szemléletet – szerintük – nem kis mértékben éppen a kereszténység uralkodó patriarchális vallási ideológiája táplálja. A nők teológiája – már ma is – kétségtelenül olyan új lendületet és dinamikát ad az afrikai teológiai reflexiónak, amely képes azt egészében vitalizálni; hosszú távon pedig a mozgalom alighanem az átalakulás, a demokratizálódás legnagyobb lehetőségeit hordozza.²³

3. Az afrikai (keresztény) inkulturációs teológia a kultúrát tekinti kiindulópontjának, amikor határozottan visszautasítja a nyugati teológiai paradigma kizárólagosságát és – úgymond – (be-) képzelt univerzalitását, és ehelyett az afrikai világnézet és gondolkodási formák teológia számára való jelentőségét hangsúlyozza. A gyarmatosító elnyomás kétségkívül lecsinnyelt az afrikai kultúrát. Az ebből a zsákutcából kivezető út, a szabadulás útja ezért nem lehet kizárólag politikai jellegű: kulturális természetűnek is kell lennie. Az afrikai inkulturációs teológia központi témája ezért a szabadulás. Mint azt Emmanuel Martey meggyőződéssel hangsúlyozza: „A szabadulás és az inkulturáció ugyanazon folyamat két elnevezése.”²⁴ Az afrikai teológia különleges módon is az inkulturációra irányul, mint ami az idegen elnyomás alól való szabadulás lehetősége, mind szekuláris, mind egyházi értelemben. Az afrikai inkulturációs teológia hermeneutikáját tehát elsősorban ez a vallási-kulturális felszabadulásra tett hangsúlyjel különbözteti meg a nyugati teológiától.²⁵

4. Az afrikai felszabadítási teológia elsősorban Afrika társadalmi-gazdasági és politikai harcát állítja teológiai kontextusba. A szegénységet antropológiai fogalmakkal határozza meg, és elemzéseivel segítségével felhívja a figyelmet mindazokra a struktúrákra – legyenek azok politikai, gazdasági, egyházi vagy vallásos jellegűek –, amelyek emberi méltóságuktól fosztják meg, dehumanizálják az afrikaiakat, és ezáltal elhalványítják azon tény tudatát, hogy Isten képmására teremtettek.

²² A részletesebb elemzéshez vö. még VILLA-VICENCIO, Ch., *Gottes Revolution. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1995 (az eredeti angol: 1992).

²³ ODUYOYE, M. A., *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995; MARTEY, E., *Liberation theologies/African*, in DTWT, 127–129, itt: 128.

²⁴ *Correctly understood, liberation and inculturation are two names of the same process*, in MARTEY, E., *Liberation theologies/African*, in DTWT, 128.

²⁵ MARTEY, E., *Liberation theologies/African*, in DTWT, 127.

A szabadulás óhaja és szükségessége tehát *topos classicos* az afrikai teológiában: valóban mindent átható megközelítésmód. Ezen belül vannak további résztémák is, amelyek az utóbbi időben az afrikai teológusokat foglalkoztatják. Közülük talán a legaktuálisabb a spirituális gyógyulás kérdése. A téma kiegyensúlyozott elemzői azonban helyesen ragaszkodnak ahhoz, hogy csakis a lelki-spirituális szabadulás képezheti a valóban hiteles szabadulás alapját; minden más összetevő – így a politikai is – csak e gyógyulási folyamat melléktermékének tekinthető.²⁶

5. A FELSZABADULÁS TEOLÓGIÁJA ÁZSIÁBAN

Bár a keresztények összaránya alig 4 százalékot tesz ki, Ázsia korántsem számít vallástalan kontinensnek. A hinduizmus, a buddhizmus, a kínai vallások, a kereszténység és az iszlám követői tíz- és százmillió számra élnek itt, változó egyetértésben. A kereszténység viszonylagosan alacsony arányszámának elsődleges oka minden valószínűség szerint egy korábbi, szűk látókörű és merev misszionáriusi szemléletben keresendő.²⁷

A felszabadítási teológia Ázsiában a megelőző gyarmati időszakot jellemző – egyoldalúan nyugatközpontú – evangelizációs törekvések hangsúlyainak kiigazítása igényéből született.²⁸ A kontextust figyelmen kívül hagyó, a vallást akaratlanul is kulturális importnak tekintő, etnocentrikus szemlélet helyett az ázsiai teológusok megkísérelték relevánsá tenni az evangéliumot az ázsiai vallási hagyományok követői számára azért, hogy egyrészt eltolják a hangsúlyt az ázsiai társadalmi-gazdasági valóságai irányába, másrészt komolyan vették a tömeges méretű szegénység tényét. A felszabadítási teológia legfőbb (régi-új) hozadéka, hogy a sokféle – gazdasági, szociális, illetve kasztok közötti – megkülönböztetést elszenvető, elnyomás alatt élő szegényeket állította a teológiai reflexió középpontjába. Persze a kismimizettek iránti együttérzés és a velük való törődés nem hiányzott teljesen a felszabadítás teológiáját megelőző ázsiai teológiai reflexióból sem. Japánban a keresztény pacifista reformer, Toyohiko Kagawa (1888–1960), valamint követői, Shigeru Nakajima és mások intenzíven foglalkoztak a munka problémájával, és reflektáltak rá teológiailag. Indiában a társadalmi aktivista és reformer gondolkodó, M. Mammen Thomas (1916–1916), bár nem alkalmazta a felszabadítás kategóriáját, lényegesen hozzájárult egy olyan teológia kidolgozásához, amelynek politikai, szociális és etikai következményei vannak. Geevargase Mar Osthathios (1918–2012), a nemrégiben

²⁶ Vö. ELA, J.-M., *African Cry* (trans. Barr, R. R.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1986; MARTEY, E., *African Theology: Inculturation and Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; *The Unquestionable Right to be Free: Black Theology from South Africa* (eds. Musala, I. J.–Tlhagale, B.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1986; NAMWERA, L. et al., *Towards African Christian Liberation*, St. Paul Publications, Nairobi, 1990.

²⁷ Az utalás a „ritusvita” néven elhíresült, szerencsétlen kimenetelű és nagy hatástörténetet kiváltó (teológia-) történeti eseményre vonatkozik, amely során az olasz jezsuita, Matteo Ricci (1556–1611) és társai által kidolgozott misszionáriusi módszer (*acomodatio*) vereséget szenvedett. Legyen szabad ezzel kapcsolatban a Tomka Miklós, valamint a jómagam által írt két cikkre, és az azokban összegyűjtött irodalomra hivatkozni: TOMKA, M., *Az európai és a kínai kultúra és vallásosság érintkezései*, in *Misszió – globalizáció – etika. Matteo Ricci szellemi öröksége* (szerk. Patsch, F.), L'Harmattan, Budapest, 2011, 125–139; PATSCH, F., *A misszió mint transzkulturáció. Matteo Ricci és a vallásközi párbeszéd hermeneutikai modellje*, in *Misszió – globalizáció – etika. Matteo Ricci szellemi öröksége* (szerk. Patsch, F.), L'Harmattan, Budapest, 2011, 253–294.

²⁸ Vö. Sugirtharajah, R. S., *Asian „Liberation theologies”*, in DTWT, 129–131, itt: 129. Vö. még AMALDOSS, M., *Life in Freedom: Liberation Theologies from Asia*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1997; PIERIS, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988; WILFRED, F., *Leave the Temple: Indian Paths to Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992.

elhunyt nagy hatású indiai ortodox metropolita a Szentháromság doktrínájából dolgozta ki az osztály nélküli társadalom egyfajta keresztény modelljét.²⁹

A jelenlegi ázsiai felszabadításteológiák számos tekintetben különböznek mind a latin-amerikai, mind az afrikai formáktól. Vegyük számba a legfőbb különbségeket. 1) Az első jelentős eltérés abban áll, hogy az ázsiai teológusok úgy érzik, figyelembe kell venniük földrészüik rendkívüli vallási sokszínűségét. Ázsiában egyetlen felszabadítási törekvés sem zárkozhat be a keresztény egyházak falai közé. Ahhoz, hogy az üzenet eljusson Ázsia 90 százalékban nem keresztény szegényeihez, és hatása felerősödjék, a teológusoknak számolniuk kell azzal a prófétai és tiltakozó hanggal is, amely a nagy ázsiai vallásokból és kulturális hagyományokból csendül ki, mind képviselőik szaván, mind írott forrásaikon keresztül. 2) Másodszor, az ázsiai felszabadítás teológiájának nincs olyan széles tömegbázisa, amely összehasonlítható volna más a földrészekén élő keresztény teológusok helyzetével – kivéve talán a Fülöp-szigetek keresztény bázisközösségét. Üzenetük sokkal inkább hálózatok, tudományos központok tevékenysége révén, illetve olyan teológusok írásai útján terjed, akik a szegények mellett tették le voksukat. 3) Harmadszor, ami a társadalmi elemzését illeti, az ázsiai felszabadítás teológiája inkább az ázsiai néprajzra és a hagyományból merített történetekre épít, semmint a marxizmus ideológiájára. A forrásul használt elbeszélések, teológiai narratívák arra szolgálnak, hogy felrázzák a befogadót, kifejezzék és elpanaszolják azokat az igazságtalanságokat és képtelen helyzeteket, amelyek a társadalomban élőknek el kell szenvedniük. 4) Végül az ázsiai teológiának – más kontinensek helyzetével ellentétben – nem belső kritikai funkciója van egy magát kereszténynek valló uralkodó rendszerrel szemben (hiszen az ázsiai vezetők általában nem keresztények); más tekintetben viszont nagyon is szervesen gyökerezik az egyház prófétai hagyományba.³⁰

A legjelentősebb ázsiai felszabadítási teológiák a koreai „minjung” (Közös Nép) teológiája és a Fülöp-szigeteki „küzdelem teológiája” (*Theology of Struggle*), valamint fontos ihlet és szellemi ösztönzés nyerhető más vallások teológiáiból is, melyekben fontos szerepet játszik a szabadulás gondolata. 1) A *minjung* teológia, miközben nyilvánvalóan átjárja a felszabadítás gondolata, hermeneutikai forrásait a koreai nép történelmi tapasztalatából meríti, amely a *han* (felhalmozódott düh) fogalmához kötődik. Ez a szemlélet úgy tekinti a teológiát, mint a „közös nép” (*minjung*) társadalmi életrajzát, és bátorítja az e néphez tartozókat, hogy inkább formálják a történelmüket, mintsem hogy hagyják magukat általa formálni.³¹ 2) Az ázsiai felszabadításteológia második formája a Fülöp-szigeteki *küzdelem teológiája*. Ez a forma a politikai elnyomásból, a felszabadítási harc törvényeiből és az azon körülmények összességével való szembeszegülésből születik, amelyek tagadják az emberek szabadsághoz való jogát. Képviselői úgy tekintik a küzdelmet, mint a teológiai reflexió elsődleges kontextusát. Így Jézus szenvedése és halála is lényeges paradigmává válik számukra – nem csupán a passzivitást látnak benne, hanem kihívásnak

²⁹ Az indiai szubkontinens más vezető kortárs keresztény gondolkodójáról bővebb tájékozódást nyújt: *Indian Christian Thinkers* (ed. Amaladass, A.), Satya Nilayam Publications, Chennai, 2005.

³⁰ A témához még vö. *Frontiers in Asian Christian Theology. Emerging Trends* (ed. Sugirtharajah, R. S.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1994.

³¹ Vö. CHUNG, H.-E. *Das Koreanische Minjung und seine Bedeutung für eine ökumenische Theologie*, Verlag der Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, München 1984; BOCK, K. Y., *Messiah and Minjung*, CCA, Hong Kong, 1992; YONG, L. J., *An Emerging Theology in World Perspective: Commentary on Korean Minjung Theology*, Twenty-Third Publications, Mystic 1988; SUH, D. D., *The Korean Minjung in Christ*, CCA, Hong Kong 1991.

és az ellenállás szimbólumának tekintik. 3) A harmadik példa az ázsiai környezetben fellelhető vallások teológiái, amelyeknek középpontjában a szabadulás áll. Ezen a teológiai mozgalmak egyik úttörője és megértésük kiváló segítője a már említett Srí Lanka-i jezsuita, Aloysius Pieris. Ő személyesen azt a véleményt képviseli, és szenvedélyesen védelmezi is, miszerint a nagy ázsiai vallási hagyományokban a szabadulás gondolatának sokféle aspektusa kifejeződik. Hiszen ezek a vallások a szabadon vállalt szegénységnek éppúgy szószólói, mint amilyen hatékony terjesztői a mammon visszautasítása spirituális gyakorlatának.³²

Ázsia felszabadításteológiái megmutatják, hogy Ázsia hatalmas vallási tradícióin belül vannak olyan források, amelyeket gyümölcsözően hasznosíthatunk nem csak a teológiai megvilágosodás, hanem politikai és szociális átalakítás érdekében is. Jó példa erre a hindu *bhakti* (jámborság/kegyesség) gyakorlata, a filippinó *koreo* (liturgikus-kulturális megjelenítés), a koreai samanisztikus rituálé, a *gut* (isteneknek szóló felajánlás), valamint a gandhiánus princípiumok és a zen buddhizmus gyakorlata.

Újabban olyan hangok is hallhatóak, amelyek korábban nem tartoztak a teológiai diskurzus fő áramába, vagy egyenesen ki is voltak zárva onnan, annak kulturális és patriarchális rendszere miatt. Indiában a *dalitok* (ez a kasztból kizártak önmaguk számára választott neve) kerülnek előtérbe, akik a kasztrendszer kirívó szociális igazságtalanságaira rámutatva törekszenek kidolgozni egy olyan teológiát, amely az egyenlőség princípiumára épül. Japánban a *burakumin* népszerűséget éri mindmáig szociálisan hátrányos megkülönböztetés elődeik egykor rituális szennyezettséggel járó foglalkozása miatt (hóhérok, temetési vállalkozók, vágóhidak dolgozói stb. voltak ugyanis). Ők a töviskoronát választották szimbólumul, amely képes kifejezni mind a peremre szorítottság fájalmát, mind pedig a jövőbeli szabadulás reményét. Az ázsiai nők megpróbálják összekapcsolni azt a két elkülönülő, jóllehet egymással szorosan összefüggő minőséget, amely egyformán jellemzi őket: az ázsiai mivoltukat és a női voltukat. Az őshonos népek szabadulásra vágyó reflexiójukban két alapvető emberi értékre építenek (melyek így teológiai fogalmakká lépnek elő): a büszkeségellenességre és kapzsiságellenességre, annak érdekében, hogy kidolgozzanak egy önálló teológiai áramlatot, amely szembeáll a kasztbüszkeséggel és a fogyasztói megszállottsággal. Ezek a teológiák – mint a felszabadítás teológiái általában – végső soron sebzettségéből fakadnak. Akik valaha kívülállók voltak, ma fokozatosan felemelkednek az alárendeltség állapotából, hogy saját fogalmaikkal mondják el saját történetüket; s ebben a folyamatban egyúttal felfedezik új önazonosságukat, önértéküket, önértékelésüket is. Teruo Kuribayashi a *burakuminok* védelmében; Arvind Nirmal a *dalitok* mellett; Nirmal Minz a törzsi kultúrák képviselőjében; Aruna Gnanadason, Kwok Pui-lan, Virginia Fabella és Chung Hyun Kyung pedig az ázsiai nők nevében beszél; ők mind-mind úttörő részesei ennek a nagyszabású vállalkozásnak. Alapvető célkitűzésük, hogy ne csupán felszámolják az uralkodó teológia védenccikkel kapcsolatos torzításait és kijavítsák a téves információkat, hanem ezáltal is visszaköveteljék, végső soron pedig vissza is nyerjék törvényes helyzetüket. Egy emberibb – és egyúttal istenibb – élet utáni vágyakozásuk egyre erősödő hangot kap; törekvésük helyet követel magának az ázsiai teológián belül.³³

³² Vö. PIERIS, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988.

³³ Teruo Kuribayashi (1948–) japán teológus: KURIBAYASHI, T., *A theology of the Crown of Thorns: Toward the Liberation of the Asian Outcasts*, Union Theological Seminary, 1986; Arvind Nirmal maga is dalit származású indiai teológus: NIRMAL, A. P.–DEVASAHAYAM, V., *A Reader in Dalit Theology*, Gurukul Lutheran Theological

6. KITEKINTÉS MÁS VALLÁSOKRA: A SZABADULÁS VÁGYA ÉS FELADATA

A szabadulás vágya vagy a fennálló állapotokkal szembeni tiltakozás mozzanata központi szerepet játszott nagyon sok vallás történelmi gyakorlatában, s ez a tény – a felszabadítás teológusai szerint – ma is esélyt nyújthat a közös cselekvésre. A legtöbb vallásnak már az eredeténél is megtalálhatók ezek a motívumok. Elsőként – a Srí Lanka-i teológus, S. Wesley Ariarajah elemzése nyomán³⁴ – ezeket vegyük számba, majd a szabadulás szó jelentésrétegeit vizsgáljuk.

1) A zsidóság története az egyiptomi szolgaságban élő nép csodás eseményekkel kísért „kivonulásával”, Isten szabadító tetteinek átélésével kezdődött. A szabadulásnak ez a motívuma hatékonyan megjelenik a liturgiában; teológiailag pedig mindenekelőtt a kivonulás ünnepének (*pesach*) értelmezésében válik központi jelentőségűvé. A buddhizmus története Siddhartha herceg „tiltakozásával” kezdődött, amellyel fellépett kora rituális és filozófiai vallásgyakorlatával szemben, mivel az képtelennek bizonyult választ adni saját egzisztenciális szenvedéstapasztalatára. Az iszlám olyan környezetben született, ahol Mohamed próféta fokozatosan elidegenedett korának vallási, szociális és gazdasági környezetétől, hiszen a támogatta a babonáságot, az alárendeltséget és a gazdasági kihasználást. Jézus Krisztus, a kereszténység alapítója, születése szerint maga is a Római Birodalom egyik elsorvasztott és megnyomorított provinciájából származott. Itt kezdte hirdetni Isten együtt érző szeretetét és szolidaritását a szegények, a peremre szorítottak és az elnyomottak iránt. Nem véletlen, hogy üzenete komoly fenyegetést jelentett korának politikai és vallásos elitje, az *establishment* számára. Az indiai kontextusban nem csak a buddhizmus, hanem a dzsainizmus és a szikizmus is olyan vallások, amelyek az fennálló helyzettel, az aktuális körülményekkel szembeni tiltakozásból születtek.

2) Fontos észrevennünk persze – amint arra Ariarajah okkal hívja fel a figyelmet –, hogy a „szabadulás” szónak a különböző vallási tradíciókban különböző szintjei vannak.³⁵ A felszabadulás fogalmának mindenekelőtt van egy „ontológiai” vagy „transzcendentális” jelentése. Ez abból az igényből fakad, hogy megértsük a kozmosz és benne az emberi egzisztencia természetét, valamint annak legfelsőbb vágyát, amely a szabadulásra vágyik. Ezért például a hinduizmus *advaita* formájában a szabadulás elsősorban az *avidyá*-tól, a tudatlanságtól való megszabadulást jelenti, amely képes megkötözve tartani az em-

College & Research Institute, Chennai 1990; Nirmal Minz indiai katolikus püspök: MINZ, N., *Rise Up, My People, and Claim the Promise: The Gospel Among the Tribes of India*, ISPCCK, Delhi 1997. Az új irányokban tájékozódó női teológusok között figyelemre méltó indiai ökofeminista Aruna Gnanadason: GNANADASON, A., *No Longer a Secret: The Church and Violence Against Women*, WWC Publications, Geneva 1997; Uő., *Listen to the Women! Listen to the Earth*, WWC Publications, Geneva 2005. Az ázsiai feminista teológia egyik úttörő alakja a kínai amerikai teológusnő. Kwok Pui-lan: PUI-LAN, K., *Introducing Asian Feminist Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000; Uő., *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, John Knox Press, Westminster 2004, aki további több mint egy tucat könyv szerzője kínai és angol nyelven. Valamint a Fülöp-szigeteki Maryknoll nővér, Virginia Fabella: FABELLA, V., *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1989. Ide tartozik még a koreai-amerikai presbiteriánus öko-feminista teológusnő, Chung Hyun Kyung: KYUNG, C. H., *In the End, Beauty Will Save Us All: A Feminist Spiritual Pilgrimage*, Vols. I-II (koreaiul 2002-ben), aki azonban erősen szinkretista színezettű teológiai irányvonalban áll.

³⁴ Vö. ARIARAJAH, S. W., *Liberation in world religions*, in DTWT, 124–127. Vö. még LAMMARRONE, G., *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, San Paolo, Roma 1995; a nem keresztény vallások megváltáskoncepciójáról: 40–65.

³⁵ Vö. ARIARAJAH, S. W., *Liberation in world religions*, in DTWT, 124–127; vö. még *Religion and Liberation* (ed. Engineer, A. A.), Ajanta Publications, New Delhi 1989.

bert: megakadályozza, hogy megismerje az univerzum valódi természetét, azaz feltárja a *brahman* és az *atman* eredendő egységét. Amikor a tudatlanság megszűnik, a lélek „megszabadul” (*mokkha*): megtalálja az egységét a Végső Valósággal. Ehhez a felfogáshoz nagyban hasonlít a klasszikus buddhizmus értelmezése, melyben a „megvilágosodás” (*bodhi*) az, ami megszabadítja az embert, mindenekelőtt az én/ego helytelen értelmétől, valamint a *tanhától*, a sóvárgástól, amely mind a szenvedésnek, mint az állandó újjászületésnek forrása és fenntartója. A kereszténységben is – legalábbis annak klasszikus kifejezőségében – a bűn egyfajta ontológiai felfogása uralkodik. A bűn itt olyan emberi körülmény, amelytől meg kell szabadulnunk; s ez a szabadulás leginkább szimbolikus–misztikus fogalmakkal írható le, mint például, hogy a személynek a „hit által” „bele kell testesülnie” Jézus Krisztus „halálának és feltámadásának üdvözítő eseményébe”.³⁶

Ezekben a vallásokban azonban létezik a szabadulásnak egy másodlagos, „erkölcsi” szintje is. Eszerint az ember annak érdekében szabadul meg, hogy hitelesebb emberi életet éljen, ami éppenséggel a szabadulás társadalmi kapcsolatokat illető szociális következményeiben jut kifejeződésre.

Ma azonban, úgy tűnik, számos vallás teológiai értelmezése során mind nagyobb hangsúly kerül a szabadulás megértésének harmadik szintjére, melyet – bár a fogalom kelet-európai régióinkban félreérthető, hiszen a rossz történelmi tapasztalatok alapján negatív reminiscenciákkal ébreszt – talán joggal nevezhetünk „forradalminak”. Ebben az értelemben a vallás politikai hatalom is, és annak forrása, hogy az emberi szabadulás mint konkrét történelmi tapasztalat megvalósulhasson. Némely helyzetben az iszlám hit elsődlegesen elnyomó rendszerekkel való szembezállás eszközeként szolgál annak érdekében, hogy azokat megdöntse, és hogy ezáltal szociális változásokat érjen el. A Korán kategorikusan kifogást emel a *zulum*, vagyis az elnyomás ellen, és arra törekszik, hogy védje a szegények és gyengék érdekeit. Azt tartja, hogy a gyengék és az alávetettek számára a „felszabadító erőszak” használata vallási törvény, abból a célból, hogy megvédjék magukat, és ezért bizonyos helyzetekben a hívők használhatnak is ilyen erőszakot az elnyomottak megszabadítására. Fontos hangsúlyozni azonban, hogy az iszlám – e külső harc ellenében – mindenekelőtt az ún. „belső *jihad*” fontosságát hangsúlyozza, ami a bennünk lakó ellenséggel szemben folytatott szabadító harcot jelenti (éppenséggel ezt nevezik „nagyobb *jihad*nak”).³⁷

A buddhizmus néhány vezető szószólója és támogatója gondolkodási és cselekvési mozgalmat kezdeményezett, amelyet az „elkötelezett buddhizmus (*Engaged Buddhism*)” mozgalmaként ismernek Ázsia hagyományosan buddhista államaiban.³⁸ Az általános szegénység, a sokszor elviselhetetlen szociális körülmények, a betegség és a tömegek könyörtelen politikai elnyomása arra vezetett egyes buddhista szerzeteseket és laikus vezetőket, hogy tudatosan akarják megváltoztatni a buddhizmusról alkotott közkeletű elképzelést, mely szerint e vallást mindenekelőtt valamifajta passzivitás, „befelé tekintő visszautasítás” jellemezné. A „szociálisan elkötelezett buddhizmus” képviselői helyett arra töreksznek, hogy megszabadítsák az embereket a megkötöttség minden formájától, így annak strukturális formáitól is. A mozgalom tehát a buddhista szerzetesség egyfajta evolúcióját

³⁶ ARIARAJAH, S. W., *Liberation in world religions*, in DTWT, 125.

³⁷ VÖ. ENGINEER, A. A., *Islam and liberation Theologies*, Sterling Publishers, New Delhi 1990.

³⁸ VÖ. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia* (eds. Queen, C. S.–King, S. B.), State University of New York Press, New York 1996; JONES, K., *The Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism*, Wisdom Publications, London 1989; PIERIS, A., *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988.

eredményezte. Az újabban szorgalmazott elképzelés szerint a buddhista olyan személy, aki közéleti felelősséget vállal, törődik országa társadalmának és gazdaságának bajaival. A „elkötelezett buddhizmus” mozgalmának célkitűzése, hogy mobilizálja a buddhista laikusokat és megszólítsa őket konkrét társadalmi-gazdasági, politikai és spirituális helyzetükben, annak érdekében, hogy rávegye őket: maguk is fáradozzanak azon élethelyetek és körülmények jobbításán, amelyek szenvedést okoznak számukra, valamint más lények számára is.

Az „elkötelezett buddhizmus” elkötelezettjei emellett komolyan törekednek arra is, hogy befolyásolják azok spirituális életét, akik a szabad piac ideológiájának és a fogyasztói kultúrának felelősei és/vagy áldozatai. Ezért ez a harc a gazdasági és szociopolitikai elnyomás ellen úgy is tekintendő, mint ami egyúttal harc azért is, hogy a közösség megszabaduljon a kapzsiságtól és az önközpontú élvezettől, amely megakadályozza a szellemi-lelki szabadulást.

Az olyan hagyományok, mint a hinduizmus, a konfucianizmus, a taoizmus és a sintoizmus az előbb tárgyaltaknál komplexebbek, amennyiben – az előbbiekkal ellentétben – nem kezdtek prófétai ellenállásba, hanem századokon keresztül legtöbbször azt a szerepet játszották, hogy megőrizték a stabilitást, a harmóniát és a folytonosságot a fennálló társadalmi közösségeken belül. Újabban ezek a vallások nyomás alá kerültek, hogy hozzájáruljanak az igazságosság megvalósulásához és a társadalom felszabadításához.

A hinduizmus azon vallások klasszikus esete, amelyeken belül egyidejűleg számos mozgalom zajlik. Egyrészt a klasszikus buddhizmus számos kritika célpontja, amennyiben a társadalom szociális és gazdasági szervezetének a *varnashrama dharmában* meghatározott módját igyekszik megvalósítani, és így a kasztrendszernek leghatékonyabban támogatója. A társadalom értelmiségi, uralkodó, kereskedő és dolgozó funkciókra való felosztását a *Védák*, a hindu szent iratok legősibb rétege egyértelműen szentesíti. Ma azonban széles körben elítélik a *jatinak* (szó szerint: „születések”), az indiai kasztokon belüli alkasztok tanának merev értelmezését, amely születéstől meghatározott, szigorúan hierarchikus státuszt ír elő, és semmi helyet sem hagy a társadalmi mobilitásnak.³⁹

Fontos felhívni a figyelmet, hogy a hinduizmus hosszú történetében meg-megújuló próbálkozások történtek a „magas kasztbeliek” részéről is, hogy megváltoztassák, megreformálják, illetve újra interpretálják, vagy figyelmen kívül hagyják a kasztrendszert és az azzal járó szociális gyakorlatot. Ma sok hindu értelmiségi és társadalmi aktivista próbálja meg újraértelmezni a klasszikus hinduizmus szent iratait oly módon, hogy – mint meggyőződéssel hangoztatják – felszínre kerüljön a felszabadítás szándékának benne rejlő lehetősége, amely mindeddig kifejezetlen maradt. Mahatma Gandhi (1869–1948), miközben jelentősen hozzájárult ehhez a gondolkodási irányzathoz, egyúttal képes volt alapvető inspirációt meríteni a vallásból, és forrásként használta azt erőszakmentes politikai harcaihoz India brit uralom alóli felszabadítása érdekében.

Tekintettel a vallási hagyományok hosszú történetére, és az emberi történelemben elfoglalt központi helyére, helyesnek látszik az észrevétel, miszerint a vallás és a felszabadítás összekapcsolása, a vallási tradíciók ilyen irányú (át-) értelmezése még csak gyermekcipőben jár. Számos vallási tradícióban ezek a még csupán alkalmi és elszigetelt próbálkozások, melyek a vallási élet peremén kapnak helyet. A vallás és a felszabadulás közötti kapocs erősödése az emberi élet minden területén – a szellemi, a közösségi, és a társadalompolitikai dimenziójában is – azt vetíti előre, hogy a vallások továbbra is jelen-

³⁹ Vö. *Leave the Temple. Indian Paths to Human Liberation* (ed. Wilfred, F.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1992.

tős szerepet vállalnak majd, és egyre pozitívabb szerepet játszanak az emberiség jövőjének munkálásában.⁴⁰

7. ÖSSZEFOGLALÁS: NÉHÁNY MÓDSZERTANI ÉS ÉRTÉKELŐ MEGJEGYZÉS

Az evangélium középpontjában Isten országa és annak hirdetése áll, amelyet azonban az egyház hús-vér, valódi embereknek hivatott hirdetni; olyanoknak, akik már mindig is valamely konkrét és meghatározott történelmi helyzetben élnek. Fenti áttekintésünkéből kiderült, hogy e felismerés sürgetően komolyan vétele – amely az 1960-as évek közepe óta mind erősebb igénnyel lépett fel elsősorban a Latin-Amerikában dolgozó teológusok között – fokozatosan teret hódított és mintegy „kitermelte” kiemelkedő képviselőit más kontinenseken is. Hiszen a szegénység, amelyben az ún. „harmadik világ” népességének túlnyomó többsége sínylődik, nem csupán Ázsia, Afrika, és Dél-Amerika megkerülhetetlen szociális problémája, hanem egyúttal a legnagyobb kihívás is az evangélium hirdetése – és következésképpen a keresztény hitre és élettapasztalatra való reflexió: a teológia – számára. Hogyan összegezhettük röviden az e belátásra épülő teológia hermeneutikai-módszertani alapelveit?

Fentebb láttuk: a felszabadítás teológusainak újdonsága abban áll, hogy nem hanyagolják el, hanem egyenesen vizsgálódásaik gyújtópontjába helyezik a szegénység gazdasági, politikai és kulturális dimenzióját. Szociális elköteleződésük arra vezeti őket, hogy odafigyeljenek életviláguk, társadalmi helyzetük komplexitására és gyökereire. Ez az elkötelezettség, a belehelyezkedés a tényleges valóságba, a társadalmi elemzés olyan módszertani eszközét adja a kezükbe, amely segíti őket tudatosítani a szegénység jelentéssztruktúráit egy hatékonyabb küzdelem érdekében. A tét nem csekély. Hiszen végső és legmélyebb szintjén a szegénység magát a halált jelenti. A legmélyebb szintű szegénység, a nyomor folyamatosan megsérti a legelső emberi jogot, amelyet szokásosan „az élethez való jognak” nevezünk. Az éhség és a különböző betegségek következtében a nyomor ténylegesen fizikai halállal jár. Az ún. kulturális halál ennél enyhébb következmény, mely az előbbinél hierarchikusan magasabb szinten helyezkedik el. Kulturális halálról akkor beszélünk, ha a működő struktúrák az embereket negatív megkülönböztetéssel sújtják, illetve rasszhoz, nemhez vagy kultúrához való tartozásuk miatt semmibe veszik. A felszabadítás teológusai ezt is szegénységnek nevezik. Bár a gazdasági dimenzió is fontos, ez csupán egy aspektusa a szegénységnek. Mivel a szegénység végső soron az egyes személyek és népek (közösségek) lerombolásához vezet, nem csupán a szociális problémákkal kell megküzdeni, hanem minden olyan személyes és strukturális okkal is, ami elentétben áll a Jézus Krisztus által meghirdetett „élet országával”, és annak terjedésével.

A harmadik világ társadalmi rettenetes ellentmondásokról terhesek. A kínálkozó hajmeresztő esetek közül hadd idézzek végezetül csak egyetlen önkényesen kiragadott példát. Amikor 1997-ben Mobutu kongói elnök meghalt a marokkói Rabatban (ahol élete utolsó négy hónapját száműzetésben töltötte), 67 éves volt. Összesen 32 évig állt – különböző tisztségekben – nemzete élén; ekközben országa teljes nyomorban, gyakran polgárháborús erőszak közepette, gyakorlatilag éhség szinten tengődött. Halálakor Mobutu bankszámláin több mint ötmillió amerikai dollárt regisztráltak – nem véletlen, hogy a baloldali eszmék esküdt ellenségének hírében állt. Azok a teológusok, akik a felszaba-

⁴⁰ Vö. ATTALI, J., *Une brève histoire de l'avenir*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2006; Ariarajah, S. W., *Liberation in world religions*, in DTWT, 126.

dítás teológiájának elkötelezettjei, e diktátorok áldozatait tartják szem előtt. Azokat, akik az ilyen hatalmasságok – vagy más, gazdag és önző embertársaik – bűneinek szenvedő alanyai, legyen bár szó személyes, vagy struktúrává szerveződő bűnökről. A néma tömegeknek kívánnak próféta hangjává lenni. Hitük misztikus mélysége a szolidaritásban, a mások szenvedésében való osztozásban, s az abban való kitartásban gyökerezik. Ezért igyekeznek, keresztény hitük indítására, erőszakmentes eszközökkel, ám tevékenyen kivenni részüket Isten megváltó tervének megvalósításában, mely Jézus Krisztus örömhíre értelmében az eljövendő Isten országát igyekszik mind közelebb hozni az arra éhezők és szomjazók számára.

8. A TANÍTÓHIVATAL ÁLLÁSFOGLALÁSA

Természetesen egy, a felszabadítás teológiájáról szóló tanulmány nem nélkülözheti az egyházi tanítóhivatal e kérdéssel kapcsolatos álláspontjának ismertetését. Ebben az összefüggésben fontos jelezni, hogy ez az álláspont az utóbbi évtizedekben jelentős átalakuláson esett át. A hivatalos katolikus egyházi tanítás eddigi fejlődése a felszabadítás teológiája megítélését illetően két, egymástól jól megkülönböztethető szakaszra bontható. Eleinte a mozgalomra a tanítóhivatal éles visszautasítással reagált; a második szakaszban azonban – részben maga az irányzat átalakulásának is köszönhetően – a pozitív értékelés, legalábbis az mozgalom főbb törekvéseire vonatkozóan, fokozatosan egyre nagyobb teret nyert a tanítóhivatali megnyilvánulásokban. Ennek alapján joggal feltételezhetjük, hogy az irányzat elindult a katolikus tanítás egészébe történő integrálódás útján.

a) *Éles visszautasítás.* A felszabadítás teológiája és a tanítóhivatal szembenállása széles körben ismert, ezért nem szükséges hosszan időznöm az ismertetésével. Az elutasító reakció csaknem azonnal Gutiérrez programadó könyvének 1973-as megjelenése után érkezett: 1979. január 29-én II. János Pál pápa mexikói apostoli látogatása alkalmával a latin-amerikai püspökök előtt erőteljes szavakkal szögezte le: „Krisztus politikusként, forradalmárként, názáreti elnyomottként való felfogása nem esik egybe az egyház tanításával.”⁴¹ A pápa tanítóhivatala további két dokumentumban, az 1984-ben közzétett *Libertatis Nuntius*-ban és az 1986-ban kibocsátott *Libertatis Conscientiá*-ban is elítélte a mozgalmat, bár hangsúlyozta a katolikus egyház közelségét a szegényekhez. Az éles elhatárolódás elsődleges oka az volt, hogy a felszabadítás teológusok nagy része társadalmelemzése során marxista elveket követett, melyek „ideológiai ihletettsége [...] összeegyeztethetetlen a keresztény hittel és az abból levezethető etikai alapelvekkel”,⁴² főleg ha azt hangsúlyozzák, hogy az üdvösség nem érhető el, csak a szegények társadalmi elnyomástól való felszabadítása által.⁴³ Okkal feltételezhetjük, hogy a hivatalos római teológia képviselőit nagyrészt a forradalmi marxista eszmék által megengedhetőnek ítélt erőszak lehetősége intette óvatosságra (ebben fejeződik ki legpregnansabban az egyház szociális tanításával való összhang hiánya). Az erőszak egyházi jóváhagyását igyekezett a tanítóhivatal min-

⁴¹ „Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazareth, no se compagina con la catequesis de la Iglesia”: Giovanni Paolo II, *Discorso alla III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano*, Puebla, Messico, (*III Coetum Generalem Episcoporum Americae Latinae*) nr. 4, in AAS, 71 (1979), 187–205, itt: 190.

⁴² HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Libertatis nuntius* (1984), in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok (különösen a VIII. fejezet, 427–428.)*, Szent István Társulat, Budapest 1993, 415–437.

⁴³ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Libertatis conscientia*, in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, Szent István Társulat, Budapest 1993, 439–483.

den eszközzel elkerülni, hiszen az az evangéliummal nem összeegyeztethető. Emellett a magiszteriúmot a hit integritásának veszélyeztetése is nyugtalanította.⁴⁴ Okkal feltételezhetjük, hogy XVI. Benedek elsősorban ilyen alapon viseltetett tartózkodással a mozgalommal szemben: a pápasága alatt, 2006. október 13-án a Hittani Kongregáció *Notificazionét* (*Figyelmeztetés*) bocsátott ki, amelyben a római Kúria teológusai felhívták a figyelmet az El Salvadorban dolgozó baszk jezsuita teológus, Jon Sobrino két könyvében fellelhető „hibás és veszélyes” tanokra.⁴⁵ A minden felszabadítási teológusnak szóló figyelmeztetés arra vonatkozott, hogy nem szabad „a minden nemzedéknek áthagyományozott apostoli hit” helyett a „szegényeket” megtenni „alapvető teológiai helynek” (azaz teológiai szempontból ismeretforrásnak: *locus theologicus*); továbbá, hogy tilos a hit „objektív tartalmát” (Jézus Krisztus személye, üdvösségkövetítő szerepe, az egyház fontossága, stb.) esetleges társadalmi és gazdaságpolitikai magyarázatok függvényévé tenni, illetve azokkal helyettesíteni.

b) *Az integráció útján.* Már II. János Pál és XVI. Benedek magiszteriúmban is fellelhetők annak jelei, hogy a felszabadítás teológiájának képes érdemben hozzájárulni az egyház hivatalos teológiához. *Novo millennio ineunte* (2001) kezdetű apostoli levelében II. János Pál arról beszélt, hogy arra van szükség, hogy „a szegények minden keresztény közösségben »otthon érezzék« magukat”, hiszen ez a stílus képes a „leginkább teljes módon és a leghatékonyabban” Isten országa jó hírét megjeleníteni;⁴⁶ majd 2007-ben XVI. Benedek arra hívta fel a latin-amerikai püspökök figyelmét, hogy a szegények melletti döntés „bennfoglaltan [már] jelen van az azon Istenbe vetett krisztológiai hitben, aki értünk szegénnyé lett, hogy szegénysége által gazddá tegyen bennünket.”⁴⁷ Szintén a kezdődő integráció jeleként fogható fel, hogy 1993-ban a Pápai Biblikus Bizottság *A Szentírás-magyarázat az egyházban* címmel közzétett dokumentumában a felszabadítás teológia hermeneutikai megközelítését – más „kontextuális” megközelítések mellett – fontosnak ismeri el.⁴⁸

A felszabadítási teológia hivatalos egyházi megítélésében azonban az áttörést Ferenc pápa tanítóhivatali megnyilatkozásai hozták meg. A pápa első önálló apostoli buzdításában, az 2013. november 24-én közzétett *Evangelii Gaudium*ban, bármely felszabadítás

⁴⁴ A magiszteriúmról a felszabadulási teológia mozgalmára vonatkozó, kezdetől fogva hangoztatott kritikáknak kifejezetten egyháztani vetülete is volt. A három lényeges pont: a) a helyi egyház túlhangsúlyozása az egyetemes egyház rovására; b) az intézményes (hierarchikus) egyház éles szembeállítás a karizmatikus egyházzal (vö. a Hittani Kongregáció megjegyzései Leonardo Boff ekkleziológiájával kapcsolatban, *Notificatio de scripto P. Leonardii Boff, OFM, „Chiesa: Carisma e Potere”*, in AAS 77 [1985], 756–762); c) illetve az egyház jelentőségének (mely a II. Vatikáni Zsinat dokumentumai szerint „*sacramentum salutis universale*”: LG 48; GS 45) leértékelése az Isten országához való viszonyában; vö. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Dominus Iesus*, in AAS 92 (2000), 742–765.

⁴⁵ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret* (1991) és ld., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999). A vonatkozó dokumentum: SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Notificatio de openibus P. Jon Sobrino S.J.*, in AAS, 99 (2007), 181–194.

⁴⁶ „... ut pauperes, in singulis christianis communitatibus, persentiant se ‘in domo propria’ esse”, „suprema et efficax manifestatio”: Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo Millennio ineunte* (*Magno Iubilaeo exeunte*) (6 gennaio 2001), nr. 50, in AAS 93 (2001), 265–309, itt: 303 (a hivatalos magyar fordítást némileg módosítottam – P. F.).

⁴⁷ Benedetto XVI, *Discorso alla Sessione inaugurale della V Conferenza Generale dell’Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi* (*In inaugurazione operum V Coetus Generalis Episcoporum Americae Latinae et regionis Caribicae*) (13 maggio 2007), nr. 3, in AAS 99 (2007), 445–460, itt: 450. Vö. még *Centesimus annus*, nr. 57.

⁴⁸ Vö. Pápai Biblikus Bizottság, *Szentírás-magyarázat az egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 2001. Egy figyelmes hermeneutika persze már a magiszteriúmról korábbi dokumentumaira vonatkozóan – a *Libertatis Nuntius* (1984) és a *Libertatis Scientia* (1986) között – is kimutathat némi különbséget a kezdődő nyitási irányban, ami tovább folytatódott és – mint fentebb látható – Ferenc pápánál kap különös hangsúlyt.

teológust megszegényítő határozottsággal kritizálja a globális kapitalizmus visszasságait: annak kizárásra épülő társadalmi rendjét (nr. 53) és pénzimádatát (nr. 55), valamint társadalmilag igazságtalan struktúráit (nr. 60). Az avatott helyzetelemzést követő teológiai kifejtés során nem kevesebb mint hat alkalommal kifejezetten és pozitív kontextusban említi a felszabadítási teológia programadó maximáját: a „szegények/legszegényebbek/legutolsók melletti elsődleges döntés” fontosságát (nr. 195, 198, 199, 200). Az egész apostoli exhortáció szóhasználata is árulkodó: a pápa beszél „Isten országáról” (nr. 180–181), „a szegénység strukturális okait” fejtegetve (nr. 202) kiemeli a „szolidaritás” fontosságát (nr. 187), felidéri a szegények és elnyomottak égisz alá tartozó „kiáltását” (nr. 187, 193), használja a „társadalmi rossz (nr. 202) kategóriáját, sőt az „elidegenedés” (nr. 196) kifejezést is – csupa olyan fogalmat, amely eddig főként vagy kizárólag a felszabadítás teológusai szókészletére volt jellemző. Korai volna a jelenlegi pápa egyetlen tanítóhivatali megnyilvánulásából túlságosan messzemenő következtetéseket levonni. Mindazonáltal nem látszik jogosulatlannak az észrevétel, miszerint a felszabadítás teológiájának produktív meglátásai fokozatosan beépülnek a hivatalos katolikus tanításba; s talán nem túlzás ezen az úton egy további fontos mérföldkőnek tekinteni azt a könyvet sem, melyet nemrégiben Gerhard Ludwig Müller, a Hittani Kongregáció prefektusa és Gustavo Gutiérrez, a felszabadítási teológia atyja közösen adott ki, elsőként 2004-ben németül, majd 2013-ban olaszul is, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa* (A szegények oldalán. A felszabadítás teológiája, az egyház teológiája) címmel.⁴⁹

Az ateizmussal és a „relativizmus diktatúrájával” való teológiai számvetés – amellyel XVI. Benedek pápa számos megnyilatkozása foglalkozott – természetesen fontos, ám nem egyedülálló kihívás az egyház számára: ezek ugyanis elsősorban az európai problématudathoz kapcsolódó kérdések. A szegénységgel való szembenézés mindenesetre nem kevésbé sürgető feladat; s kétségkívül világméretű aktualitásra tart számot! Persze a katolikus egyháznak, és teológiájának szoros értelemben nem volt szüksége a felszabadítás teológiájára, hogy a szegények iránti felelősségét felismerje; annak tudata ugyanis a keresztény gondolkodásban az apostoli időktől fogva jelen volt. Ám ha a felszabadítás teológusai nyomán a globalizált világ mai kontextusában új hangsúly kerül erre az örök szempontokra, az egyház méltán lehet hálás a mozgalom képviselőinek, miközben – természetesen – nem vonta vissza a felszabadítás teológiájával kapcsolatos fenntartásait.⁵⁰

⁴⁹ MÜLLER, G. L.–GUTIÉRREZ, G., *An der Seite der Armen: Theologie der Befreiung*, Sankt-Ulrich-Verlag, Augsburg 2004; az olasz fordítás: *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, Edizioni Messaggero-EMI, Padova 2013, melynek hivatalos bemutatójára 2013. szeptember 5-én került sor a mantovai Santa Barbara-bazilikában. Köztudomású az is, hogy Ferenc pápa 2013. szeptember 12-én a Szent Márta-házban személyesen fogadta a perui egyházmegye pappá Gutierrezet.

⁵⁰ A felszabadítás teológiájának Ferenc pápa tanítóhivatala általi megítéléséről és lehetséges egyházas olvasatáról bővebben ld.: PATSCH, F., „A szegények – a szegény Jézus teste.” *A felszabadítás teológiája egyházas olvasata*, in *Vigilia* (2013/9), 657–664.

Filozófia és kinyilatkoztatás kapcsolata Richard Schaeffler vallási tapasztalat értelmezésében

BEVEZETÉS

A keresztény teológiában a kinyilatkoztatás és a vallási tapasztalat viszonyának a kérdése legalább olyan heves és hosszantartó vitákat váltott ki, mint a kinyilatkoztatás és a filozófia kapcsolatának a problémája. A protestáns teológián belül az egyik oldalon ott találhatjuk Schleiermachert és az ún. liberális teológia képviselőit, akik szerint a kinyilatkoztatás az ember vallási tudatában végbemenő belső történés, a belső vallási tapasztalattól származik, illetve a vallási tudat immanens fejlődéséből levezethető. A másik oldalon ott áll az ún. dialektikus teológia képviselőiben K. Barth, aki szembeállítja egyfelől a kinyilatkoztatást, melynek fogalmát kizárólag a bibliai kinyilatkoztatás számára tartja fenn és egyedül az Isten ígéjére válaszoló hit engedelmességét felelteti meg neki, másfelől a valóságokat, a misztikát és a vallási tapasztalatokat, melyeket pusztán emberi, kudarcra ítélt kísérleteknek és az ember gögjét leplező utaknak tart.¹ A katolikus teológiában az ún. „modernizmushoz” sorolt szerzők (pl. Loisy, Tyrell, Le Roy) vetették fel élesen kinyilatkoztatás és vallási tapasztalat viszonyának kérdését. Loisy nézete szerint a kinyilatkoztatás „nem lehetett más, mint az Istennel való saját kapcsolat megszerzett tudata”.² A modernistáknak titulált eszmékkel szemben az újszolasztikus teológia és az Egyházi Tanítóhivatal (X. Piusz, Lamentabili dekrétum, Pascendi enciklika) hangsúlyozta a kinyilatkoztatás külső, az érzékek és az értelem által felfogható, a történelem eseményei és a próféta szó által közvetített, igazságokat közlő, jelekkel megerősített mivoltát.³ A vallási tapasztalattal szembeni teológiai fenntartásokat címszavakban a következőképpen foglalhatjuk össze: szubjektív, változó érzéseket, lelki állapotokat jelöl; fennáll a saját vágyak, szükségletek kivetítésének veszélye; az értelem által teljesen ellenőrizhetetlen; lebecsüli a külső történelmi események, jelek, hagyomány, hitvallás, az egyházi kommunikációs

¹ PANNENBERG, W., *Rendszeres Teológia I*, Osiris, Budapest 2005, 95–146; WALDENFELS, H., *Das Offenbarungsverständnis im 20. Jahrhundert*, in SCHMAUS, M. – GRILLMEIER, A. – SCHEFFCZYK, L. (Hgg.), *Handbuch der Dogmengeschichte I/1b, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Hrsg. Herder, Freiburg–Basel–Wien 1977, 108–208.

² LOISY, A., *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, 195.

³ Vö. X. PIUSZ PÁPA, *Lamentabili dekrétumának* (1907) és *Pascendi enciklikájának* (1907) modernizmust elítélő kijelentéseit. Vö. DH 3420–3426; 3475–3500.

közösség szerepét; a szubjektív, belső tapasztalat a végső tekintély, mely képtelen az önkorrekcióna és immunis a kritikákkal szemben.⁴

Tanulmányom első részében Richard Schaeffler⁵ dialogikus tapasztalatelméletének és vallásfilozófiájának azokat a szempontjait szeretném bemutatni, melyek véleményem szerint a keresztény teológia számára is megfontolásra érdemesek, mert egy olyan vallási tapasztalásfogalmat körvonalaznak, mely hasznosítható a bibliai kinyilatkoztatás értelmezésében és a vallásközi párbeszédben is. A dolgozat második részében a filozófia és a vallási tapasztalat, illetve a teoretikus észhit és a kinyilatkoztatáshit kapcsolatával szeretnék foglalkozni, annak tükrében, ahogyan ez Schaeffler transzcendentálfilozófiai reflexiójában megfogalmazódik.⁶

1. A VALLÁSI TAPASZTALAT DIALOGIKUS ELMÉLETÉNEK JELENTŐSÉGE A KINYILATKOZTATÁSTEOLÓGIA SZÁMÁRA

1. 1. A tapasztalat dialogikus elmélete

A tapasztalás dialogikus értelmezését Richard Schaeffler Kant, Hegel, és olyan úgynevezett rendszerkritikus gondolkodók filozófiájával párbeszédbe bocsátkozva dolgozta ki, mint Kierkegaard vagy a posztmodern beállítottságú Lyotard. Ezen számvetések tükrében olyan tapasztalatértelmezésre vállalkozik, mely elkerüli a tapasztalásra való képtelenség három veszélyét: a változhatatlan tájékozódási rendszerek fogságának, a paradoxonok következtében előálló minden értelmezési rendszer végleges összetörésének, valamint az egymással összemérhetetlen, kapcsolat nélküli nyelvjátékok önkényességének a veszélyét.⁷ A tapasztalatértelmezés feladatát így fogalmazza meg: „Szükséges a transzcendentális módszert a tapasztalat átfogó logikájává bővíteni, mely olyan tapasztalatokat is felölel,

⁴ PROVENCHER, N., „Modernismo”, in LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. (Ed), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 810–813; KASPER, W., *Jézus Krisztus Istene*, Osiris, Budapest 2003, 92–100; SECKLER, M., *Der Begriff der Offenbarung*, in KERN, W. – POTTMAYER, H. J. – SECKLER, M. (Hgg), *Handbuch der Fundamentalthologie II*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1985, 60–83.

⁵ Richard Schaeffler (szül. 1926-ban) kortárs német filozófus. 1968 és 1989 között a Bochumi Ruhr Egyetemen tevékenykedett mint filozófiaprofesszor. 1989-től 2011-ig a Müncheneri Filozófiai Főiskolán tanított vendégprofesszorként. „Der Glaube bei Karl Jaspers” című disszertációját 1950-ben védte meg, 1961-ben habilitált. „Die Struktur der Geschichtezeit” című értekezésével. Kutatási területei a vallásfilozófia, történelemfilozófia, tudományelmélet, filozófia és teológia határkérdései. Schaeffler egyike a kantai történelem- és vallásfilozófia 20. századi recepciója vezéralakjainak. Tudományos tevékenysége mellett hosszú évtizedeken keresztül tagja volt „Az Evangélikus és Katolikus Teológusok Munkakörének”, ahogy a „Német Katolikusok Központi Bizottsága” zsidó-keresztény párbeszédet folytató munkacsoportjának is. A vallásfilozófiába bevezető munkája magyar nyelven is megjelent *A vallásfilozófia kézikönyve* címmel (Osiris Kiadó, Budapest 2003).

⁶ Richard Schaeffler dialogikus tapasztalatértelmezését az *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, (Karl Alber, Freiburg–München 1995) című művében dolgozta ki (a továbbiakban: ED). Már ebben a munkájában nagy teret szentelt a vallási tapasztalat elemzésének. Később ezt folytatta a *Philosophische Einübung in die Theologie* című három kötetes művében (Karl Alber, Freiburg–München 2004. 1 kötet: *Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*; 2. kötet: *Philosophische Einübung in die Gotteslehre*; 3. kötet: *Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie*), melyben a vallásfilozófiai megfontolások teológiai alkalmazását mutatja be (a továbbiakban: PhE I–III). Tanulmányom elsősorban a szerző ezen írásaira támaszkodik. Vö. Vető Miklós recenzióit a szerző műveiről. VETŐ, M., *Richard Schaeffler: Philosophische Einübung in die Theologie*, in *Revue Thomiste*, 106 (2006) 462–464; UÖ., *Richard Schaeffler: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, in *Archives de Philosophie*, 61 (1998) 528–529.

⁷ ED 281.

melyekben az emberi transzcendentalitás kontingenciája nyilvánul ki, vagyis annak az emberi képességnek az esetlegessége, hogy a szubjektív benyomások és cselekvési hajlamok „anyagából” a szemlélet és a gondolkodás formái által elméletünk és gyakorlatunk tárgyainak a világát építsük fel”.⁸

A tapasztalásra való képtelenség formáinak elkerülésére akkor van lehetőség Schaeffler szerint, ha a tapasztalást úgy értjük, mint a valóság által támasztott követelmény megválaszolását, melynek során a valóság velünk szemben fellépő igénye mindig „nagyobb”, mint az a mód, ahogyan ez tudatunkra jut, és ahogyan azt szemléletünk és gondolkodásunk által megválaszoljuk. A valóság igényének többlete egyértelműen kinyilvánul azokban a tapasztalatokban, amikor az ész legalábbis időlegesen elveszíti képességét arra, hogy a tapasztalati tartalmak számára olyan értelemösszefüggést építsen fel, melyben azok megtalálhatják egyértelmű helyüket. Az ilyen tájékozódási rendszert megrendítő tapasztalatokból kiindulva feltételezhetjük Schaeffler szerint, hogy azokban a tapasztalatokban is, melyek esetében a tapasztalati tartalmat nehézség nélkül beépítjük a szemléleti és gondolkodási formáink által meghatározott rendezett tárgyi világba, valójában ugyanez a működési logika érvényesül: a valóság által támasztott igény többlete meghaladja azt a módot, ahogyan ezt az igényt felfogjuk és megválaszoljuk.⁹

A dialógus metaforája a valóság által támasztott igény és az ezt felfogó válasz kölcsönös viszonyát kívánja kifejezni. A tapasztalás maga nem más, mint ennek a kölcsönös viszonynak a megvalósulása. A valóság követelménye és a felfogó válasz korrelatívak: egyrészt maga a dolog vesz igénybe bennünket, hívja elő szemléletünk és gondolkodásunk meghatározott módon működő és a tapasztalás anyagát megformáló aktusait. Másfelől, a valóság igényét eleve csak azért és csak úgy foghatjuk fel, mert és ahogy saját tevékenységünk már elkezdte megválaszolni a velünk szemben támasztott követelményt. Schaeffler egyetértőleg idézi a középkori arisztotelianusok mondását: „Nihil cognoscimus nisi verbo mentis” – azaz, semmit nem ismerünk meg, csak azon a módon, hogy kimondjuk közben az értelem belső szavát. A tapasztalás rezponzorikus és dialogikus jellegű, mert a megfelelő válasz megkövetelheti magának a verbum „mentis”-nek vagy „forma mentis”-nek a megváltozását is. Nem belső monológia a tapasztalónak, s nem is pusztán önmagával folytatott párbeszéde. Olyan kölcsönös viszony mely a különbség (differencia), a többlet (maior), a megfelelés (korrespondencia) és az elővételezés (anticipáció) mozzanatait tartalmazza. A valóság által támasztott igény és a válasz között különbség van; a valóság igénye mindig nagyobb az azt felfogó válasznál (veritas semper maior); a valóság igénye és a felfogó válasz között már most a jelenben megfelelés jön létre, egyébként a különbséget és a valóság igényének a többletét sem tapasztalhatnánk; a valóság igazságának többlete miatt a megfelelés nyitott a jövőre, elővételezi a szemléletmód és gondolkodásmód jövőbeli szerkezeti átalakulását az általuk felépített tárgyi világ megváltozásával együtt.¹⁰

Ezek a mozzanatok mindenfajta tapasztalást jellemeznek. Schaeffler kiterjeszti transzcendentálfilozófiai elemzéseit és megállapításait az esztétikai, az etikai és a vallási tapasztalatra. Annak megfelelően, ahogyan a valóság igénybe veszi a megismerő alanyt, a tapasztalásnak, a tapasztaló szubjektivitásnak, a tapasztalati világ szerkezetének és a tapasztalás objektivitásának különböző módjai alakulnak ki. A tapasztalás minden módusában egy

⁸ ED 283.

⁹ ED 288, 296.

¹⁰ ED 296–298.

több szintes szintézisalkotás történik. Az értelmi feldolgozás során a szubjektív élmények a kölcsönhatás, a szubsztancia és az okság kategóriái segítségével beilleszkednek az adott tapasztalati világ egészébe, elfoglalják helyüket az értelmezési keret átfogó összefüggésében, objektív érvényre tesznek szert, mint a szubjektummal szembehelyezkedő ismeret-tárgyak az igaz vagy hamis ítélet mércéjeként.¹¹

A tapasztalat, mint a valósággal folytatott folyamatos, jövőbe nyitott dialógus elválaszthatatlan az emberek egymás közötti dialógusától, mely a különböző kommunikációs közösségekben és hagyományokban zajlik. Az általunk létrehozott művekben, különösen a kimondott vagy leírt szóban a valóság velünk szemben támasztott igényének, az általunk rá adott válasznak és mások válaszra való felszólításának a kifejezése és továbbadása történik. Szavainkkal a valóság velünk szemben támasztott követelményére adott válaszukat úgy mondjuk ki, hogy másokat is ugyanazon követelmény elé állítunk és válaszra hívunk, ahogy viszont, ők is ugyanezt teszik a velünk való kapcsolatukban. A történelemben kialakuló kommunikációs közösségek és hagyományok sajátos, egymástól különböző szemlélet- és gondolkodásmódjai (*verbum et forma mentis*) nem mások, mint a valósággal és a valóságról a kommunikációs közösség tagjai között folytatott párbeszéd lenyomatai. A tapasztalat lényegi mozzanatainak megállapításánál Schaeffler összeköti szülői teológiai hagyományával. Az összekapcsolás alapja az az összefüggés, amely a tapasztalat, a nyelvi kommunikáció és a Biblia négyes értelmének tana között van. Ez utóbbi nem önkényes exegézis eredménye, hanem tükrözi a beszélgetés, mint interszubjektív dialógus szerkezetének dimenzióit és végső soron a tapasztalat, mint a valósággal folytatott dialógus belső mozzanatait. Ennek a kapcsolatnak a fényében beszél Schaeffler általában a tapasztalat, s azon belül a vallási tapasztalat allegorikus, anagogikus, historikus és tropikus mozzanataról.¹²

1. 2. Vallási tapasztalat és kinyilatkoztatás

A vallási tapasztalat középponti kategóriája a „Szent” (*nutum*), ebben a vallástudományokban használatos neutrális grammatikai formában azt fejezi ki, hogy a vallási tapasztalatot nem elsősorban konkrét tartalmi eleme (*objectum materiale*), hanem az a sajátos mód (*objectum formale*) határozza meg, ahogy a legkülönbözőbb tárgyak, események, személyek igénybe veszik a vallásos szubjektumot. Természetesen, a különböző vallásokban eltérőek lehetnek a Szenttel való találkozás konkrét területei, és egy-egy valláson belül is megtörténhet a hierofánikus hangsúlyáthelyeződés bizonyos területekről más területekre (pl. természeti jelenségekről történelmi eseményekre). A vallási tapasztalatra jellemző, hogy mindaz, ami egyáltalán tapasztalat tárgya lehet, az a sajátosan vallási tapasztalatnak is tárgyává válhat, mint a Szent kinyilvánulásának, megjelenésének a közege. Ilyen értelemben a vallási tapasztalatban konkrét helyzeteknek s azok elemeinek „hierofánikus átalakulása” (transzfigurációja), transzparenssé válása történik a Szent megjelenése számára.¹³

Minden tapasztalat belső mozzanata a valóság által támasztott igény és az ezt felfogó válasz közötti különbség, valamint a valóság igényének a felfogó választ mindig meg-

¹¹ ED 331–333.

¹² PhE I, 171–176; PhE II, 60.

¹³ PhE II, 122.

haladó többlete. E különbség és többlet a vallási tapasztalatban a végtelenségig fokozódik, s maga is kifejezett tárgyává válik a tapasztalásnak. Ezt a sajátosságot nevezi Schaeffler a vallási tapasztalat *allegorikus* mozzanatának („alla agoreuein” = mást, többet mondani). E mozzanat a vallási noészisz oldalán úgy jelentkezik, hogy az ember egész tapasztalás-képessége megrendül, széttörik teljes tapasztalati horizontja, végső határához érkezik, és zsákutcába jut a valósághoz fűződő viszonyrendszere. A vallás képi nyelvén: vakító fényt lát, mely lehetetlenné teszi a látást; vagy éppen teljes sötétséget észlel, illetve felhőbe kerül, mely szintén kioltja a látást. Ám a Szent megjelenése nem csak földre sújt, hanem fel is emel éppen az emberi lehetőségek kifulladásakor, pontosabban megajándékoz új és megváltozott tapasztalási móddal. Az átmeneti megvakulás és elnémulást követi az új látás és a szó képességének a visszanyerése. A vallási tapasztalat lényegi mozzanata, hogy a válaszadás képességének a helyreállítása a Szent döntésén, az emberhez szabadon oda-forduló magatartásán alapszik.¹⁴

A vallási korreláció noéma oldalán a tapasztalat *allegorikus* mozzanata úgy jelentkezik, hogy a Szent egyfelől az egészen Más, az ember világtól teljesen elválasztott (khorizmosz), másfelől mégiscsak megjelenik (paruszia) az ember számára. A Szent megjelenése a vallási tapasztalat számára egyszerre kinyilvánulás és elrejtőzés, önkinyilatkoztatás és tartózkodó magatartás, feltárulkozás és visszahúzódás, jelenvalóvá válás és távolmaradás. Ezt a dialektikát jól kifejezi a vallási nyelv „dicsőség” (doxa, kabód) szava. A doxa egyszerre a szent Istentől kiáradó fény, mely lehetővé teszi jelenlétének észlelését, ám ugyanez a fény egyben az öltözete is, mely körülveszi és megakadályozza, hogy az ember lássa őt. A Szent a rejtőzködéséből feltáruló, s a kinyilvánulásából visszavonuló Misztérium.¹⁵

A feltárulkozásában is felfoghatatlan Szenttel való találkozás, a tapasztalási képesség széttörésének, gyökeres megváltoztatásának és egy új tudati forma kialakításának az élménye pillanatszerű, levezethetetlen, ajándékként átélt esemény, „Ereignis” a szó emíniens értelmében. E vallási tapasztalat egyszerre *partikuláris* és *univerzális*. Egészen konkrét és töredékes, ám ugyanakkor egyetemes jelentőségű, mert az új tapasztalási képességgel megajándékozott ember számára minden létező transzparenssé válhat a Szent jelenlétére.

A vallási tapasztalat jellemzője, hogy a Szenttel való találkozásból az ember megváltozott szemlélet- és gondolkodásmóddal, új emberként jön ki. Schaeffler ebben a sajátosságban ragadja meg a vallási intencionális aktus „tárgyra” irányulásának az igazolását. A vallási aktus abban különbözik a szubjektum belső állapotának, vágyainak vagy élményeinek a pusztán szubjektív kivetítésétől egy elképzelt mennybe, vagy a saját maga által végbevitt képzeleti és fogalmi konstrukcióktól, hogy a vallási tapasztalatban olyan igénybevétellel találkozik, melynek a saját erejéből nem tud megfelelni. A vele szemben követelményt támasztó, számára megjelenő Szent Hatalomnak köszönheti az ember, hogy szemlélet-, észlelés- és gondolkodásmódja átalakul („metamorfózis”, vö. Róm 12,2), s így már ráirányulhat a szent valóságra.¹⁶

A vallási aktus akkor felel meg a Szenttel való találkozásnak, ha a Szent felragyogó dicsőségét teszi szóvá az emberi szavak nyelvén. Schaeffler kiemeli, hogy a vallási igazság eredeti formája az Istent dicsérő megvallás (homológia), mert az emberi szó dicsérő valómlomása felel meg a Szent önfeltárulkozásának. Ez valósul meg az imában és a szubjektum

¹⁴ PhE I, 176–181; ED 425–434.

¹⁵ PhE II, 230–231.

¹⁶ PhE I, 183.

teljes önátadásában. Ehhez képest levezetett, noha el nem hanyagolható formája a vallási igazságnak, a homológia kontextusából kinyerhető megállapító természetű kijelentések a Szentről.¹⁷

A vallási „Ereignis”-ben ugyan létrejön a találkozás a Szenttel és a neki megfelelő a megvalló-dicsérő imában, mégis a Szent valóságának és igényének végtelen többlet miatt, minden pillanatszerű „Ereignis” lényegileg nyitott a jövőbeli találkozásra. A vallási tapasztalatnak ezért még fokozottabban, mint az egyéb tapasztalatoknak, elővételező (anticipáló) természete van. A vallások eszkatológiája a vallási tapasztalat elővételező mozzanatának (anticipálás) az értelmező szempontja. Minden egyes „Ereignis” megnyílás a jövőre: a Szenttel való újabb találkozásokra, illetve bizonyos vallásokban a Szent végső kinyilvánulására. A Szent szabad megjelenése az ember számára ugyanis ígéretet hordoz, az újabb találkozás reményét szüli. Az elővételezés (anticipálás) antropológiai vonatkozása pedig abban áll, hogy a Szenttel való találkozásban gyökeresen megújuló ember a Szent végső kinyilvánulásától várja önmaga végső, eszkatológiai átalakulását is. A vallások liturgiában is megjelenik az eszkatológiai dimenzió. A szakramentális jelek nemcsak emlékeznek a szent arkhéa és teszik jelenvalóvá a „most” „Ereignis”-ében, hanem ugyanakkor elővételezik a Szent végső kinyilvánulását is. A szakramentális hatékony jel egyszerre „signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum”.¹⁸

Az anticipáló nyitottság azt a készséget is magában foglalja, hogy a vallásos ember a legkülönbözőbb megjelenési módjaiban is felismerje és beazonosítsa a Szentet. A vallásokban az isteni név megszólításának ez a legfontosabb szerepe. „Semelyik vallási tapasztalat sem olyan jellegű, hogy kizárja az ugyanazon numinózus valóság újszerű, meglepő kinyilvánulását. Ugyanakkor a numinózus valóság mégoly újszerű kinyilvánulása sem fosztja meg jelentőségüktől a korábbi tapasztalási módokat.”¹⁹ Minden egyes vallási tapasztalás a Szenttel való találkozásoknak a jövőre nyitott, újra és újra meglepő, ám egyetlen koherens történetének a része. Ez a vallási tapasztalat *anagógikus* mozzanata.²⁰

A vallási tapasztalás időszemléletében a jelenbeli „most”-nak kitüntetett jelentősége van. Az „Ereignis” pillanatában a megjelenő Szenttel találkozó ember teljes egzisztenciája és tapasztalási világának egésze forog kockán, az üdvösségről vagy ítéletről megszülető döntés pillanata ez. Itt válik el, hogy a Szenttel való találkozásban véglegesen széttorik-e az ember tapasztalási képessége vagy teljes átalakulás révén új tapasztalási képességet kap-e ajándékba. Ezt a nyitott alternatívát a megjelenő Szent elhatározása (intése, jeladása = nutum) dönti el. Ez a jelenbeli pillanat a vallási értelmezés szerint „a mindennek eredetével való egyidejűség” minőségével bír. Az, ami kezdetben történt, a Szent Hatalom által üdvösségről és ítéletről, létről és nemlétről, életről és halálról kezdetben hozott döntés, illetve maga a kezdeti döntési helyzet jelenik meg, képeződik le újra a jelenbeli „Ereignis”-ben. A vallási értelmezés tehát a „kezdet” felől világítja meg a „most” kitüntetett pillanatának jelentőségét. Az „Ereignis” megfelelő értelmező kerete a protológia, a vallási archaiológia. A „kezdet” és a „most” közötti oksági összefüggés, vagyis a kauzalitás kategóriájának jellegzetesen vallási formája a leképező megjelenítés. A szent arkhé válik jelenvalóvá az „Ereignis”-ben. A liturgia hatékony jelei (signum efficax) és a megemlékező vallási elbeszélések ugyancsak a szent arkhét jelenítik meg s adnak teret ezzel az „Ereignis” jelenbeli megvalósulásának az ember számára. A döntő „kezdetet” megje-

¹⁷ PhE I, 184–187.

¹⁸ PhE II, 96.

¹⁹ ED 466.

²⁰ PhE I, 188–189; ED 468.

lenítő vallási „Ereignis”-nek a szent pillanata és az azt elbeszélő, felidéző emlékezés jelenti a vallási tapasztalat *historikus* mozzanatát. Ugyanakkor a megjelenő Szenttel találkozó ember felszólítást kap arra, hogy megfelelő magatartásával, istentiszteleti ünneplésével és életgyakorlatával vegyen részt a kezdeti döntés leképező megjelenítésében. Ez a vallásos szubjektumot teljes önátadásra szólító követelmény a vallási tapasztalat *tropikus* mozzanata.²¹

1. 3. A vallási tapasztalat filozófiai elemzéséből nyert szempontok a valláskritikához

Schaeffler a tapasztalat transzcendentálfilozófiai vizsgálatának a feladatkörébe tartozónak tekinti a tapasztalat félresikerült formáinak és ezek okainak a felderítését is. A tapasztalat hibás formája egyfelől akkor adódik, amikor a tapasztalat elveszíti dialogikus jellegét. Ilyenkor a szubjektum nem a tőle különböző valóság által támasztott igényre válaszol, hanem öntudatlanul a saját igényeit vetíti bele egy valóságnak tartott, de igazában csak elképzelt tárgyba. Így a valósággal folytatott dialógus helyett, csupán önmaga beszél, miközben ezt a belső monológot dialógusnak véli. A vallás területén így keletkeznek az „istenfikciók”, melyekben a „vallásos” lélek voltaképpen csak saját önértelmezését vetíti ki a mennybe. Amint fentebb láttuk, a vallási tapasztalat valódi tárgyra irányulásának a hitelesítő jele, hogy az ember megváltozott szemlélet- és gondolkodásformával jön ki a tapasztalásból, mert a Szenttel való találkozás széttörte korábbi világlátását és újjal ajándékozta meg. Olyan megértési formát, mentális és kifejezett válaszoló szót (*verbum mentis et oris*) adott a szívébe és az ajkára, melyet ő magának nem tudott volna megadni. Ilyen értelemben a Szentől jövő és az emberből le nem vezethető kinyilatkoztatás, a „*verbum externum*” nélkülözhetetlen feltétele a Szenttel való találkozásnak (*sacrum cognoscitur per se ipsum*), a rezponzorikus és dialogikus vallási tapasztalatnak.²²

A tapasztalat hibás formáinak másik csoportját hibásan megformált tapasztalatoknak tekinti Schaeffler, melyek akkor keletkeznek, amikor a megismerő alany a minden tapasztaláshoz hozzátartozó belső mozzanatok nem mindegyikét veszi figyelembe, illetve e mozzanatok egymáshoz való viszonyát nem helyesen érti. Ennek következtében félreérti a tapasztalás tartalmát, mely visszahat szemléletére és gondolkodására, s így a valóság által támasztott igényre nem megfelelő választ ad és hibásan végzi el a tárgykonstitúció aktusát. A redukált formában konstituált tapasztalati tárgy aztán közbeekelődik a szubjektum és a valóság közé, s akadályozza kettőjük dialogikus viszonyát.

A vallási tapasztalat lényegi sajátossága annak a végtelen különbségnek az észlelése, mely a kinyilvánuló Szent valósága és igénye, másfelől a jelenlétét és követelményét felfogó emberi válasz között van. A Szent valóságának végtelen „többlete” miatt a vallási tapasztalatnak eminens értelemben konstitutív eleme az allegorikus mozzanat. Ha a vallási tapasztalatnak ez az *allegorikus* mozzanata eltűnik, vagyis a vallásos szubjektum azonosítja a Szent emberi felfogása számára hozzáférhető alakját magával a Szenttel, a Szentről kialakított szellemi képét magával a Szent lényegével, akkor keletkeznek a bálványimádásnak és a fétiskultusznak a különböző formái. Schaeffler egyfajta „vallási pozitívizmusnak” is nevezi a bálványimádást. A vallási pozitívizmus ellenhatásaként lép fel aztán a képprombolás, mely elveti a Szent képi, képzeti és szellemi megjelenítését, sőt radikális

²¹ PhE II, 64; ED 450–456.

²² PhE II, 67–69; PhE I, 122, 220 köv.

formájában annak lehetőségét is, hogy maga a Szent jelenítse meg magát az emberi fel-fogóképesség különböző területein.²³

A vallási tapasztalásnak a reménységet, bizonyosságot, és a történelemhez bátorságot adó sajátosságát nevezi Schaeffler *anagogikus* mozzanatként. Csak a Szent hűségébe vetett remény teszi lehetővé az ember számára, hogy a legellentétesebb élethelyzetekben is, mint megnyilatkozásainak változó formáiban ugyanazt a Szent hatalmat ismerje fel és szólítsa meg. Isten maradandó azonosságának és egyetlenségének a megvallása a vallási tapasztalatnak ebben az anagogikus mozzanatában alapozódik meg. Ha ez a mozzanat eltűnik vagy háttérbe szorul, akkor nyílik tere a politeista vallásosságnak. Ebben az ember vallási tapasztalásának különböző formáit és gyakran ellentétes tartalmait úgy fogja föl, mint ugyanolyan sokféle és egymással versengő istenek megnyilvánulásait, akik különbözőképpen veszik őt igénybe és kívánják meg tőle tiszteletüket. A természetben, a társadalmi és az egyéni életben uralkodó ellentétek tapasztalatai rávetülnek a Szent vallási tapasztalatára is, s a vallási élmény értelmezésének keretévé válnak, ha nem kellően tudatosodik a vallási tapasztalat anagogikus mozzanata. Így keletkeznek az istenek harcáról szóló mítoszok, melyek az emberi tapasztalati világot jellemző szétszakítottságot és folyamatos ellentéteséget a világba kezdettől beleoltott sorsszerűségként értelmezik, az istenek örökös harcának leképeződéseként. Noha a politeista istentiszteletet is jellemez egyfajta részleges és bizonytalan remény – a saját védőisten győzelmének reménye az ellenséges istenségeken vagy a harcoló istenek közötti ősidőben létesített békekötés helyreállításának reménye –, ám ez a remény mindig és alapvetően fenyegetett, mert az istenek közötti harc bármikor kiújulhat. A politeista vallásosságban a vallási tapasztalat elveszíti „anagogikus erejét”, nem képes az embert egy folyamatosan „felfelé” tartó úton vezetni. Legfeljebb egy tartalmilag és időben korlátozott üdvösség-tartományt szakít ki számára az egészből és arra szólítja fel, hogy a tragikus konfliktusokat az istenek által az emberre rótt sorsként fogadja el.²⁴

A vallási tapasztalat *tropikus* mozzanata abban áll, hogy egyfelől, a Szenttel való találkozás azt a kötelezettséget rója az emberre, hogy térjen meg, vagyis változtassa meg gondolkodás- és életmódját, alakuljon át új emberré (troposz = fordulat). Másfelől, ez a „metamorfozis” nemcsak követelményként jelentkezik, hanem maga a kinyilvánuló Szent képesít erre, a vele való találkozás tapasztalatában történik meg, vagy legalábbis veszi kezdetét az emberi szív átalakulása a Szent ajándékaként. A vallási tapasztalatban részesült ember számára aztán állandó feladat marad, hogy ő maga egész létezésével a Szent üdvösséget munkáló megjelenési formája legyen. A vallási tapasztalat és a vallásos élet az ember teljes önátadását kívánja a Szent felé. Ha ez a tropikus mozzanat eltűnik vagy elhomályosodik a vallási tapasztalatban és életben, akkor keletkezik az a kísértés, hogy az ember saját céljai érdekében állítsa a Szent erőit. Ahelyett, hogy önmagát a Szent rendelkezésére bocsátaná és üdvözítő jelenlétét szolgálná, ő akar rendelkezni felette. Ez a mágia kísértése.²⁵

A tapasztalat *historikus* mozzanatának jelentősége a vallási tapasztalás esetében fokozottan érvényes. A Szenttel való találkozás, mely az ember gondolkodásmódját megváltoztatja, az idő és tér konkrét pontján megvalósuló pillanatszerű esemény, „Ereignis”, mely lényege szerint levezethetetlen, előidézhetetlen, felcserélhetetlen, kontingens esemény, a Szent ajándéka. A vallási tapasztalat ténye, szent helye, ideje, körülményei s maga

²³ PhE I, 76–90.

²⁴ PhE II, 105.

²⁵ PhE II, 108–120.

a tartalma is emlékezetben tartásra méltó, elbeszélésre és liturgikus megemlékező-megjelenítő ünneplésre érdemes. A megjelenítő megemlékezés további vallási tapasztalatok új lehetőségét nyitja meg s ezekkel egyetlen hagyománytörténetre kapcsolódik össze. A vallási tapasztalatok egyike sem vesztíti el jelentőségét a rá következő és másként végbemenő tapasztalatok hatására, a Szent önkinyilvánítása visszavonhatatlan érvényű marad. Amikor a vallási tapasztalat „történeti” mozzanata eltűnik, vagy attól eloldódik, és önálló életet kezd élni a „bölcesség”, mint a kozmikus és etikai örök törvényekről való tudás, akkor jelenik meg a vallási gnózis kísértése. A gnosztikus felfogás a vallási tapasztalat történeti „Ereignis”-ét egy általános szabály alá sorolható felcserélhető „esetté” redukálja. Ezzel egyfelől elhomályosítja a vallási tapasztalat kegyelmi jellegét; másfelől pontosan azonos tartalmúnak véli a Szent minden kinyilvánulását.²⁶

1. 4. A vallási tapasztalat dialogikus elméletének teológiai jelentősége

Schaeffler vallási tapasztalat értelmezésének a teológiai jelentőségét két ponton ragadhatjuk meg. Egyfelől olyan vallási tapasztalat fogalmat dolgoz ki, melynek a formális mozzanatai alkalmazhatók a bibliai kinyilatkoztatásra is anélkül, hogy eleve megszüntetné vagy redukálná annak megkülönböztető sajátosságait. A rezponzorikus–dialogikus tapasztalásfogalom egyszersmind sikeresen eleget tesz a modernizmussal folytatott teológiai vitákban a vallási tapasztalattal szemben megfogalmazott kritikai szempontoknak is.

Kétségtelen, hogy a bibliai szövegek az isteni kinyilatkoztatás és az emberi válasz dialogikus tapasztalatának tanúságtételei, melyben a *historikus* mozzanathoz döntő szerepe van. A „kezdet” „Ereignis”-ére történő megjelenítő emlékezés – Izrael esetében az egyiptomi szolgátságból való csodálatos megszabadulás, a keresztény Egyház esetében Krisztus kereszthalála és föltámadása eseményére – új kommunikációs közösséget és hagyományt indít el, mely a további vallási tapasztalatoknak, az isteni kinyilatkoztatás és az emberi válasz dialógusának lesz az iskolája, ahol korábbi és későbbi istentapasztalatok egymást értelmező párbeszédében rendeződnek egyetlen felfelé vezető történelmi úttá az események (*anagógikus mozzanat*). A Szent kinyilvánulásának/elrejlésének dialektikája, a Szent valójának mindig érvényesülő túlsúlya megjelenésének formájával és az emberi megértéssel szemben (*allegorikus mozzanat*) Izrael alapvető tapasztalata, melyet a Jahve név eminens módon kinyilatkoztat. Keresztény értelmezés szerint e kinyilatkoztatás/elrejlés dialektikája Jézus keresztjének „sub contrario” alakjában éri el tovább nem fokozható maximumát: Isten Fia a kereszten a szolga alakjában átszenvedti a világnak Istentől való távolságát, s így nyilvánítja ki a szent Isten minden emberi értelmet meghaladó szeretetét. A vallási tapasztalat elővételező mozzanata az egyetemes eszkatologikus remény közösségévé teszi Izraelt, a keresztény Egyház számára Jézus Krisztus föltámadásában elővételeződik az ember és a világ jövőbeli teljes átalakulása és Isten teljes önkinyilatkoztatása. A vallási tapasztalat partikularitás/univerzalitás dialektikája is sajátos formát nyer a bibliai kinyilatkoztatásban. Izrael vallási önértelmezése szerint ő a népek sokaságából kegyelmileg kiválasztott és jelként felállított Isten népe, töredék az egész kedvéért. Az újszövetségi szövegek arról tanúskodnak, hogy Jézus Krisztus élete, de főként kereszthalála és föltámadása a maximális „universale concretum”: a történeti egyszerűség töredékében megjelenő fokozhatatlan teljesség, mely átölel minden drámai léthelyzetet, összeköti a

²⁶ PhE II, 133, 138–140.

történelmet és a történelem eszkatologikus beteljesedését, s ezért egyetemes jelentőségű. Erről az Egyháznak az üdvösség partikuláris, de univerzális jelentőségű jeleként (sacramentum salutis universale) tanúskodnia kell. Ahogy Izrael, úgy az Egyház tagjai számára is, a szent Istennel való találkozás az intellektuális és az erkölcsi megtérés ajándékba kapott tapasztalata és állandó feladat is, mely a tanúságtétel kötelezettsége miatt fokozott jelentőséggel bír (*tropikus mozzanat*).²⁷

Schaeffler vallásfilozófiájának a másik hozadéka, hogy a vallási tapasztalat értelmezésével kritériumokat is meg tud fogalmazni a vallási tapasztalat félresikerült formáinak a feltárásához. E kritikai mércéket nem kívülről, egy természetes teológia által kidolgozott metafizikai isteneszme, vagy egy redukcióval kialakított észvallás (természetes vallás/természetes kinyilatkoztatás) racionalista fogalma alapján állítja fel, hanem magának a vallási tapasztalatnak a filozófiai elemzésével. Így segítheti a vallások önkritikáját és a vallások közötti párbeszédet is.

2. FILOZÓFIA ÉS KINYILATKOZTATÁS

2. 1. A teoretikus ész dialektikája és posztulátumai – posztulatorikus metafizika

Az ember a valósággal folytatott dialógusa során különböző típusú tapasztalásmódokat alakít ki, melyekhez különböző típusú tapasztalati világok és szubjektivitásmódok tartoznak. Ilyenek a természettudományos empiria, az etikai, az esztétikai és a vallási tapasztalás módja és világa. Ezek tapasztalási módok eredetiek, a nekik megfelelő tapasztalati világoknak más és más a szerkezete. Különbözik az idő- és térszemléletük, mindegyik esetében mást jelentenek a fogalomalkotást és értelmezési keretet biztosító alapkategóriák: a kauzalitás, a kölcsönhatás és a szubsztancia (identitás). A szubjektum is különbözőféleképpen konstituálódik: a természettudományos tapasztalásban az egyetemesen helyettesíthető kutató énként, az etikai tapasztalásban az erkölcsi döntés helyettesíthetetlen alanyaként, a vallási tapasztalatban a Szenttel való találkozásban átalakuló, új gondolkodásmóddal megajándékozott vallásos énként. Ezek az eredeti tapasztalási módok nem levezethetők egymásból, s világaik felépítésének öntörvényűsége miatt nem is foglalhatók bele egy mindegyiket átfogó egyetlen világba.

Ugyanakkor azonban nem is választhatók szét egymástól. Nem elégségesek önmaguknak, kölcsönösen átjárják, sőt ki is egészítik egymást. A természettudományos kutatásnak etikai implikátuma van, de ugyanígy az etikai tapasztalás területét is kiegészíti a saját tapasztalási területéről származó etikai szempontokkal. Az esztétikai tapasztalatnak lehet vallási implikátuma, de a vallási tapasztalás világát is kiegészítheti az esztétikai tapasztalási módban másodlagosan jelentkező tapasztalatával a Szentről. Mivel mindegyik eredeti tapasztalást ki tudja egészíteni egy másik tapasztalási módból eredő másodlagos tapasztalat, ezért mindegyik tapasztalati világ partikulárisnak bizonyul. A partikularitás magát a tárgykonstitúciót jellemzi a tapasztalati világok interferenciája miatt. Minden egyes tapasztalási területen végrehajtandó teljes tárgykonstitúció így egy átfogó világ ismeretét tenné szükségessé. Következésképpen, az észnek lehetetlen lemondania a tapasztalati világokat átfogó egyetlen világ regulatív ideájáról, mint az ész saját maga elé állított feladatáról. Ugyanakkor lehetetlen teljesítenie ezt a feladatot, nem tudja megalkotni az átfogó világ

²⁷ PhE III, 534–536.

fogalmát, mert szükségképpen csak az egyes tapasztalási módok szerint tudja kialakítani az egyes világok fogalmát, az pedig mindig partikuláris.²⁸

A teoretikus ész hasonló dialektikája jellemzi az Én egységének, valamint az ész egyetemes történetének és ezzel összefüggésben egy egyetemes kommunikációs közösségnek a regulatív ideáját is. Az Én önmaga fogalmi ismeretét az Én-konstitúció valamelyik részleges megvalósulásának a módja alapján alkotja meg, úgy mint kutató alany, etikai, esztétikai vagy vallási szubjektum. Ezek a szubjektivitásmódok különböző tartalmúak. Ezért az Én, mint egységes alany átfogó, tartalmi meghatározása lehetetlen a számunkra. Önmagunk megismerése szükségképpen töredékes. Másfelől azonban a tapasztalati világok közötti interferencia, vagyis az a tény, hogy kölcsönösen áthatják egymást, arra utal, hogy a nekik megfelelő szubjektivitásmódok is valamiképpen áthatolnak egymásba. A perspektívaváltások, akár ugyanazon tapasztalási területen belül, akár a különböző típusú tapasztalási területek közötti váltásról legyen is szó, feltételezik és megkövetelik, hogy a tapasztaló Én tudatformái, szemléleti és gondolkodásmódjai közötti folytonosság lehetősége meglegyen. A tapasztalásra való képesség szükségképpen megköveteli az Én történelmének koherenciáját, a horizontmegváltoztató tapasztalatok beépíthetőségét a saját tapasztalástörténetébe. Az Én azonban nem tud megalkotni egy olyan fogalmat önmagáról, mely átfogná tudatformáinak különbségeit és megragadná ezekben önmaga egységét.²⁹

Ugyanez a dialektika érvényes az emberi ész átfogó történelmére, vagy másképpen a dialogikus perspektívák történelmére is. Az emberi ész történelme szükségképpen résztörténelmek különbségében megy végbe és ebben ragadható csak meg. A valóság igénye és az emberi válasz közötti dialógus a különböző kommunikációs közösségekben egymástól eltérő szemléleti- és gondolkodásmódokat hozott létre. Ezért az emberi ész átfogó történelméről kialakítandó fogalom szükségképpen partikuláris fogalomnak bizonyul, mert ezen dialógus egyik részleges történelmének eredménye. Ugyanakkor az ész szükségszerű regulatív eszméje, hogy minden egyes tapasztalat igazságának összefüggésben kell állnia minden más tapasztalat igazságával, mert a tapasztalat lehetőségi föltétele az igazságok összhangja (*verum vero consonat*). Ami egyszer tapasztalati igazságnak bizonyult, annak alkalmasnak kell lennie arra, hogy minden más tapasztalatot értelmezzen, a perspektivikus beszűkülésből megnyisson, és ő maga is más tapasztalatok által értelmezett legyen. Ezzel összefüggésben az ész szükségszerű célkitűzése tehát az, hogy sikerülnie kell egy olyan jövőbeli, egyetemes, tapasztalatokat kicserélő és argumentáló kommunikációs közösség felépülésének, melyben a valósággal folytatott dialógusok résztörténelmei megtalálják helyüket és megvalósul az igazságok összhangja. Erről a jövőbeli egyetemes kommunikációs közösségről és ezzel összefüggésben az emberi ész egyetemes történelméről azonban nem tudunk fogalmat alkotni szükségképpen perspektivikus résztörténeteink miatt.³⁰

Schaeffler a teoretikus ész ezen dialektikájának a feloldásához a három regulatív ideának megfelelően a következő három posztulátumnak a felállítását tartja szükségesnek. (1) Azoknak a módoknak a sokféleségét, ahogy a valóság igénybe vesz bennünket, azon egyetlen módot leképező és elővételező sokféle alakzatnak foghatjuk fel, ahogyan egy isteni valóság a létezés egész területén igénybe vesz és válaszra hív bennünket.

²⁸ ED 487–499; 653–661.

²⁹ ED 665–674.

³⁰ ED 674–679.

- (2) Azon szubjektivitásmódok sokféleségét, ahogyan szemlélünk és gondolkodunk, s így saját magunkat megismerjük, azt a módot megjelenítő alakzatok sokféleségeként érthetjük, ahogy egy isteni tudat ismer bennünket, és mindenben, ami létezik, megszólít.
- (3) A különböző elbeszélő és hagyományközösségek tagjai közötti találkozást úgy értelmezhetjük, mint egy eljövendő egyetemes kommunikációs közösségben való részesedés elővételezésének formáit.³¹

2. 2. A posztulátumok és a vallási tapasztalat viszonya

A vallási tapasztalatnak sajátossága, hogy a vallásos szubjektum megtapasztalt jelenbeli átalakulása elővételezi a jövőbeli teljes átalakulását. A Szent jelenbeli kinyilvánulása pedig elővételezi a Szent jövőbeli és teljes kinyilvánulását, mely akkor valósul meg, amikor minden, ami van, a Szent önkinyilatkoztatásának alakjává válik, amikor a Szent „mindenben minden” lesz. Ennek az univerzalitásnak elővételezése történik a vallási tapasztalatban, amikor a vallásos szubjektum a Szenttel való találkozás hatására már most mindent új módon szemlél és ért.³²

A vallási tapasztalatnak ez az anticipáló és anagogikus mozzanata, hogy tudniillik benne megvalósul a jövő elővételező jelenléte, mint a Szent végső kinyilvánulását, a vallási szubjektum és a világ végső átalakulását elővételező tapasztalat, döntő jelentőségű a teoretikus ész posztulátumaira nézve. Ez utóbbiak ugyanis önmagukban csak arra képesek, hogy rögzítsék a tapasztalat szükségszerű lehetőségi föltételeit. Arra azonban nem adhatnak garanciát, hogy valóban léteznek is azok a feltételek, melyek szükségesek ahhoz, hogy az ész a maga elé szükségképpen kitűzött feladatokat teljesíteni tudja. Schaeffler ezért a posztulátumokat önmagukban üres és igazolásra szoruló követelményeknek tekinti. Csak olyan tapasztalatok tudják reális tartalommal megtölteni és ebben az értelemben igazolni az ész posztulátumait, melyekben az a jövő, melyre a posztulátumok irányulnak, elővételezve jelen van. Nos, a vallási (és az etikai) tapasztalatot kitüntetett értelemben jellemzi az elővételező jelenlét mozzanata. A vallási aktusban tapasztalat tárgyává lesz az, aminek a létezését a posztulátumok csak megkövetelik. Ugyanakkor az ész posztulátumai is értelmezik a vallási (és etikai) tapasztalatot. Megmutatják, hogy az az isteni valóság, mellyel a vallásos szubjektum minden egyes vallási tapasztalatában találkozik, egyszersmind annak a reménynek az alapja is, amelytől minden tapasztalat lehetősége függ. Az elővételező jelenlét vallási tapasztalata tehát igazolja a posztulátumok jogosságát; a posztulátumok pedig világossá teszik ennek a tapasztalatnak a transzcendentális jelentőségét.³³

2. 3. A teoretikus ész hite és a kinyilatkoztatás hite – transzcendentálfilozófiai teológia

Schaeffler a transzcendentálfilozófiai isteneszmének a kidolgozásával összefüggésben használja a „teoretikus ész hite” vagy röviden az „észhit” kifejezést. E fogalom három jelentésmozzanattal rendelkezik. Egyfelől a teoretikus ész három posztulátumát foglalja

³¹ ED 680.

³² ED 726–730.

³³ ED 774–775.

magában, mint a tapasztalás szükséges lehetőségi feltételeit és ezek metafizikai értelmezését: a világ, az Én és a történelem egységének követelményét, s ennek az egy isteni igénytámasztás és mindent átfogó intuitív isteni megismerés, „*unus contuitus*” felől történő értelmezését. Noha Schaeffler nem használja a „filozófiai vagy természetes kinyilatkoztatás” kifejezést, mégis tartalmilag erről van szó akkor, amikor arról beszél, hogy a valóság által támasztott sokféle igény, az ezekre válaszoló különböző típusú tapasztalási formák, valamint a különböző gondolkodásformákat kifejlesztő hagyománytörténetek egy és ugyanazon isteni „*contuitus*”, *isten* *igény*, *megszólítás és isteni hozzánk fordulás* (*göttlicher Anspruch, Anrede, Zuwendung*) *megjelenési, kifejeződési, megnyilatkozás formái* (*Abbildgestalten, Gegenwartsgestalten, Offenbarwerden*). Ezek a kifejezések rendre előfordulnak a vallási tapasztalat elemzésében is. Fogalmazhatunk tehát úgy, hogy a teoretikus észhit tartalma, korrelatív tárgya ez a fajta, filozófiai értelemben vett isteni kinyilatkoztatás, mint az „*unus contuitus*” kinyilvánulása. A filozófiai hit második jelentésmozanata elhatároló jellegű. Azt juttatja kifejezésre, hogy itt nem tudásról van szó, nem a tárgyi tudás körének bővítéséről, hanem a tapasztalat lehetőségi föltételeinek az értelmezéséről. A teoretikus észhit nem fogalmi tudás, mert nem tud pontos fogalmat alkotni a posztulátumokban megfogalmazott világ, Én és egyetemes történelem egységéről. Harmadsorban, az észhit abban az értelemben is hit, hogy az ész által felállított posztulátumok létezése szoros értelemben véve nem igazolható, hanem a bizalom és a remény aktusát igényli. A filozófiai reménynek és bizalomnak ezt a létjogosultságát erősíti meg a vallási tapasztalatnak az elővételező jelenlét mozzanata.

Befejezésként megállapíthatjuk, hogy Schaeffler a tapasztalat dialogikus elméletének a záróköveként egy szemantikai azonosítást fogalmaz meg, amikor az ész posztulátumainak tartalmát a vallási nyelvből származó „Isten” szóval jelöli, s ezzel azonosítja a vallási tapasztalatból származó isteneszmével. Azzal a hermeneutikai igénnyel lép fel itt a filozófia a vallással szemben, hogy a vallási aktusban eredetileg adott vallási noéma tartalmát a saját érveivel értelmezze. A vallási összefüggésben Istennek nevezett valóság azonos azzal a tapasztalás végső lehetőségi feltételével, mely az ész dialektikájának a feloldását lehetővé teszi. Ez a transzcendentálfilozófiai isteneszme azonban nem akarja helyettesíteni a vallási aktust, hanem éppen ennek a transzcendentális jelentőségét kívánja kiemelni. Nem megszünteti, hanem világossá teszi a kinyilatkoztató Isten és a neki válaszoló ember szabadságát, s felmutatja ennek a dialógusnak a döntő jelentőségét mindenfajta tapasztalat számára. A tapasztalat és a vallási tapasztalat transzcendentálfilozófiája ily módon készítheti elő egy transzcendentális teológia kidolgozását.³⁴

³⁴ ED 762–768. Vö. SCHAEFFLER, R., *Die Transzendente Theologie ist der höchste Punkt der Transzendentalphilosophie*, in SCHMIDT, TH. M. – WIEDENHOFER, S., (Hgg), *Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*, Karl Alber, Freiburg-München 2010, 11–24. Szerzőnk a *Philosophische Einübung* című művének köteteiben egy ilyen transzcendentális módszerű teológiát körvonalaz a teológiai ismeretelmélet, az istentan, a krisztológia és az ekkleziológia területén.

A betegek kenetére vonatkozó egyházfegyelem kikristályosodása és kánonjogtörténeti forrásai*

I. JOGTÖRTÉNETI FORRÁSOK A TRIENTI ZSINAT ELŐTT; II. A TRIENTI ZSINATTÓL A *CODEX IURIS CANONICI* (1917) FEGYELMI RENDELKEZÉSEIIG; III. A BETEGEK KENETÉRE VONATKOZÓ HATÁLYOS KÁNONI ELŐÍRÁSOK; KONKLÚZIÓ

„Extrema unctio est novae legis sacramentum, quo unctione olei et precibus praescriptis sacerdotis confertur adultis aegrotis vita periclitantibus salus animae et quandoque etiam corporis.” olvashatjuk FRANCISCO XAVIER WERNZ és PETER VIDAL meghatározását az „extrema unctio”-ról, mai nevén: a betegek kenetéről.¹ Ennek a szentségnek különböző elnevezéseit ismerjük az egyháztörténelem egyes eltérő időszakaiból, amelyek utaltak arra, hogy az adott korban az egyházfegyelem a szentkenet mely tulajdonságát igyekeztek kihangsúlyozni a források (*oleum infirmorum, sacramentum infirmorum, unctio infirmorum, stb.*).²

I. JOGTÖRTÉNETI FORRÁSOK A TRIENTI ZSINAT ELŐTT

A megszentelt olajjal való megkenés a hívő megtisztulását és Istenbe vetett bizalmát fejezi ki³, egyben a Krisztussal való közösséget is jelöli.⁴ Jól ismert, hogy a kenet újszövetségi forrása Mk 6,12–13-on túl alapvetően Szt. Jakab levele (Jak 5,14). Az *extrema unctio* hosszú dogmafejlődés eredményeként került be a 13. században a hét szentség felsorolásába.⁵ Az ókorból több olajszentelési imádság maradt fenn⁶, de az egyház liturgiája – a többi szentséggel összehasonlítva – ennek a szentségnek a 8–9. századig kevesebb fi-

* Készült Rómában a Collegio S. Norberto-ban és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogtörténeti Kutatóközpontjában, a TÁMOP 4.2.2 és az OTKA K 106300 és program keretében. Elhangzott a Magyar Kánonjogi Társaság 2013. október 1-i konferenciáján (Budapest).

¹ WERNZ, F.X. – VIDAL, P., *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, IV. Romae 1934. 193.

² Vö. pl. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis*, I. Taurini-Romae 1951. 582–584.

³ LE BRAS, G., *Le Istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale* (Storia della Chiesa XII/1), Torino 1973. 186.

⁴ PIOLANTI, A., *Estrema unzione e Corpo mistico Coordinamento dei testi di S. Tomaso*, in *Euntes docete* (1955) 359–377.

⁵ RADÓ, P., *Enchiridion Liturgicum*, II. Romae-Friburg Brigg.-Barcinone 1966. 920–924; vö. ORTEMANN, C., *Il sacramento degli infermi: Storia e significato*, Torino 1972.

⁶ SZUROMI SZ. A., *Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből – források és intézmények* – (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/15), Budapest 2011. 122–123.

gyelmet szentel.⁷ Ennek ellenére a patrisztikus források között olyan jelentős szerzők foglalkoznak a szentkenettel, mint Órigenész (†254 körül), Aranyszájú Szt. János (†407), Szt. Ágoston (†430), Nagy Szt. Gergely pápa (590–604) és Beda Venerabilis (†735).⁸ Órigenész kifejezetten utal a Levitikák könyvéhez írt homíliájában a betegek kenetére, megemlítve a kézfételt mint külső formát és a bűnök megbocsátását mint a szentség hatását.⁹ Ehhez hasonló leírást olvashatunk Aranyszájú Szt. Jánosnál a Jakab levél 5,14 kapcsán, amelyet Mk 18-cal és Jn 20-szal összefüggésben mutat be.¹⁰ Szt. Ágoston 13. homíliájában a kenet hatásairól szólva, a lélek és a test gyógyításáról beszél, amely magában foglalja a búcsú elnyerését – vagyis az ideig tartó büntetések elengedését – is.¹¹

A korai gyűjtemények közül, már a 2. századból származó *Didaché* kopt szövege tanúskodott a szentkenet kiszolgáltatásáról¹², a 3. századi *Traditio Apostolica*¹³ szövegében pedig megtaláljuk azt a püspök által végzett olajmegáldási imádságot¹⁴, amely tartalma alapján minden bizonnyal a betegek olajára vonatkozó liturgikus formula.¹⁵ Ezt támasztja alá az etióp szövegverzió végzett újabb kutatás is.¹⁶ A nagy valószínűség szerint a 4. század utolsó évtizedeiben Kilikiában íródott *Constitutiones apostolicae*¹⁷ szintén világos és azonosítható módon rögzíti a betegek kenetének megáldására vonatkozó liturgikus formulát¹⁸, ami az egészség helyreállítására és a rossz elűzésére szolgál. A szöveg abból a szempontból is jelentős, mivel a püspök szerepének megemléstése mellett, utal arra, hogy a pap csak a püspök távollétében végezheti el az olaj megáldását.¹⁹

A *Decretum Gratiani* (1140 körül) legfontosabb pápai eredetű kánonszövege ebben a kérdésben a Szt. Hormisda pápa (514–523) 517. február 15-én íródott és Szt. Jakab levelét magyarázó leveléből származó²⁰ D. 95 c. 3. Megjegyzendő, hogy a pápai levél mind EMIL FRIEDBERG *Corpus iuris canonici* kiadásában, mind a témával foglalkozó régi és

⁷ RAMOS, M., *Notas para una historia liturgica de la Unción de los infirmos*, in *Phase: Revista de pastoral liturgica* 27 (1987) 303–402. VANYÓ, L., *Az ókeresztény kor dogmatörténete*, I. Budapest 1988. 104.

⁸ Részletesebben vö. CAPPELLO, F. M., *Tractatus canonico – moralis de sacramentis*, III: *De extrema unctione*, Taurini-Romae 1949. 5–15. PARENTI, ST., *Anointing of the Sick During the First Four Centuries*, in CHUPUNGO, A. J. (ed.), *Handbook for Liturgical Studies*, IV: *Sacraments and Sacramentals*, Collegeville, Minn. 2000. 155–159, különösen 156.

⁹ BORRET, M. (ed.), *Homélies sur le Lévitique* (Sources chrétiennes 286/1), Paris 1981. 108.

¹⁰ MALINGREY, A.M. (ed.), *Sur le sacerdoce* (Dialogue et Homélie) [Sources chrétiennes 272], Paris 1980. 154.

¹¹ *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. I.-P. MIGNÉ, I-CCXXI, Lutetiae Parisiorum 1844–1864 (továbbiakban: PL) XXIX. 2238.

¹² RADÓ, P., *Enchiridion Liturgicum*, II. 922.

¹³ A gyűjteményről vö. ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998. 22–24. GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e siècle*, Paris 1985. 18–20.

¹⁴ LANGE, E., *La bénédiction de l'huile*, in *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 44), Roma 1988. 165–170.

¹⁵ BOTTE, B. (ed.), *La tradition apostolique de Saint Hyppolyte. Essai de reconstruction* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1989.⁵

¹⁶ PARENTI, ST., *Anointing of the Sick During the First Four Centuries*, 157.

¹⁷ A gyűjteményről vö. ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai*, 31–33. GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e siècle*, 21–26.

¹⁸ METZGER, M. (ed.), *Les constitutions apostoliques* (Sources chrétiennes 320, 329, 336), I. Paris 1985. II. Paris 1986. III. Paris 1987.

¹⁹ Vö. PARENTI, ST., *Anointing of the Sick During the First Four Centuries*, 158.

²⁰ JAFFÉ, P., *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*. Ed. secundum curaverunt S. LOEWENFELD (JL: a. 882–1198), F. KALTENBRUNNER (JK: ?–590), P. EWALD (JE: a. 590–882), Lipsiae 1885 (repr. Graz 1956), JK 784 (494).

újabb szakirodalomban – ld. pl. FELIX M. CAPPELLO²¹ vagy JEAN GAUDEMET műve²² – tévesen I. Ince pápának [401?–417] tulajdonítva szerepel. Ez az a részlet, amelyre legtöbbször hivatkoznak a későbbi forrásszövegek is, beleértve az 1917. évi *Codex iuris canonici*-t is.²³ Hozzá kell tennünk, hogy ez a kánon már Gratianus mester munkája előtt is kiemelkedő jelentőséggel rendelkezett²⁴, amelyet kellőképpen alátámaszt annak Beda Venerabilis általi használata, a 868. évi Wormsi Zsinat 72. kánonjának szövege²⁵, különösen pedig Chartres-i Szt. Ivo kánongyűjteményének (1093 és 1095 között) *Decretum* és *Tripartita* szövegcsaládjá (vö. ID 2. 75; Tr 1.38.5). Szükséges utalnunk a C. 26 q. 7 c. 1-re²⁶, amely már szintén megtalálható jelentős 11. századi joggyűjteményekben, nevezetesen Burchard *Decretum*-ában (BW 18.14)²⁷, ill. Ivo szövegcsaládjában (ID 15. 36; Tr 3. 28 [29] 7). Ez a kánon nem pusztán a halálveszély körülményei között lehetséges közbenjáró cselekedetek leírását és hatását tartalmazza, hanem kifejezett módon kitér a szent kenet kiszolgáltatásának a formájára, ami magában foglalja a pap által a bűnök megbocsátása céljából végzett kézfeltételt, a meghatározott imádság elvégzését és a feloldozás megadását, valamint a szent olajjal történő megkenést. Ehhez hasonlóan érdemes kitérni a Fabianus pápának tulajdonított (236–250)²⁸ D. 3 c. 18 de cons.-ra²⁹, amely általánosságban rendelkezik a szent olajok – azaz nem pusztán a szent kenet – püspök általi megszenteléséről. Erre főszabály szerint évente egyszer kerül sor. A szöveg kihangsúlyozza, hogy az olajszentelésre az apostolok és utódaik nyertek felhatalmazást. Ezt egészíti ki az I. Tolédói Zsinat 20. kánonját idéző D. 4 c. 124 de cons.³⁰, amely rögzíti a püspök jogkörét

²¹ CAPPELLO, F.M., *Tractatus canonico – moralis de sacramentis*, III: *De extrema unctione*, Taurini-Romae 1949. 8–9.

²² GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 265.

²³ D. 95 c. 3: Illud superfluum uideum adiectum, ut de episcopo ambigatur, quod presbiteris licere non dubium est. Nam idcirco de presbiteris dictum est, quia episcopi occupationibus aliis impediti ad omnes languidos ire non possunt. Ceterum si episcopus aut potest, aut dignum ducit aliquem a se uisitandum, et benedicere, et tangere crismate sine cunctatione potest, cuius est ipsum crisma conficere. Non penitentibus istud fundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? His igitur, frater karissime, omnibus, que tua dilectio uoluit a nobis exponi, prout potuimus respondere curauimus. FRIEDBERG I. 332.

²⁴ BROWE, P., *Die letzte Oelung in der abendländischen Kirche des Mittelalters*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 55 (1931) 515–561, különösen 527.

²⁵ MANSI XV. 881–882.

²⁶ C. 26 q. 7 c. 1: Ab infirmis in periculo mortis positus pura est confessio peccatorum inquirenda, non tamen illis inponenda est quantitas penitencie, sed innotescentia, et cum amicorum orationibus et elemosinarum studiis pondus penitencie subleuandum, si forte migrauerint, ne obligati et comunione et consortio ueniae fiant alieni. A quo periculo si diuinitus ereptus conualuerit, penitencie modum a sacerdote sibi inpositum diligenter obseruet, et ideo secundum auctoritatem canonicam, ne illis ianua pietatis clausa uideatur, orationibus et consolationibus ecclesiasticis, sacra unctione olei inuncti, secundum statuta sanctorum Patrum comunione uiatici reficiantur. FRIEDBERG I. 1041.

²⁷ PL CXL. 941.

²⁸ JK †93 (lxxvi).

²⁹ D. 3 c. 18 de cons.: Litteris uestris inter cetera insertum inuenimus, quosdam religionis uestrae episcopos a uestro nostroque ordine discrepare, et non per singulos annos in cena Domini crisma conficere. Errant uero qui talia excogitant, et mente uesana potius, quam recta sentientes hec facere audent. §.1. Sicut enim ipsius diei solempnitas per singulos annos est celebranda, ita ipsius sancti crismatis confectio per singulos annos est agenda, et de anno in annum renouanda, et fidelibus tradendum, quia nouum sacramentum est et per singulos annos, in iam dicta die innouandum, et uetus in sanctis ecclesiis cremandum. Ista a sanctis Apostolis et successoribus eorum accepimus, uobisque tenenda mandamus. FRIEDBERG I. 1357.

³⁰ D. 4 c. 124 de cons.: Omni tempore liceat episcopo crisma conficere, et per suas dioceses destinare ita, ut ad accipiendum crisma diaconus aut subdiaconus ante diem Pascae de singulis ecclesiis ad episcopum destinetur. §.1. Presbiter uero presente episcopo non signet infantes, nisi forte at episcopo fuerit illi preceptum. §.2. Nec liceat

arra, hogy a szent olajok megszentelését bármikor elvégezze. Ennek rendes körülmények közötti alapesete természetesen a húsvét előtti olajszentelés, melyet követően a püspököknek gondoskodnia kell arról, hogy a diakónusok és szubdiakónusok révén a szent olajok az egész egyházmegye területére eljussanak. A kánon befejező mondata a püspöknek tartja fenn a jogot a szent olajok használatára és csak távollétében hatalmazza fel a presbitert annak kiszolgáltatására. A szövegkörnyezet alapján azonban az is egyértelmű, hogy a zsinati kánon itt alapvetően a keresztség esetében végzett megkenésről beszél. Ismert, hogy a korai századokban a keresztség kiszolgáltatójának a megnevezésénél a források, majd ezeknek nyomán a középkori kánjogi gyűjteményekbe bekerült fegyelmi részletek, a püspököt jelölik meg a kiszolgáltatóként.³¹ Ha mindezek után IX. Gergely (1227–1241) dekretális gyűjteményére, azaz a *Liber Extra*-ra fordítjuk a figyelmünket, láthatjuk, hogy a III. Sándor pápától (1159–1181) 1172–1173-ból származó³² X 5.40.14 lefekteti a későbbiekben definícióvá váló meghatározást a szentkenet kiszolgáltatására, amelyre minden pap, de csakis felszentelt pap képes. A szöveg érdekessége, hogy a kialakult egyházi hagyományra hivatkozva a kenet ünnepélyes kiszolgáltatásának dátumát is megjelöli, amely a Szt. Máté apostol ünnepének vigíliája vagy ünnepnapja.³³ A szentkenetre vonatkozó egyházi álláspont összegzésében a legmeghatározóbb egyházfegyelmi állásfoglalást a II. Lyoni Zsinat (1274) jelenti, amely kifejezetten felveszi azt a többi szentség közé.³⁴ AQUINÓI SZT. TAMÁS (1225–1274)³⁵, aki közvetlenül a II. Lyoni Zsinat előtt hunyt el, a *Summa contra Gentiles*-ben a szent kenet hatásaként a léleknek a bűn által okozott sérüléseiből történő teljes gyógyulását és a keresztyének Isten dicsőségébe történő belépésre való felkészülését húzza alá.³⁶ A regionális zsinatok között külön ki kell emelnünk a II. Lyoni Zsinat befolyása alatt álló 1279. évi Budai Zsinatot, melynek 21. kánonja tartalmazza a szent olaj megáldására vonatkozó előírást.³⁷ Ezen kívül, a 12–13. századi provinciális zsinatok közül az 1119. évi Toulouse-i Zsinatra (Can. 9)³⁸, az 1163.

presbitero prius episcopo in baptisterium introire, sed cum episcopo, nisi forte aut absens fuerit, aut egrotus. FRIEDBERG I. 1399.

³¹ SZUROMI, SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/4), Budapest 2003. 7; vö. SZUROMI, SZ. A., *A keresztség kiszolgáltatásának vonatkozó kánoni előírások egyháztörténeti változásai és alkalmazhatóságuk az új evangélicizációban*, in *Kánonjog* 16 (2014) [megjelenés alatt].

³² JL 12184 (8191).

³³ X 5. 40. 14; FRIEDBERG II. 915.

³⁴ DENZINGER, H. – BANNWART, C. (ed.), *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae 1928.¹⁷ 203 (n. 465 [388]): Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia, septem esse ecclesiastica sacramenta, unum scilicet baptismus, de quo dictum supra; aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos; aliud est poenitentia, aliud Eucharistia, aliud sacramentum ordinis, aliud est matrimonium, aliud extrema unctio, quae secundum doctrinam beati Iacobi infirmantibus adhibetur.

³⁵ ROUILLARD, PH., *The Anointing of the Sick in the West*, in CHUPUNCO, A. J. (ed.), *Handbook for Liturgical Studies*, IV. 171–190, különösen 176.

³⁶ *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*, III. Taurini–Romae 1961. Lib. IV, Cap. 73.

³⁷ PÉTERFFY, C., *Sacra concilia ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata ab anno Christi MXVI. usque ad annum MDCCXV*, Posonii 1741. I. 111.

³⁸ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. I. D. MANSI, I–XXXI, Florentinae–Venetiis 1757–1798, új kiadás, folytatással: L. PETIT – J. M. MARTIN, I–LX, Paris–Leipzig–Arnheim 1899–1927 (továbbiakban: MANSI) XXI. 227.

évi Tours-i Zsinatra (Can. 10)³⁹, továbbá az 1227. évi Trier-i Zsinatra (Can. 2)⁴⁰ és az 1236. évi Lincoln-i Zsinatra (Cann. 9, 13, 14, 17)⁴¹ szeretnénk utalni, amelyek kifejezett formában rendelkeznek a szent kenetnek a haldokló számára történő megfelelő kiszolgáltatásáról (beleértve a liturgikus ruházatot is), összekapcsolva azt a bűnbánat szentségével, vagy azokkal a szentségekkel, melyek kiszolgáltatása megszentelt olajjal történik.⁴² GULIELMUS DURANTIS (†1296) is híres művében, a *Speculum Iudiciale*-ban⁴³, külön rubrikában ír a szentkenetről, amely rubrika elsődlegesen a székesegyházi olajszenteléssel, illetve a kenet kiszolgáltatásával foglalkozik.⁴⁴ A Vienne-i Zsinat (1311–1312) terjedelmes 31. *decreum*-át tartalmazó Clem. 5.7.1⁴⁵ már minden olyan kritériumot felsorol a szentkenet kiszolgáltatására, felvevőjére és hatására vonatkozóan, amely a későbbiekben alapos teológiai indoklással bekerül a Trienti Zsinat rendelkezései közé.⁴⁶ A Basel-Ferrara-Firenzei Zsinat (1431–1445) az örmények egységéről szóló VIII. szesszióban tért ki ötödik szentségként az *extrema unctio*-ra, meghatározva annak anyagát (olívaolaj) és a püspök által történő megszentelését, valamint azt, hogy kiszolgáltatására halálveszély esetében van lehetőség, melynek rítusához hozzátartozik a szem, a fülek, az orr, a száj, a kezek, a lábak és a vese magasságában történő megkenés.⁴⁷

Mivel az *extrema unctio* szentségi jellege számos esetben került megkérdőjelezésre, már a reformáció előtt is, főképp a 12. században (vö. albigensek, valdiak)⁴⁸, a 16. század elején pedig nemcsak, hogy szentségi mivoltát, hanem biblikus alapját is bírálták, „történelmi hazugság”-nak bélyegezve azt, így érthető, hogy a korábbi egyetemes zsinatok átlásfoglalása után, a Trienti Zsinat (1545–1563) is önállóan foglalkozott a szent kenetről szóló teológiai tanítás tisztázásával és a szentség kiszolgáltatásának fegyelmi előírásaival.⁴⁹ A XIV. Sessio második egysége éppen ezért a *Doctrina de sacramento extremae unctionis* címet viseli⁵⁰, amelynek tartalmi kifejtésére három fejezetet szentelt a jogalkotó, majd ehhez kapcsolódóan négy kánonban összegezte röviden az Egyház normatív álláspontját.⁵¹

³⁹ MANSI XXI. 1183.

⁴⁰ MANSI XXIII. 27.

⁴¹ MANSI XXIII. 419–421.

⁴² SZUROMI, Sz. A., *Medieval Canon Law – Sources and Theory* – (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/12), Budapest 2009. 168.

⁴³ Vö. ERDŐ, P., *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht* (Kirchenrechtliche Bibliothek 4), Berlin 2006. 97.

⁴⁴ Lib. IV. De sacra unctione: Sciendos est quod omnibus electis ad ecclesias cathedrales statutus est terminus. ut mensium ad consecrationis munus obtinendum infra quod nisi illud susceperint: iusto impedimento cessante suspensi sunt ab administratione temporalium., spiritualium, si siesterint per alios sex menses capitula ad quae spectat electio alios eligere possunt nulla indulgentia petita uel concessa obstante: illi autem qui intra annum. cristenles constituti sunt procuratores ecclesiarum suarum postque rr. annum compleuerint fascico ad ocio sacres ordines promoueri aliquando ad administatione spiritualium, temporalium sunt suspensi, sic completo. rrv. anno. non fuerint, secrari priuari sunt illio ecclesiis ipso iure. haec legunt, sti. aler. iiii. d. sacra unc. cum ad romanam. 7. c. quo olis. *Speculum Iudiciale. Illustratum et repurgatum a Giovanni Andrea et Baldo degli Ubaldi*, II. Basel 1574 (repr. Aalen 1975) 69.

⁴⁵ Vö. SZUROMI Sz. A., *A Vienne-i Zsinat (1311–1312) és hatása a középkori egyetemes kánonjogi gyűjtemények fegyelmi rendelkezéseire*, in FODOR Gy. – SARBAG G. (szerk.), *Tanulmányok Maróth Miklós 70. születésnapja alkalmából*, Budapest 2013. 153–167.

⁴⁶ Clem. 5. 7. 1: FRIEDBERG II. 1186–1187.

⁴⁷ *Conc. Basileense – Ferrariense – Florentinum – Romanum* (1431–1445), Sessio VIII (22 nov. 1439): *Concilium oecumenicum decreta*, Bologna 1973.³ (továbbiakban: COD) 548–549.

⁴⁸ CONSTABLE, G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996. 6, 129–131.

⁴⁹ SARAIVA MARTINS, J., *I sacramenti della nuova alleanza* (Subsidia Urbaniana 22), Roma 1987. 162–163.

⁵⁰ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sacramento extremae unctionis*: COD 710–711.

⁵¹ COD 713.

A bevezetőben a zsinat világosan különbséget tesz a bűnbocsánat szentsége és a szentkenet között, amikor kihangsúlyozza, hogy az utóbbi a személy egész életét a maga teljességében – nem tételesen lebontott egyes bűnök megbocsátása révén – rendezi a megváltó Krisztus előtt. Éppen ezért van különleges jelentősége az evilági élet végéhez közeledve felvett kenetnek, amely a lényegi indoka az *ultima chrismatio*, vagyis az utolsó kenet terminus használatának. Ez a szentség különlegesen is kifejezi az isteni irgalmasságba vetett – azzal együttműködő – tevőleges hitet. Az I. fejezet a számos félreértelmezéssel szemben rögzíti az Egyház szilárd meggyőződését, annak krisztusi alapításáról és az Újszövetségben való világos megjelenéséről. Itt utalást találunk a Mk 6, 13-ra és Jak 5,14–15-re, valamint az ezekkel együtt folyamatosan fennálló apostoli hagyományra, amely szilárdan tanúskodik a szentkenet szentségének az egyházban való töretlen jelenlétéről és annak szentségként történő elfogadásáról. Hasonló módon letisztult meggyőződésként jelenik meg a szentkenet anyagát képező püspöktől megáldott olajról szóló állandó jellegű egyházi tanítás, sőt a kiszolgáltatáshoz szükséges hagyományos szavak is.⁵² A II. fejezet a szentkenet hatását összegzi. A kenet a Szentlélek kegyelmét közvetíti annak felvevőjére; elengedi a még fel nem oldozott bűnöket; megerősíti és gyógyítja a lelket; kifejezi a szentség felvevőjének Isten nagy irgalmába vetett bizalmát; megerősíti a testet a betegség és a fájdalom elviselésében, valamint enyhíti és gyógyítja azt; ellenállóvá tesz a démonok kísértésével szemben.⁵³ A bűnök elengedésével kapcsolatban ugyan több korábbi és későbbi teológiai, ill. kánonjogi vita is kialakult, arra vonatkozóan, hogy ez a hatás csak a bocsánatos, vagy a súlyos bűnökre is vonatkozik-e; azonban a Trienti Zsinat szövege egyértelműen általánosságban említi a bűnök elengedését az attól megszabadulni vágyók tekintetében.⁵⁴ Nyilvánvaló, hogy a régi bűnbánati fegyelemben, amikor a penitencia végrehajtása megelőzte a feloldozást, előfordulhatott, hogy a gyónó – éppen betegségéből fakadóan – nem tudta azt végrehajtani.⁵⁵ Azt is érdemes megjegyezni, hogy a Trienti Zsinat szövegét értelmező teológusok fontosnak tartották a szentkenetnek a bűnbocsánat szentségével és a *viaticum*-mal együtt való kiszolgáltatását, azaz, hogy a beteg bűneitől lehetőleg gyónás útján megszabadulva, az eucharisziát magához véve, a kegyelem állapotában tudja felvenni a kenetet.⁵⁶ Ez az elv már a 813. évi Mainz-i Zsinaton is úgy szerepelt, mint az egyházatyákra visszanyúló gyakorlat.⁵⁷

A Trienti Zsinat XIV. Sessio-jának III. fejezetében végül részletes rendelkezéseket találunk a szentkenet kiszolgáltatására vonatkozóan, annak feltételeire, helyére és idejére tekintettel. Itt olvasható a fentebb már többször aláhúzott kritérium a kiszolgáltató személyével kapcsolatosan, akinek legalább a szent rend presbiteri fokozatával kell rendelkeznie. Ez nyilvánvalóan következik a szentkenet bűnöket elengedő jellegéből. A felvevő részéről ehhez kapcsolódó fontos alapelv, hogy olyan bűnösnek, aki a nyilvános és botrányt okozó bűnben makacsul kitart, tilos feladni a szentkenetet. Kiemelésre kerül a kiszolgáltatás érvényességéhez szükséges kézfeltétel, valamint a rítushoz rögzített megfelelő és elengedhetetlen szavak – könyörgés (*oratio*) – elmondása.

⁵² COD 710.

⁵³ COD 710.

⁵⁴ Vö. LIEBERMANN, L.B., *Institutiones Theologicae*, II. Moguntiae 1858. 695 (n. 793).

⁵⁵ KURTSCHIED, B., *Historia iuris canonici. Historia institutorum ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1951. 202–206. RADÓ, P., *Enchiridion liturgicum*, II. 817. ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai*, 91–92. GAUDEMET, J. *Eglise et cité*, 555. SZUROMI SZ. A., *Egyházi intézménytörténet*, 70–71, 138.

⁵⁶ LIEBERMANN, L.B., *Institutiones Theologicae*, II. 695 (n. 793).

⁵⁷ MANSI XIV. 75. WERMINGHOFF, A., *Concilia aevi Karolini* (MGH Concilia II/1), Hannoverae 1906 (repr. 1997) 302–306.

II. A KODIFIKÁLT KÁNONJOG FEGYELMI RENDELKEZÉSEI – FORRÁSAI ÉS ÉRTELMEZÉSE

A Trienti Zsinat részletes állásfoglalása stabil keretet adott a későbbi szentségi jogalkotáshoz. Ez jelenik meg a CIC (1917) Can. 937–947-ben, amelyek a bevezető meghatározáson túl⁵⁸, három fejezetben rendezik a szentkenet kiszolgáltatását, kitérve a szentkenet kiszolgáltatójára, felvevőjére, végül a kiszolgáltatás liturgikus formájára. Az 1983. január 25-én kihirdetett új Egyházi Törvénykönyvben az *extrema unctio* kifejezést átveszi a *sacramentum unctionis infirmorum* megnevezés, az 1970-ben és 1972-ben kiadott új liturgikus rendelkezések, valamint VI. Pál pápa (1963–1978) 1972. november 30-án kiadott *Sacramentum unctionis infirmorum* apostoli konstitúciója⁵⁹ szóhasználatának megfelelően. Ezeknek a dokumentumoknak az ismeretében nyomon tudjuk követni az Egyházi Törvénykönyv reformjához készült és a 998–1007. kánonokra vonatkozó előkészítő schémákat, valamint az azokhoz fűzött törvény módjára kiadott magyarázatokat a *Communicationes* 1977, 1983, 1999 és 2000-es számaiban.⁶⁰

Ugyan a forrásokból kitűnik, hogy voltak viták a szentkenet anyagára vonatkozóan, azaz, hogy balzsammal, vagy borral kevert olíva olaj is használható-e hozzá, de a fegyelem szilárdnak mutatkozott a tiszta olíva olaj használata mellett⁶¹, amelyre a legjobb példa az Aquinói Szt. Tamás *Summa Theologica* művének befejező részében (*Supplementum Tertiae Partis*, q. 29 art. 4) található állásfoglalás, amely egységet nagy valószínűség szerint már FRA RAINALDO DE PIPERNO készítette. A szentkenetet Nyugaton rendes körülmények között a püspök áldja meg; Keleten ezt a kiszolgáltatáskor a presbiter is megteheti. Érdemes megjegyezni, hogy ez utóbbira a latin egyházban is van lehetőség, szükség esetén; azonban a keleti hagyományban ez a felhatalmazás szükséghelyzet nélkül is fennáll.⁶² A régi fegyelem még egyértelműen tartalmazta, hogy presbiter csak püspöktől, vagy pápai engedély birtokában áldhatja meg kenet anyagát képező olajat, mégpedig súlyos szükség esetén.⁶³ A CIC (1917) Can. 945 és az 1970-ben kiadott *Ordo benedicendi Oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi Chrisma* előírásától eltérően a hatályos Egyházi Törvénykönyv csak a szentségkiszolgáltatás folyamán engedélyezi a papok számára az olaj szükség esetén történő megáldását.⁶⁴ A jelenlegi norma tehát már nem tartalmazza a súlyos szükség kitételét. Az is tény, hogy a jelenlegi fegyelem már nem az Apostoli Szentszéktől származó felhatalmazásról beszél a papok által történő kenetmegáldással kapcsolatosan, hanem a hatályos *Rituale* és a Kódex maga adja meg ezt a jogot számukra.

Érvényes kiszolgáltatására mindegyik, de csakis érvényesen felszentelt pap képes⁶⁵ (CIC [1917] Can. 938 § 1; vö. CIC 1003. kán. 1. §), még az eretnek, szakadár, lefokozott (vö. a régi jogban szereplő *degradatio*, mint klerikusra kiszabható büntetés), kiközösített is. Ezt a tan- és fegyelembeli források felsorolásával újra megerősítette a Hittani

⁵⁸ CIC (1917) Can. 937 – *Extremae unctionis sacramentum conferri debet per sacras unctiones, adhibito oleo olivarum rite benedicto, et per verba in ritualibus libris ab Ecclesia probatis praescripta.*

⁵⁹ PAULUS VI, Const. Ap. *Sacramentum unctionis infirmorum* (30 nov. 1972): AAS 65 (1973) 5–9.

⁶⁰ Vö. *Communicationes* 9 (1977) 340–344; 15 (1983) 213–216; további magyarázatok: 31 (1999) 86–102, 114–115, 118–120, 161–163; 32 (2000) 60–61, 120–122, 132–134.

⁶¹ CAPPELLO, F. M., *Tractatus canonico – moralis de sacramentis*, III: *De extrema unctione*, 23.

⁶² LIEBERMANN, L. B., *Institutiones Theologicae*, II. 693 (n. 787).

⁶³ WERNZ, F. X. – VIDAL, P., *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, IV. 197–198.

⁶⁴ CIC Can. 999 – 2^o in casu necessitatis, quilibet presbyter in ipsa tamen celebratione sacramenti.

⁶⁵ WERNZ, F. X. – VIDAL, P., *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, IV. 194.

Kongregáció 2005. február 11-i állásfoglalása.⁶⁶ Kompetens kiszolgáltatója az a pap, aki a lelképásztori gondoskodásra rendes hatalommal bír az adott krisztushívó tekintetében, azaz a helyi ordináriuson túl, az általa kinevezett plébános. Ebben a kérdésben a hatályos CIC 1003. kán. 2. § követi a CIC (1917) Can. 938 § 2 rendelkezését. Azonban minden pap köteles rá tényleges szükség esetében (*in caso vero necessitatis*), amint arról mind XII. Kelemen pápa (1730–1740)⁶⁷, mind XIV. Benedek pápa (1740–1758) is kifejezetten nyilatkozik.⁶⁸ Ez egészül ki a hatályos Egyházi Törvénykönyvben – a *Sacra Congregatio Rituum* dekrétuma⁶⁹ és a *Sacra Congregatio pro Clericis* direktórium alapján⁷⁰ – azzal, hogy a szentkenethez megáldott olajat, minden felszentelt pap magánál hordhatja.⁷¹ A CIC (1917) még részletesen szabályozta a szentkenet feladására jogosultak körét⁷² a beteg püspök⁷³, az exempt szerzetesrendek tagjai⁷⁴ és a női kolostorokhoz tartozó rendtagok vonatkozásában.⁷⁵

A szentkenet kiszolgáltatásához szükséges, hogy az azt felvevő olyan megkeresztelkedett személy legyen, aki már eljutott értelme használatára, azaz képes tudatosan bünt elkövetni.⁷⁶ Ennek alapján, súlyos körülmények között – amint azt CONTE A CORONATA aláhúzza – még annak is kiszolgáltatható, akinek nem volt lehetősége a keresztséget követően bünt elkövetni.⁷⁷ Ehhez hasonlóan, halálveszélyben, amennyiben kérdéses, hogy a gyermek eljutott-e esze használatára – amelyet hetedik életévének, vagyis az *aetas discretionis* betöltésével feltételezünk⁷⁸ – úgy, mivel a lelkek üdvössége a legfőbb cél, ki kell szolgáltatni a kenetet. A hatályos jog ilyen esetben – eltérően a CIC (1917) Can. 941-től – már nem feltételes kiszolgáltatásról beszél. A szentkenet feladásához elengedhetetlen, hogy azt a megkeresztelkedett személy kérje, vagy vélelmezhető, hogy amennyiben lehetősége volna kérni, akkor az szándékában állna. Erre vonatkozóan már 1703. május 10-én egyértelmű értelmező választ adott ki a Szent Officium⁷⁹, ami bekerült mind a régi *Rituale Romanum*-ba⁸⁰, majd a CIC (1917) Can. 943-ban⁸¹, melyet átvett a hatályos Egy-

⁶⁶ C. PRO DOCTRINA FIDEI, *Nota circa il Ministro del Sacramento dell'Unzione degli Infermi* (11 febr. 2005): *Notitiae XLI* (2005) 479–483.

⁶⁷ CLEMENS XII, *Litt. ap. Compertum* (24 aug. 1734): GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. Romae 1923.

⁶⁸ BENEDICTUS XIV, *Const. Etsi pastoralis* (26 máj. 1742): GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I.

⁶⁹ SC RITUUM, *Decr. Pientissima Mater* (4 febr. 1965): AAS 57 (1965) 409.

⁷⁰ SC PRO CLERICIS, *Directorium, Peregrinans in terra* (30 apr. 1969): AAS 61 (1969) 375: II/B, b.

⁷¹ CIC Can. 1003 – § 3. *Cuilibet sacerdoti licet oleum benedictum secumferre ut, in casu necessitatis, sacramentum unctionis infirmorum ministrare valeat.* Vö. ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2005.⁴ 481.

⁷² Vö. CAPPELLO, F. M., *Tractatus canonico – moralis de sacramentis*, III: *De extrema unctione*, 88. BANK J., *Kánoni jog*, II. Budapest 1963. 139.

⁷³ CIC (1917) Can. 397 n. 3.

⁷⁴ CIC (1917) Can. 514 § 1.

⁷⁵ CIC (1917) Can. 514 § 2.

⁷⁶ CIC (1917) Can. 940 § 2.

⁷⁷ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis*, I. Taurini–Romae 1951. 599.

⁷⁸ CIC Can. 97 § 2; vö. ERDŐ P., *Egyházjog*, 132.

⁷⁹ S.C. S. OFFICII, *Resp.* (10 máj. 1703): DENZINGER, H. – BANNWART, C. (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, 2382.

⁸⁰ *Rituale Romanum. Pauli V Pontificis Maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque ad normam Codicis Iuris Canonici accommodatum Sanctissimi D. N. Pii Papae XII auctoritate ordinatum et auctum. Editio Prima post Typicam, Typis Polyglottis Vaticanis 1957* (továbbiakban: *Rituale Romanum* [1957]) tit. V c. 1 nn. 6–7.

⁸¹ Vö. VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, I–III. Brugis–Bruxellis 1924–1925.² II. 130.

házi Törvénykönyv 1006. kánonja.⁸² A szentkenet ellenben megtagadandó attól a személytől, aki külső nyilvános halálos bűnből kitar (pl. házasságtörő, közismert nyilvános bűnös, aki – bár cselekedetei szükségessé tennék – megrögzötten, tudatosan és ismerten nem él a gyónás szentségével).⁸³ A kiszolgáltatás a liturgikus könyvekben rögzített – érvényességhez szükséges – szavak szerint kell, hogy történjen. A liturgikus könyvek tartalmazzák az alkalmazandó liturgikus öltözetet is, amelynek használatától csakis szükség esetében megengedett az eltérés.⁸⁴ A kiszolgáltatás helyszíne főszabály szerint a beteg lakása (tartózkodási helye).⁸⁵ Fontos megemlíteni a fennálló helyi *interdictum* problémáját, amellyel a régi kézikönyvek kifejezetten foglalkoztak. Mint ismert a CIC (1917) Can. 2270 § 1 a hatályban lévő *interdictum locale* területére eső helyeken általánosságban tiltotta a szentségek kiszolgáltatását. Ennek ellenére, már ugyanezen kánon 2. §-a felsorolta azokat az ünnepeket, amikor az *interdictum*-ból következő tilalom felfüggesztődik. Ezek közé tartozott Karácsony napja, Húsvét napja, Pünkösöd napja, Úrnapja, és Nagyboldogasszony ünnepe. A kérdés érdekessége, hogy ezek a kivételek már az 1298-as *Liber Sextus*-ban is szerepeltek⁸⁶, és 1429. május 26-án megismétlésre kerültek V. Márton pápa (1417–1431) *Ineffabile* kezdetű konstitúciójával.⁸⁷

A szentkenet kiszolgáltatásán belül a megkenés módja többször és eltérő formában került meghatározásra az egyháztörténelem folyamán, akár a keleti, akár a nyugati gyakorlatban meghonosodott szokásokat vizsgáljuk. A keleti gyakorlatban szerepelt a homlok, az ágyék és a kezek kereszt formájában történő megkenése; de előfordult a szív tájékon és kézfej mindkét oldalán történő megkenés is.⁸⁸ Jelenleg a betegek kenetének kiszolgáltatása kiterjed a beteg szemére, füleire, orrára, ajkaira, mellkasára, kezeire és lábaira.⁸⁹ A *Sacramentum Gregorianum*, melynek legkorábbi verziója valószínűleg 625/638-ban keletkezett⁹⁰, a nyaknak a torok és tarkó közötti, továbbá a szív tájékon és a betegség – fájdalom – helyén történő megkenését említi.⁹¹ Ha egy pillantást vetünk a régi rituale utolsó kiadására (1957), akkor láthatjuk, hogy az a szentkenet rendes kiszolgáltatásakor kereszt formában történő hatszori megkenést sorol fel, amely magában foglalja a szemek, a fülek, az orr, a száj (összezárt ajkak), a kézfejek és a lábfejek megkenését.⁹² A *Rituale Strigoniense* (1907) előírása teljesen összhangban van ezzel az előírással.⁹³ A lágycék megkenését már a CIC (1917) kifejezetten megtiltotta⁹⁴, amely álláspont a *Rituale Romanum* XIII. Leó pápa (1878–1903) által 1884-ben kiadott *editio typica* V. címének normájára, valamint a Szent Hitterjesztési Kongregáció 1843-as⁹⁵ és Szent Officium 1889-es rendelkezésére épült.⁹⁶ Abban megegyeznek a források, hogy súlyos szükség esetén elégséges az

⁸² Vö. ERDŐ P., *Egyházjog*, 483.

⁸³ PRÜMMER, D. M., *Manuale iuris canonici*, Friburgi Brisgoviae 1922. 393.

⁸⁴ WERNZ, F. X. – VIDAL, P., *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, IV. 198.

⁸⁵ WERNZ, F. X. – VIDAL, P., *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, IV. 198.

⁸⁶ VI 5. 11. 24; FRIEDBERG II. 1106–1107.

⁸⁷ MARTINUS V, Const. *Ineffabile* (26 mai. 1429) § 3; GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 61.

⁸⁸ LIEBERMANN, L.B., *Institutiones Theologicae*, II. 694 (n. 788).

⁸⁹ Görögkatholikus egyházi szerkönyv (*Euchologion*), Budapest 1964. 63.

⁹⁰ KLÖCKENER, M., *Sakramentar*, in LThK³ VIII. 1455–1459.

⁹¹ PL LXXVIII. 235.

⁹² *Rituale Romanum* (1957) 186–188.

⁹³ *Rituale Strigoniense seu formula agendorum in administratione sacramentorum ac ceteris ecclesiae functionibus*, Strigonii 1907. 142–143.

⁹⁴ CIC (1917) Can. 947 § 2.

⁹⁵ S.C. DE PROP. FIDE (21 sept. 1843): *Leges Ecclesiae*, VII. 9465.

⁹⁶ S.C. S. OFFICII (28 aug. 1889): *Leges Ecclesiae*, VII. 9465.

egyszeri megkenés, amelyhez a *Rituale Romanum* (1957)⁹⁷ és CIC (1917) Can. 947 § 1 alapján a homlokot említik a szerzők, de az is megjegyzésre kerül, hogy pl. bőrbetegség esetén a megkenés a test bármely részén megethető. Ezt a minimális feltételt az indokolja, hogy a megkenést a kiszolgáltatónak az érvényességhez mindenképpen a saját kezével, nem pedig valamilyen segédeszközzel kellett elvégeznie. A CIC (1917) Can. 947 § 4 és CIC 1000. kán. 2. § már súlyos ok esetében lehetőséget biztosított valamilyen eszköz esetleges használatára.⁹⁸ Ide köthető a CIC (1917) azon rendelkezése, amely előírta, hogy az elmaradt megkenéseket a súlyos körülmény elmúltával el kell végezni.⁹⁹ Ez az előírás már nem szerepel az 1972-es *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis cura* rubrikáiban¹⁰⁰ és a hatályos Egyházi Törvénykönyvben.¹⁰¹

A szentkenet felvételének indokaira vonatkozóan aprólékos kazuisztika alakult ki az egyháztörténelem folyamán, amelynek gyakorlatias megfontolásai kristálytisztán tükrözik az egyes kázusok keletkezési idejének társadalmi körülményeit, a korabeli betegségeket és az orvostudomány kortárs fejlettségét. Annak ellenére, hogy az egyes szerzők biblikus exegézissel támasztják alá a szentkenet kiszolgáltatásának alapesetét, azaz, hogy arra súlyos halálveszély körülményei között kerül sor¹⁰², mégis meg kell jegyeznünk az Egyház tradicionális gyakorlatát, amely a test és a lélek gyógyítására és megerősítésére épül.¹⁰³ Ez indokolja a szentkenetnek a különféle betegségekben történő – akár többször megismételt – felvételét. Nem kétséges tehát, hogy érvényesen veszi fel a kenetet az, aki halálveszély állapotában van. A szentkenet érvényes kiszolgáltatásának leírásához a „halálveszély” értelmezése, annak közvetlen és közvetett volta, az évszázadok folyamán pontos kifejtésre került. Ezekben a felsorolásokban megtaláljuk a halálos betegségeket; a háborúban mind a támadást – akár a támadó, akár a védekező fél részéről – közvetlenül megelőző időszakot; valamint a hajóutat, mint halálveszély előidézésére alkalmas körülményt.¹⁰⁴ A valódi kérdés azonban, hogy a közvetett halálveszély kérdéskörének értelmezése mennyiben szűk, ill. tág, hiszen ezen a helyen a szentség érvényes kiszolgáltatását érintő körülményről van szó. Az nem képezte és nem is képezheti vita tárgyát, hogy amennyiben kétséges a közvetett életveszély tényleges megvalósulása, akkor a szentség kiszolgáltatást meg kell tenni, hiszen a lelkek üdvössége a legfontosabb cél. A hatályos Egyházi Törvénykönyv az Egyház ezen hagyományos meggyőződését megerősítette (CIC 1004. kán.)¹⁰⁵ azáltal, hogy a halálveszély említésekor, nem kívánja meg feltétlenül annak közeli és súlyos meglétét.¹⁰⁶ Ez a meggyőződés azonban nem nevezhető ténylegesen új álláspontnak, hiszen az indoklásban a legfőbb érv az orvosi beavatkozás és az öregesség, valamint az annak folyamán fellépő betegségek.¹⁰⁷ Ezek a hagyományos – mind

⁹⁷ *Rituale Romanum* (1957) Tit. VI cap. I, 20: In casu necessitatis sufficit unica unctio in uno sensu, seu recitus in fronte, cum hac forma breviori: Per istam sanctam Unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen.

⁹⁸ BÁNK J., *Kánoni jog*, II. 141. LISTL, J. – SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999. 864.

⁹⁹ CIC (1917) Can. 947 § 1.

¹⁰⁰ *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis cura*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.

¹⁰¹ CIC Can. 1000 § 1.

¹⁰² PL. CAPPELLO, F.M., *Tractatus canonico – moralis de sacramentis*, III: *De extrema unctione*, 152–153.

¹⁰³ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis*, I. 600.

¹⁰⁴ CAPPELLO, F. M., *Tractatus canonico – moralis de sacramentis*, III: *De extrema unctione*, 158.

¹⁰⁵ ERDŐ P., *Egyházjog*, 482.

¹⁰⁶ *Communicationes* 15 (1983) 213–215.

¹⁰⁷ ZANETTI, E., *A chi conferire il sacramento dell'Unzione degli infermi*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 9 (1996) 295–313.

a *Corpus iuris canonici*-hez, mind a CIC (1917)-hez íródott – szakirodalomban is általában megfelelő indokként kerültek említésre a szentkenet megalapozott kiszolgáltatása kapcsán.¹⁰⁸ Természetesen a kánonjogi kézikönyvekben felsorolt betegségek alapvetően tükrözték az adott betegség gyógyíthatóságának és veszélyességének kortárs állását. Mindazonáltal figyelemreméltó a CONTE A CORONATA által rögzített alapelv, azaz hogy a szentkenet minden olyan orvosi beavatkozás előtt kiszolgáltatható, amely a testi elváltozások helyreállítására irányul.¹⁰⁹ A betegségek között nevesítve szerepelt a tuberculo-sis¹¹⁰, a kiéhezetség, az idült vakbélgyulladás, a hashártyagyulladás, a súlyosabb bél és vesebetegségek, a rosszindulatú rákos daganatok, az agyvérzés, a szívizom elégtelenség, a szívkoszorú-érszűkület, valamint a szívhártyagyulladás.¹¹¹ Annak ellenére, hogy a férfiak által végzett nehéz fizikai munka önmagában nem feltétlenül közvetlen kiváltó oka súlyos betegségeknek, és nem nevezhető általánosságban halálveszélyt előidéző körülménynek, mégis a CIC (1917)-hez készült kommentárok kifejezetten a szentkenet felvételének indokai között említik az olyan munkát, amely súlyos fájdalommal jár, és életveszélyes lehet (pl. bányászat, kohóban végzett fizikai munka). A kérdés sajátossága, hogy az érvek nem a közvetlen halálveszély esetét tartják szem előtt (pl. bányao/mlás, a megolvadt forró vas kiömlése, stb.), hanem azt a fájdalmat, amelyet a munkavégzés például a munkások légzése folyamán a tüdőben eredményez.¹¹² Fontos, hogy amennyiben a szentkenet kiszolgáltatása a CIC 1002. kánonja előírását követve, csoportosan történik, közösségi liturgiában, úgy a szentség minden egyes felvevő tekintetében kellő vizsgálat előzze meg, a kiszolgáltatás érvényességéhez szükséges okok és körülmények tényleges fennállását.¹¹³

A szentség lényegéből fakadóan az is kétségtelen, hogy a betegek kenetét csakis élő személyek számára tudja érvényesen kiszolgáltatni az arra jogosult felszentelt szolgálattevő. Azonban éppen ez a kritérium jelentett – és jelent – komoly problémát, hiszen a halál pontos beálltára vonatkozó egységes és objektív kritériumok meghatározása mind a mai napig alapvető nehézséget jelent az orvostudomány számára, így annak leírása országonként eltérő (vö. az egyes állami egészségügyi törvényekben rögzített elvek). Ez a bizonytalan körülmény – összekapcsolva a lelkek üdvösségének, mint célnak az előmozdításával – indokolja a szentkenet feltételes kiszolgáltatását¹¹⁴, amelyre a hatályos egyházfegyelem előírásai fényében továbbra is lehetőség van, a halál hivatalos – orvos általi megállapított beálltát – követő három órán belül.

¹⁰⁸ Vö. VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici*, II. 131.

CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis*, I. 600–602. CAPPELLO, F.M., *Tractatus canonico – moralis de sacramentis*, III: *De extrema unctione*, 159–164. BÁNK J., *Kánoni jog*, II. 140.

¹⁰⁹ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis*, I. 601.

¹¹⁰ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis*, I. 600.

¹¹¹ RADÓ, P., *Enchiridion Liturgicum*, II. 938–940.

¹¹² CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis*, I. 602.

¹¹³ ERDŐ P., *Egyházjog*, 481.

¹¹⁴ CIC (1917) Can. 941; vö. CIC 1005. kán.; vö. LISTL, J. – SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 866.

KONKLÚZIÓ

Az Egyház tanbeli és fegyelembeli álláspontja, a betegek kenetére vonatkozóan, mind annak részletes teológiai tartalma, mind kiszolgáltatásának, kiszolgáltatójának és felvevőjének meghatározása tekintetében – amint azt láthattuk – hosszú kikristályosodási folyamat eredményeképpen került pontos kifejtésre. A hatályos Egyházi Törvénykönyv 998. kánonja alapján a betegek kenetével „az egyház a veszélyes betegségben szenvedő hívőket a szenvedő és megdicsőült Úrnak ajánlja, hogy megenyhítse és megmentse őket”.¹¹⁵ Az egyes egyházfegyelmi források és azok értelmezésének vizsgálatakor, megfigyelhetők azok a hangsúlyeltolódások, amelyek ennek a szentségnek a karakterét igyekeztek még jobban megvilágítani. Ennek egyik legjelentősebb eredménye a szentkenet számos elnevezése közül egyre inkább kiemelkedő, jelenleg elsődleges szakkifejezésként használt „sacramentum unctionis infirmorum”, azaz a betegek kenete fogalom használatának az általános bevezetése. Azonban maga a fogalom tartalma az egyháztörténelem időszakában folyamatosan jelen van az *extrema unctio* értelmezésében. Jóval a kodifikált kánonjoghoz megszületett kommentáriródalom előtt, már a fentebb említett Szent Hormisdá pápától származó 517. február 15-én íródott levelében, de a Trienti Zsinat szövegében, valamint szintén kellőképpen világos formában XIV. Benedek pápa 1742. május 26-i *Etsi pastoralis* kezdetű konstitúciójában is megtalálható. Mindez jól mutatja, az Egyház alapítójára visszanyúló küldetésének megvalósítása során, annak az intézményes formában történő biztosítására való törekvést, hogy az üdvösségre hivatott és megváltott ember, aki részesült a keresztségben, az elerőtlenedésben; a súlyos betegségben és a közvetett vagy közvetlen halálveszély állapotában is, különleges módon részesedjen azokból a kegyelmekből, amelyek a konkrét szentség kiszolgáltatásának cselekményéből (*ex opere operato*), valamint a kiszolgáltató személyéhez kötötten (*ex opere operantis*) fakadnak.

¹¹⁵ CIC Can. 998 – *Unctio infirmorum, qua Ecclesia fideles periculose aegrotantes Domino patienti et glorificato, ut eos allevet et salvet, commendat, confertur eos liniendo oleo atque verba proferendo in liturgicis libris praescripta.*

■ SZUROMI, SZABOLCS ANZELM:

**The Testimony of Medieval Canonical Collections
– Texts, Manuscripts, Institutions**

(Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici

Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/18)

Szent István Társulat, Budapest 2014

224 oldal

„Ha meg kívánjuk érteni az Egyház fegyelmi rendjét, akkor az egyházatyák által kifejtett, és a pápai levelek által rögzített egyházi tanításra kell fordítanunk a figyelmünket. Azonban, ez az elemzés nemcsak a középkori kánonjogi forrásokról alkotott világos kép kialakításához szükséges, hanem ahhoz is, hogy felismerjük azokat a legfontosabb – állandó – alapelveket, amelyek a hatályos kánonjogi rendszer mögött meghúzódnak. Ez az elsődleges célja a jelen kötetnek, amelyben arra törekszünk, hogy a „szent jog” jellegzetességeiről, a kánoni szövegekről, a kánonjogi kéziratokról, és az egyházi intézményekről pontosabb áttekintést nyújtsunk.” Ez az idézet adja a lényegét annak az előszónak, amelyet Szuromi Szabolcs Anzelm új, angol nyelvű kötetének lelegején olvashatunk, és ami a középkori kánoni szövegek, kéziratok és intézmények leírásának van szentelve (6-7). Szuromi professzor a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora és egyúttal ugyanazon egyetem fakultási jogú Kánonjogi Posztgraduális Intézetének elnöke. Kutatásai a középkori kánonjogi forrás-, intézmény- és tudománytörténetben nagyon jelentősek. Ezzel párhuzamosan jól ismert és aktív oktatója számos magyar, európai és Egyesült Államokbeli egyetemnek 2000 óta; továbbá 2013-tól vezetője a budapesti Kánonjogtörténeti Kutatóközpontnak.

Ez a konkrét mű szisztematikus összegzése a Szerző azon kutatásainak, amelyet 2011 és 2013 között végzett. Szuromi professzor eddig három önálló angol kötetben adta közre az említett területen elért alapvető új tudományos eredményeit (vö. *Anselm of Lucca as a Canonist – A textual-critical overview on the ‘Collectio Canonum Anselmi Lucensis’* [Adnotationes in Ius Canonicum], Frankfurt am Main 2006; *Medieval Canon Law – Sources and Theory* – [Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/12], Budapest 2009; *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivonian Work* – [Aus Recht und Religion 14], Berlin 2010). Új könyvében azt az aprólékos szöveggitikai, kodiko-

lógiai, paleográfiai, és összehasonlító elemzési módszert alkalmazza, amely a korábbiakban is sikeressé tették tudományos munkáját.

Szuromi professzor műve tizenkét fejezetre oszlik, amelyek részletesen vizsgálják azt az alapvető metodológiai változást, amely a 11–12. századi kánonjogi gyűjtemények tudományos elemzésében az utóbbi két évtizedben bekövetkezett (15–29); beszélnek az 5–8. századi toledói zsinatoknak a fegyelmi forrásokon és az egyházi intézményrendszeren belüli fontosságáról, amelyek jelentős hatást gyakoroltak a *Corpus iuris canonici* tartalmára, és azon keresztül a hatályos kodifikált jog tartalmára is (30–40). Itt találjuk a kötetben a híres *Collectio Dionysion-Hadriana*-nak és szövegének tudományos leírását, amelyet a Szerző jelentősen átdolgozott, beépítve a legújabb kutatási eredményeket (41–52); ez folytatódik egy egyedülálló elemzéssel, amely egy másik kulcsfontosságú nyugati gyűjteményről, nevezetesen a *Decretum Burchardi Wormatiensis*-ről készült (53–69). Ez utóbbi fejezetben vizsgálatra és mérlegelésre kerül minden egyes új elmélet és tudományos megállapítás, amely legutóbb ezzel az alapvető joggyűjteménnyel kapcsolatban felmerült (vö. Hartmut Hoffmann, Rudolf Pokorny, Johanna B. Will, Linda Fowler-Magerl, Greta Austin). Mindehhez Szuromi Szabolcs azt az összehasonlító szövegkritikai technikát használja, amelyet az elmúlt két évtizedben sikeresen alkalmazott több gyűjtemény tekintetében is. A gregoriánus reformról két fejezetben olvashatunk. Az első a *Collectio LXXIV titulus digesta* szerkezetének és tartalmának van szentelve, különös tekintettel a gyűjtemény első szövegformájának eredetével és keletkezési helyével kapcsolatban felmerült legújabb kérdésekre (vö. Linda Fowler-Magerl és Christof Rolker kutatásai), kritikai megjegyzést fűzve azokhoz Szuromi professzor saját, a Párizsi Nemzeti Könyvtárban 2013-ban végzett kutatásai alapján (Bibliothèque Nationale, lat. 13658) [70–80]. A második gregoriánus téma a *Collectio canonum Anselmi Lucensis* egy töredék formájában fennmaradt szövegátvételét mutatja be, amely a 15–16. századból származik, és ami a gyűjtemény 'Bb' verziójának egy ún. *colligatum*-a (81–91). A következő két fejezet azokkal a kéziratokkal foglalkozik, amelyeket a Szentpétervári Nemzeti Könyvtárban őriznek, és komoly jelentőségük van a kánonjog történetének dokumentálásában (92–121). Minden kétséget kizáróan, ez a legjelentősebb szakasza a kötetnek, mivel az itt leírt kéziratok eddig még nem kerültek ilyen részletességgel – minden egyes apró tulajdonságot és felmerülő szempontot mérlegelő – tudományos feldolgozásra, valamint Szuromi professzor számos korábbi tudományos félreértést is meggyőzően cáfol ezeken az oldalakon. A Szerző már publikált egy rövid tanulmányt arról a szerepről, amit a bibliai szövegek a Gratianus előtti gyűjteményekben tölthettek be (vö. *Biblical sources in the Medieval Canonical Collections [9th–12th centuries]*, in *Angelicum* 86 [2009] 921–929). Itt most ezt a kutatási irányt folytatja egy fejezet erejéig, a további kánonjogi gyűjtemények tekintetében, a *Decretum Gratiani*-val bezárólag (122–135). Az utolsó három fejezet néhány egyházi intézmény jogfejlődésére összpontosít, a római jogi keretek figyelembe vételével egészen a kodifikált kánonjogig. Ezek között találjuk azt az alapvető összefoglalást, amely pontos áttekintést ad a középkori egyházi bírósági rendszer egészének a működéséről (135–149). Jól mutatja ennek a fejezetnek a precíz kidolgozottságát, hogy a Szerző felhasználta hozzá a jelenleg folyamatban lévő legjelentősebb nemzetközi eljárásjog-történeti kutatási programok kutatási eredményeit, különös tekintettel Orazio Condorelli, Franck Roumy, Mathias Schmoeckel, és Charles Donahue Jr. munkájára. Mindazonáltal, az egyedi közigazgatási intézkedések középkorban használt kategóriáinak és forrásainak részletes kifejtése szintén figyelemre méltó része a kötetnek, elsősorban a határozat (decretum), a parancs (praeceptum), a leirat (rescriptum), a kiváltság (privilegium), és a felmentés (dispensatio) pontos jogi meghatározása miatt, amelyeknek

ilyen formában történő – azok intézménytörténeti hátterét és jelentéstartalmának változását is szem előtt tartó – definiálására még a nemzetközi szakirodalomban sem volt példa (150-168). Különleges értéke ennek a felsorolásnak – azon túl, amit már említettünk – a kánonjogi kategóriák összehasonlítása az azoknak megfelelő római jogi kategóriákkal. Ez egészül ki a „regulae iuris” egyedülálló elemzésével, annak érdekében, hogy még inkább érthetővé váljék az egyházi közigazgatási cselekmény jelentése. Az utolsó fejezet kristálytisztá leírását adja az egyházi hivatal betöltésén belül létező sajátos ősi formának, nevezetesen a „gradualis promotio”-nak (169–181). Ez a forma elsődlegesen a székes-egyházi káptalani stallumok betöltésére szolgált. Nagyon sok félreértés merült fel ennek a formának a kapcsán, amelyeket a következetesen alkalmazott összehasonlító szöveg-analízissel Szuromi professzor kellően világosan cáfol meg, egyúttal felvázolja a tényleges kánonjogi képét ennek a régi hivatalbetöltési formának, egészen annak a modern korban bekövetkezett reformjáig.

A fentebb bemutatott kötet – amelynek legvégén részletes és naprakész nemzetközi bibliográfia található (199–224), de előtte még három függelék olvashatunk a legfontosabb elemzett középkori kéziratok aprólékos leírásával (183–197) – a *Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici* (Budapest) sorozatban jelent meg.

Szuromi Szabolcs Anzelm professzor új könyve kiegyensúlyozott és mértékadó áttekintést nyújt a középkori kánonjog fegyelmi rendszeréről, annak ekkleziológiai alapjairól és hatástörténetéről, beleértve a kodifikációkat és a hatályos egyházjogot. A Szerző következetesen megmarad a középkori kánjogi források értelmezési keretein belül, így képes a középkori kánonjog alapelveiről autentikus képet bemutatni az olvasó számára. Ugyanakkor, az intézménytörténeti hatások felvázolásával mintegy „hidat” hoz létre a középkori kortárs és a jelenlegi hatályos kánoni előírások jelentése és rendszere között. A Szerzőnek ez a sajátos értelmezési horizontja olyan jelleggel ruházta fel munkáját, amely így egyedülálló módon járul hozzá a középkori kánonjogtudomány és gondolkodás megértéséhez a legmagasabb nemzetközi tudományos szinten.

Ferenczy Rita

■ MICHAEL-THOMAS LISKE:

Leibniz

Typotex Kiadó, Budapest 2013

315 oldal

Gottfried Wilhelm Leibniz, a szerteágazó érdeklődésű zseni, aki korának számos jelentős tudományágához maradandóan szolt hozzá, kevésbé ismert és ismertetett hazánkban. Korábban (2009) magyarul Boros Gábor tollából jelent meg egy kötet, *Leibniz gyakorlati filozófiája* címen a Szegedi Egyetem Filozófiai Karának gondozásában, a nagy újkori filozófusok munkásságát bemutató sorozatban (Attraktor Kiadó). Szerzőnk előszeretettel kezdeményezett párbeszédet kora nagy gondolkodóival, főleg levelezés formájában. Ebből a módszerből adott ízelítőt magyar nyelven a *Leibniz-Clarke levelezés* (2005), melyet a L'Harmattan kiadó tett közzé szintén a Szegedi Egyetemmel együttműködve Bálint Péter fordításában. Boros Attila pedig lefordította Leibniz művét, a Locke főművére válaszként írt *Újabb értekezések az emberi értelemről* című írást, melyet a L'Harmattan kiadó szintén 2005-ben jelentetett meg.

A fent ismertetett kiadványok sorát méltán egészítette ki Michael-Thomas Liske 2013 évvégén magyarul is megjelent *Leibniz* című kötete, melyet a szerző – jelenlegi változatában – 2010-ben, Münchenben tett közzé. Átfogó monografikus munka, melyet Felkai Gábor kiváló fordításában vehet kézbe az olvasó. Hiánypótló, mert ugyan arra nem törekedett, hogy Leibniz tevékenységét minden területét bemutassa, arra azonban igen, hogy szerteágazó filozófiai gondolatait összefogja egy kötetbe. A szerző, Michael-Thomas Liske a Passau Egyetem Filozófiai Karának tanszékvezető professzora, akinek szakterülete a modernitás előtti filozófia, és aki többször volt a PPKE-HTK Passau Egyetemen közös konferenciájának vendége is.

Leibniz munkásságát enciklopédikus hajlam jellemezte: korának szinte minden tudományterülete érdekelte (filozófia, teológia, logika, matematika, történelem, geológia, politikatudomány, diplomácia, természetjog stb.). Filozófiai módszerét a harmóniagon-dolat, illetve az individuális szubsztancia (monász) koncepciója határozta meg. A filozófus törekedett az arisztotelészi-skolasztikus metafizika és Descartes óta virágzásnak indult modern természetfilozófia összehangolására. A munkáiban megfigyelhető teremtő eklekticizmus annak köszönhető, hogy a fenti elvek alapján arra törekedett, hogy a látszólag ellentétes filozófiai nézeteket és elméleteket összehangolja. Ez csillapíthatatlan tudás-szomjának dialogikus jellegét is megmutatja, amely arra ösztönözte őt, hogy korának nagy gondolkodóival párbeszédbe kezdjen, harmonizálva így az egymásnak látszólag ellentmondó gondolatokat, hiszen azok között – szerinte – nem lehet valódi, csupán fokozatbeli a különbség: minden létező valójában csak jelenség, melyek mögött homogén monászok húzódnak meg.

Gájer László

- SZUROMI SZABOLCS ANZELM – FERENCZY RITA:
Kérdések az állami egyházjog köréből – érintkezési pontok két önálló jogrendszer között
 (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici
 Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/17),
 Szent István Társulat, Budapest 2014
 195 oldal

A magyar magánjog és a Katolikus Egyház saját belső joga (azaz a kánonjog) két független jogrendszer. Az állam és az Egyház közötti elválasztás koncepciója sajátos értelemben nem a modern szekuláris állam létrejöttével alakult ki, hanem már megtaláljuk ezt az alapelvet az Egyház korai időszakában, különösen a nyugati kánonjogi felfogásban. Szurómi professzor rámutat ebben a kötetben az elválasztás világos koncepciójának egyik legfontosabb példájára, amelyet Nagy Szt. Gergely pápa írásaiiban találunk meg (590–604). Ő számos levelében, római jogi referenciákra építve érvelését, fejtette ki álláspontját a világi hatóság tisztán egyházi belső ügyekbe és az Egyház kánoni rendszerébe történő beavatkozásával szemben. Az nem lehet kétséges, hogy mindig adótkat és adódnak átfedések a két jogrendszer között, hiszen a két jogrendszer jogalanyai alapvetően ugyanazok a személyek, akik tagjai mindkét (a világi és az egyházi) közösségnek. A két rendszeren belüli jogalkotási cél azonban nem ugyanaz. A törvényhozói hatalomról alkotott felfogás és a közös római jogi gyökerek számos esetben eredményezett konfliktust a két

rendszer – és az azon belül illetékes hatóság – között, valamint az egymástól való függetlenség megtartása is törekény volt. Ez a helyzet alapvetően megváltozott a szekuláris állam létrejöttével, és azoknak az alkotmányoknak a megjelenésével, amelyek az Egyház és állam elválasztásának valamely modern formáját rögzítik.

Ez az az elméleti alap, amely indokolja a szerzőpáros által megszerkesztett mostani összeállítást, amely a jelenlegi – hatályos – kapcsolatát mutatja be a két jogrendszernek, szem előtt tartva a magyarországi helyzetet, de nem a téma hagyományos megközelítését választva. Szuromi Szabolcs Anzelm professzor a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora, valamint a Kánonjogi Posztgraduális Intézet elnöke. Ferenczy Rita magyar és európai magánjogi szakértő, aki most fejezi be alaputatáson nyugvó PhD disszertációját Magyarország és az Európai Unió munkajogáról, különös hangsúllyal vizsgálva az egyházi munkáltatók és munkavállalók jogait és köteleéseit. Mindkét Szerző számos tanulmányt tett közzé 2002-től folyamatosan a magyar állami egyházjog tárgykerében, melyekhez következetesen nem a megszokott alkotmányjogi, hanem a magánjogi megközelítést használták. Ezt a tudományos módszert alkalmazták a jelen kötet elkészítéséhez is, amely így egyedülállóvá teszi új munkájukat. A mű elsődlegesen – az Európai Unió rendszerén belül – azoknak a kérdéseknek van szentelve, amikor az Egyház kánoni normái és a magyar magánjog ugyanazokat a jogalanyokat főképp eltérő módon szabályozzák. Sok alapvető kézikönyv, monográfia, gyűjteményes kötet került kiadásra az utóbbi néhány évben az európai állami egyházjogról, beleértve a kelet-európai ún. postkommunista országokban kialakult helyzet elemzéseit is (pl., ERDŐ, P. [ed.], *Mission et culture*, Budapest 2007. 93–113; NÍMEC, D., *Concordat Agreements between the Holy See and the Post-Communist Countries [1990–2010]: Law and Religion Studies 8*, Leuven–Paris–Walpole, MA 2012; SCHANDA, B., *Állami egyházjog. Vallásszabadság és vallási közösségek a mai Magyar jogban [Ecclesiastical Law: Religious Freedom and Religious Communities in the Hungarian Contemporary Law]*, Budapest 2012; REES, W. – ROCA, M. – SCHANDA, B. [Hrsg.], *Neure Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, Berlin 2013; SCHANDA, B. (ed.), *The mutual roles of religions and state in Europe*, Trier 2013; TORRÓN, J.-M., *Religion and Law in Spain*, Alphen aan den Rijn 2014), azonban ezek a publikációk megmaradtak az alkotmányjog keretein belüli interpretáció szintjén. Szuromi professzor és Dr. Ferenczy felhasználták a római jogi és az európai jogtörténeti hagyomány áttekintését annak a megvilágítására, hogy létezik egy kétségbevonhatatlan alap a vallás és lelkiismereti szabadság modern formájának elfogadására és megfelelő biztosítására. Természetesen a kötet főként a magyarországi jogi helyzettel foglalkozik, összehasonlítva azt a hatályos kánonjogi normarendszerrel. Ismert, hogy a magyar állami egyházjog jelentősen módosult 1990 után, majd hasonló jelentős változtatások következtek be 2010-től kezdődően. Ez sajátos értékkel ruhazza fel a magyar és kánonjogi rendszer összehasonlítására irányuló új monográfiát, amely egészen 2014. március 15-ig követi az új jogalkotást. Az alapvető témák (A ius commune mint az Európa-jog alapja [17–30]; Az egyház és állam kapcsolatainak átalakulása Közép- és Kelet-Európában az 1990 utáni jogalkotás tükrében [3146]; Szempontok az államilag elismert egyházi házasság kérdéséhez [47–69]; A természetes személy jog- és cselekvőképessége és a szerzetesi intézményben letett fogadalom [70–88]; A természetes személy jogképességének megszűnése [89–106]; Az egyházi személyek utáni öröklés [107–116]; A kegyes alapítványok léte és jogi személyisége [117–130]; Non-profit szervezetek-e a Magyarországon bejegyzett egyházak? [131–140]; A katolikus egyházi személyek foglalkoztatásának sajátos helyzete a mai magyar jogban [140–149]; Az egyházi személyek alkalmazásának munkajogi vonatkozásai Magyarországon [150–161]; A katolikus egyházi felsőoktatás

[162–178]), amelyek részletes kifejtésre kerülnek, alapvető segítséget nyújtanak mindenkinek számára, aki meg szeretné érteni az Egyház és az állam modern kapcsolatrendszerét, a vallásszabadság jelentését, és mindennek a szükségességét a modern társadalmon belül; különösen a magyar elválasztási modellt és azokat az alapvető intézményeket és jogi helyzeteket, amelyek a vallásgyakorlás mindennapi jogi kereteit formálják.

Szuromi Szabolcs Anzelm és Ferenczy Rita precíz, világos és logikus kötete egy új módszert vezet be az állami egyházjog területének tudományos elemzéséhez, a két Szerző pedig meggyőzően igazolja, hogy ez az új módszer jelentősen hozzá tud járulni a magyar és az európai jogtudományhoz. Csak remélhetjük, hogy a most megjelent mű nemsokára angol fordításban is olvasható lesz, így tovább gazdagíthatja az európai jogi kultúrát.

Lefkánits György

■ HEIKO NÜLLMANN:

Logos Gottes und Logos des Menschen.

Der Vernunftbegriff Joseph Ratzingers und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und interreligiösen Dialog

Bonner Dogmatische Studien Bd. 52.

Echter Verlag, Würzburg 2012

527 oldal

A munka a szerző (1981) doktori értekezése. A könyv XVI. Benedek pápa pontifikátusa idején készült, és érthető módon ebben az összefüggésben keresendő elsősorban „időszerezés”, amelyből azonban a beállt változások következtében sem vesztett. Kutatásához az indítást Joseph Ratzinger „ész-fogalma” (Vernunftbegriff) és annak változatai szolgáltatták a különböző vitákban és írásokban, amelyek magukra hívták a nyilvánosság figyelmét (mindenekelőtt a J. Habermas-al folytatott „beszélgetésben” és „A Názáreti Jézus” első kötetében. Az előző még bíboros-prefektus korából, az utóbbi már mint XVI. Benedek pápa). Az ész, ésszerűség, értelmesség, amelyet az ember minden vállalkozásában és tevékenységénél feltételez, megfelel az isteni logosznak, amellyel Isten a világot megteremti. Ilyen értelemben nem lehet ellentmondás hit és ész között. A lét értelmes struktúrával rendelkezik, amely a teremtés dogmájának és a teremtő kinyilatkoztatásának lényegét képezi. „Ratzinger úgy írja le az általa állított analógiát az emberi ész és az isteni logosz között, mint az isteni logosz átgondolását, amelyet az emberi ész a valóságban felfedez. Az emberi ész felismeri a lét értelmes struktúráját és ezzel a Teremtő Isten keze írását, mint önmaga legbensőbb előfeltételét. A természettudományok, Ratzinger szerint, az ő kísérleti módszerükkel erre a metafizikai előfeltevésre irányulnak, és véleménye szerint, eredményeik egyszerű matematikai struktúrájával a valóságnak ezt az ész-struktúráját (Vernunftstruktur) plauzibilissá teszik. Az erkölcsös ész (moralische Vernunft) számára a Teremtő Logosza az örök értékek és az erkölcsi igazság intuitív belátása által evidens. Az esztétikai észnek a világ szépségében mutatkozik meg. Jézu Krisztus személyében a spekulatív ész által megismert egyetemes létalap (Urgrund allen Seins) úgy nyilatkoztatja ki magát az embernek, mint szerető Isten. Az ember észbeli megismerése (Vernunfterkenntnis) és a kinyilatkoztatásba vetett hit tehát, Ratzinger szerint,

ugyanarra a metafizikai igazságra vonatkoznak. Ezért az a véleménye, hogy a teremtés gondolata, amelyet az ész közvetítésével kell belátni, alkotja a kinyilatkoztatásba vetett hit episztemológiai alapját... Ratzinger számára az ember megnyílása a belátás irányába, hogy minden gondolkodásnak előfeltétele a kozmosz objektív, ésszerű struktúrája, Ratzinger nézetének megfelelően azonos a teremtésbe vetett hittel.” (328)

Nüllmann öt nagy szakaszra osztja az általa összegyűjtött és feldolgozott terjedelmes anyagot:

- Ratzinger ész-fogalmának analízise (21–246);
- Filozófiatörténeti besorolás (247–322);
- Kritikus méltatás (323–387);
- A kutatás állásának bemutatása (389–468);
- Az ész antropológiai meghatározása (469–504).

Sajnos, itt el kell tekintenünk ezek részletes ismertetésétől. Figyelmet érdemel minden esetre a III.10.11. pont, ahol az ú.n. „theodicea”-kérdés kerül megvitatásra. Az értelmes-volt, ésszerűség hangsúlyozása még inkább kielezi a rossz eredetének és a szenvedés értelmének kérdését, amelyet Ratzinger csakis a krisztológia és az eszkatológia felől tart megközelíthetőnek. Az a tény, hogy Ratzinger a krisztológiai választ nem tudja a hittől független ész számára is megvalósítható formában nyújtani, azt Nüllmann szerint Ratzinger ész-értelmezése és az azzal összefüggő hit és ész közötti viszony meghatározása nagy gyengeségének nevezhetjük. (371) – Nem hagyható említés nélkül, amit a III.12.-ben „A történelem feletti igazság, mint vallások közötti párbeszéd alapja” fejezetben Nüllmann elmond. Ratzinger a dialógusban nem semleges bázist feltételez, hanem már eleve a keresztény vallását. Ily formán a „spekulatív ész” háttérbe szorul a „dialogikus ésszel” szemben, amelynek lényege a megszólító és megszólított személy elismerése. (386–387) – Végül a Ratzinger álláspontját ért kritikák közül a Nüllmann által „destruktív”-nak minősített érdemel mindenekelőtt figyelmet a IV.15.3.1. és 2. pontban, ahol a szerző Hermann Häring és Alan Posener álláspontját ismerteti, akik nem szolgálnak pozitív alternatívával és félreismerik Ratzinger alapvető szándékát, noha egyes részletekben el kell fogadni bírálatukat (pl. Ratzinger absztrakt igazságfogalma könnyen a konkrét élethelyzetek ignorálásához vezet, a „Logosz” a János-prológusban nem független a teremtés dogmájának hitétől, a „Logos-Vernunft” azonosítása nem helytálló: 335–339).

Noha az utóbbi időben az tapasztalható, hogy Ratzinger teológiája iránt lényegesen csökkent az érdeklődés – és lecsendesedett a hullámszerű lelkesedés, a hit és az ésszerűség, értelmesség viszonyának kérdése, amelyhez Ratzinger és Nüllmann (a reflexió két különböző fokán) hozzászólt a kaotikus közegben élő ember és hívő számára, nem vesztett időszerecségekben.

Rokay Zoltán

■ KOCSIS IMRE:

Az üdvösség igéje. Újszövetségi tanulmányok

Szent István Társulat, Budapest 2013

239 oldal

Kocsis Imre a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán az Újszövetségi Tanszék vezetője 2012 őszétől. Az élete delén járó professzor római biblikus tanulmányainak befejezése és néhány éves kápláni szolgálat után gyakorlatilag egész eddigi életét a szentírástudomány művelésének és oktatásának szentelhette: előbb az Egri Hittudományi Főiskolán, majd a váci előkészítő szemináriumban és az Apor Vilmos Főiskolán volt szorgos és kedvelt biblikus tanár, így immár több évtizedes gyakorlat után foglalhatta el a budapesti Hittudományi Kar újszövetségi katedráját.

Biblikus oktatói munkássága nyomán számos kiváló műve jelent már meg a bibliai tudományok terén: „Isten elküldte Fiának Lelkét” (Szt. Jeromos Kat. Bibliatárs., 2004, 176 o.), A Hegyi Beszéd, (Jel, 2005, 204 o.); Lukács evangéliuma (SzIT, 2007, 625 o.), Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába, I. kötet (Szent István T. 2010, 308 o.), II. kötet (Szent István T. 2011, 274 o.) Emellett rendszeresen jelennek meg írásai különböző folyóiratokban, évkönyvekben. Ezen írásait jelentette most meg a Szent István Társulat egy gyűjteményes kötetben „Az üdvösség igéje” címmel.

A tizennyolc tanulmányt tartalmazó kötet arról tanúskodik, hogy Kocsis Imre figyelme ill. munkássága gyakorlatilag az Újszövetség egészének tanulmányozására kiterjed: az első öt írás a szinoptikus evangéliumok tanításával foglalkozik, kettő János evangéliumának teológiájával, a következő hét Pál apostol leveleivel, az utolsó négy tanulmány pedig biblikus teológiai témákat dolgoz fel.

Ezen írások mindegyike a Szerző elmélyült hiteről és széles körű szaktudásáról tanúskodik. A tanulmányok nagy értéke, hogy Kocsis professzor mindig pontosan fogalmaz. Az egyes témákkal kapcsolatban rendre felsorolja a különböző nézeteket, de nem áll meg ennél, az olvasót nem hagyja bizonytalanságban, hanem mindig megjelöli az általa helyesnek tartott véleményt, és meg is indokolja azt. (Választásával egyet is érthetünk).

Érdeemes kiemelnünk néhány figyelemreméltó, érdekes részletet ill. megfogalmazást ezekből az tanulmányokból. „Jézus a megtérést elsősorban nem a kárhozat veszélye, hanem az üdvösség ajánlata miatt kérte. A megtérésnek ezt az alapvetően pozitív szemléletű megközelítését mutatják a Lk 15-ben megőrzött példabeszédek” (11. o.). A tékozló fiúról szóló példabeszéd elemzése során a Szerző megjegyzi: „Az apa 'fiúként' fogadja tékozló gyermekét, s ezzel lehetővé teszi, hogy a fiú is a szó teljes értelmében 'apát' tudjon látni benne” (12. o.). Ha továbbvisszük az emberi kapcsolatokra ezt a gondolatot, az azt jelenti, hogy az én viselkedésem teszi lehetővé a másik belső változását. Ugyanez történik Zakeus történetében, Jézus testvérként tekint Zakeusra („Ő is Ábrahám fia”), s ettől a gesztustól történik meg Zakeusban a fordulat. Ő maga is megteszi ennek a gondolatnak a továbbvitelét az ellenségseretettel kapcsolatban a későbbiekben. (9–16. o.).

„Az ellenség iránti jóindulat és szeretet egyrészt Isten uralma új rendjének a legékezebb jele, vagyis a megtérés legegységesebb következménye, másrészt ösztönző és felrázó jellege is van: lehetőséget ad a másik félnek arra, hogy felülvizsgálja ellenséges magatartását. A tanítványoktól elvárt ellenségseretet ennél fogva ugyanarra a célra irányul, mint Istennek a bűnösök iránti szeretete: a megtérést és a kiengesztelődést kívánja előmozdítani” (15. o.).

„Az igazi bölcsesség nem más, mint betekintés az Isten tervébe. Krisztus keresztségében éppen ez valósul meg, hiszen a keresztség által válik nyilvánvalóvá Istennek emberek iránti elkötelezettsége és minden elképzelést felülmúló szeretete” (111. o.).

„Jeremiás szerint az 'új szövetség' lényege az lesz, hogy Isten az ember szívébe írja majd törvényét (Jer 31,33), Ezekiel pedig új lelket ígér: Isten a saját Lelkét helyezi az emberbe, s így teszi őt alkalmassá arra, hogy parancsai szerint éljen (Ez 36,26–27). A szívbe írt törvény, illetve az ember bensejében lakó Lélek szorosan összefüggenek. Isten a Lelkének adományozásával írja a törvényt a szívbe. A Lélek, aki lakást vesz a megkereszteltben, áthatja a szívet mint akarat és döntési központot, és Isten akaratának megfelelő életmódra hangolja az embert, sőt ehhez a szükséges segítséget is megadja. Éppen ezáltal tudja elérni azt, amire a törvény önmagában nem volt képes: életet ad (vö. 2Kor 3,6)” (138. o.).

A Szeretethimnuszról: „Az is feltűnő, hogy a felsorolás majdnem kizárólag igékből áll, s hiányzik minden közelebbi leírás jelzők vagy határozók által. Tehát a szeretet nem annyira érzelmi megnyilvánulásokban mérhető, mint inkább konkrét tettekben...” (164. o.). – „Ismertnek lenni Isten által nem más, mint az ő szeretetének részesévé válni: 'De ha valaki szereti Istent, azt már megismerte Isten' (1Kor 8,3). Ebből kifolyólag a keresztyéneknek osztályrészül jutó jövőbeli tökéletes ismeret is lényegében az Istennel való legteljesebb szeretetközösség lesz: az emberi fél minden földi gyarlóságtól és korláttól mentesen tudja majd viszonzni Istennek mindent felülmúló szeretetét” (167. o.).

Sorolhatnánk az érdekesebbnél érdekesebb részleteket ebből a tanulmánykötetből. De talán ez a néhány kiemelt részlet is meggyőzhet bennünket arról, hogy Kocsis Imre atya tanulmánykötetét érdemes beszerezni és elolvasni – szakembereknek éppúgy, mint a krisztusi hitben és szeretetben növekedni igyekvő keresztyén hívőknek.

Tarjányi Béla

■ **Quod iustum est et aequum.**
Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski
per il cinquantesimo di sacerdozio

(a cura di Mons. Marek Jędraszewski, Archivescovo Metropolita di Łódź
 don Jan Słowiński, Facoltà Teologica dell'Università di Poznań),
 Poznań 2013, 614 oldal

Zenon Grocholewski bíboros élete, tudományos munkássága és az Apostoli Szentszéknél végzett kimagasló szakmai tevékenysége VI. Pál pápától kezdve folyamatosan a római dikasztériumok minőségi szolgálatában áll, ami különösen is az egész Egyház és minden hívő szolgálatát jelenti. Pappá szentelésének ötvenedik évfordulója tiszteletére monumentális, gyönyörű tipográfiájú kötettel fejezték ki tiszteletüket irányban mindazok, akik eddigi gazdag életútja egyes állomásaihoz kötődnek, valamint komoly tapasztalattal rendelkeznek az ünnepelt személyes szerepének, bölcs és kiegyensúlyozott lépéseinek meghatározó fontosságáról.

Grocholewski bíboros gazdag életútjából csak néhány állomásra szeretnénk ehelyütt felhívni a figyelmet. 1939. október 11-én született a lengyelországi Bródki-ban, a Poznani Szemináriumban készült a papi szolgálatra és 1963. május 27-én szentelték pappá.

Kánonjogi tanulmányait a római Pontificia Università Gregoriana-n végezte 1966-tól. Ez a dátum kiemelkedő az egyházjog oktatása szempontjából, hiszen közvetlenül a II. Vatikáni Zsinat lezárulása utáni időszakot jelenti, míg az új Egyházi Törvénykönyv végső szövegének összeállítása és kihirdetése majd csak 1983. január 25-én történik meg. Éppen ezért különösen is jelentős, hogy Zenon Grocholewski alma materében már 1975-től egészen 1999-ig kánonjogot tanít, valamint ezzel párhuzamosan szintén oktatója a Pontificia Università Lateranense-nek (1980–1984) és a Rota Romana jogászképző programjának (1986–1998). 1983-ban szenteli II. János Pál pápa címzetes püspökké, majd 1991-ben nyeri el az érseki rangot. 2001-ben kreálja bíborossá a pápa, miután már 1998-tól prefektusa volt az Apostoli Szignatúrának, és 1999-től folyamatosan vezeti a Nevelésügyi Kongregációt, mind a mai napig. Számos további dikasztérium tagjaként segíti a Szentszék működését; sok egyetem avatta díszdoktorává, köztük a Pázmány Péter Katolikus Egyetem 2010-ben.

Az ünnepi kötet tanulmányait három nagy fejezetben találjuk meg, melyeket megelőz a méltató levelek sora. Ezek között első helyen találjuk Ferenc pápa és XVI. Benedek emeritus pápa köszöntését, akiket Stanisław Gądecki, poznanai érsek; Angelo Sodano bíboros, a bíborosi kollégium dékánja; Józef Kowalczyk, Lengyelország prímása; Celestino Migliore érsek, Lengyelország apostoli nunciusa; és a Nevelésügyi Kongregáció munkatársai által írt köszöntő levelek követnek. Ez után helyezkedik el a rangos neveket tartalmazó *Tabula gratulatoria*. Az első fejezet az ünnepelt életének van szentelve, melyet Marek Jędraszewski, lódzi érsek laudációja vezet be (35–41). Itt olvashatjuk Grzegorz Balcerk, Stanisław Napierała, François-Xavier Dumortier, Jan Słowiński, Rafał Rybacki, Giorgio Marino, Paweł Malecha, Ignacy Dec, Zdzisław Fortuniak, és Marian Król tanulmányát (42–119). A fejezetet a Fu Jen Katolikus Egyetem rektorának üdvözlő levele zárja.

A második fejezetbe kerültek összegyűjtésre az ünnepelt tiszteletére szentelt kánonjogi tanulmányok (125–288). Ezt a részt olyan neves szerzők gazdagították írásukkal, mint Manuel Jesús Arroba Conde, Phillip J. Brown, Raymon Leo Burke bíboros, Ariel David Busso, Frans Daneels, Ginter Dzierżoń, Erdő Péter bíboros, Wojciech Góralski, Józef Krukowski, Joaquín Llobell, Klaus Lüdicke, Gianpalo Montini, Bartosz Nowakowski, Nikolaus Schöch, Hugo Schwendenwein, Henryk Stawniak, és Lucjan Świto. A harmadik – egyben az utolsó és legterjedelmesebb – fejezet, a Katolikus Egyház oktatási tevékenységével kapcsolatos tanulmányokat tartalmazza (290–599). Itt olvashatjuk Britt-Mari Barth, Friedrich Bechina, Sjur Bergan, Walter Brandmüller bíboros, Philippe Capelle-Dumont, Herminio V. Dagohoy, Giuseppe dalla Torre, Adelbert Denaux, Jean-Paul Durand, Jaime Emilio Gonzalez Magaña, James J. Henessy, Andrei Marga, Janusz Mastalski, Wiesław Mering, Jerzy Myszor, Hein M.C.M. van Oorschot, Luciano Pazzaglia, Jan Sadlak, Marcelo Sánchez Sorondo, Elio Sgreccia bíboros, Manlio Sodi, Jan Szpet, Guy-Réal Thivierge, Jerzy Troska, Robert Tyrała, Etienne Verhack, és Alfredo Horacio Zecca írását. A kötetet Zenon Grocholewski bíboros életének egyes állomásait felelevenítő képmelléklet zárja (601–610).

A tartalmában szakmailag is impozáns kötet méltó emléket állít mindannak az értéknek, amelyet Zenon Grocholewski bíboros eddigi egyházi szolgálata során fáradozott és jelentősen előmozdított. Az ünnepelt egy olyan időszakban tudott lenni a stabilitás, a kiszámíthatóság, az egyházi értékek megfontolt őrzője, amikor a klasszikus kategóriák szétesésének lehetünk tanúi. A tiszteletére összeállított mű éppen erről az értékmegőrző munkáról tanúskodik.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ FRANKÓ TAMÁS:

A szent tudományok oktatására és kutatására szolgáló intézménytípusok, valamint az azokat szabályozó hatályos kánoni formák fejlődése

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici

Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae IV/8),

Szent István Társulat, Budapest 2013

248 oldal

A szenttudományok (vö. keresztény filozófia, szentírástudomány, fundamentális teológia, dogmatika, morálteológia, lelkipásztorkodástan, kánonjog, liturgika, egyháztörténelem) oktatása és kutatása a Katolikus Egyház fenntartásában – vagy nemzetközi szerződés alapján, annak irányításával – történik. Az egész világon egységes elvek alapján szabályozott rendszer a papképzés intézményesülésétől, majd az első egyetemek létrejöttétől kezdve került részletes kidolgozásra, alapelveinek, tartalmának és módszerének meghatározására, a legutóbbi időszakban pedig nemzetközi minőségbiztosításának jelentős megerősítésére.

Ismert, hogy V. Szixtusz pápa (1585–1590) 1588-ban hozta létre a *Congregatio pro universitate studii romani*-t, a Pápai Állam felsőoktatási rendszerének felügyeletére. XII. Leó pápa (1823–1829) 1824-ben pedig alapvetően megreformálva ezt a dikasztériumot, átnevezte azt *Congregatio studiorum*-ra, jóval szélesebb ellenőrzési jogokat adva számára, amelyek magukban foglalják a pápa által is elismert diploma kiállítási joggal rendelkező egyetemek működésének teljes felügyeletét. Ezt bővítette tovább, a papképzés ellenőrzését is az addigiakhoz rendelve, XV. Benedek pápa (1914–1922) 1915. november 4-én, amely kompetencia egészen 2013-ig fennállt. Jelenleg a Nevelésügyi Kongregáció (*Congregatio de Studiorum Institutis*) teljes felügyeleti joghatósággal rendelkezik a katolikus egyetemek és katolikus egyházi fakultások felett. Magát a Katolikus Egyház felsőoktatási intézményeire vonatkozó törvényt XI. Piusz pápa (1922–1939) újította meg 1931-ben, amelyet a VI. Pál pápa (1963–1978) által kihirdetett módosításokat követően váltott fel a hatályos *Ex corde Ecclesiae* kezdetű apostoli konstitúció, 1990. augusztus 15-én.

Frankó Tamás először összegzi magyar nyelven az egyházi felsőoktatás teljes rendszerét. Külön értéke a most közreadott műnek – amely eredetileg doktori disszertációként került megvédésre a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen –, hogy nemcsak a vonatkozó és régebbi kánoni normarendszert veti össze a hatályos – a jogszabályi hierarchia különböző szintjein elhelyezkedő – előírásokkal, hanem önálló fejezetet szentel a papképzés területének (82–139). Részletesen elemzi a Magyarországon működő vallási tudományok felsőfokú intézeteinek tevékenységét rendező egyetemes és részleges jogszabályokat, egészen az egyes intézmények saját belső szabályzatainak szintjéig (142–161). Bemutatja az egyházi felsőoktatási intézményrendszer egységiségei közé tartozó affiliáció (162–180), aggregáció (181–189) és inkorporáció fogalmát (190–195); azok jelentőségét az intézményközi együttműködésekben és a kiállítható diplomák szintjében. Végezetül kitér a bolognai-rendszer bevezetésének az értékelésére (196–212). A Szerző hangsúlyt helyez a licencia és doktori képzés vizsgálatára is, valamint ismerteti a magyarországi hatályos állami jogszabályokkal összeegyeztetett és a szentszéki előírásoknak maradéktalanul megfelelő, doktori iskolába rendezett tudományos képzés pontos előírásait, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Doktori Iskolájának szabályzata, képzési terve és minőségbiztosítási terve alapján. A kötet végén angol nyelvű összefoglalót (225–232) és részletes nemzetközi bibliográfiát olvashatunk (233–248).

Frankó Tamás kötetével, amely a *Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae* sorozatban látott napvilágot, valódi hiányt pótol, elsődlegesen a magyarországi tisztán hitéleti katolikus felsőoktatási intézményrendszer és működésének megértése terén. A naprakész és informatív munka figyelemmel van a Nevelésügyi Kongregáció legújabb körleveleiben foglalt irányelvekre, ajánlásokra és előírásokra; egyúttal világos képet rajzol a 2010-ben létrehozott AVEPRO, szentszéki felsőoktatási akkreditációs bizottság minőségbiztosítási működéséről. Mindezek hasznos kézikönyvvé teszik a művet a magyar egyházi felsőoktatási intézmények irányításában és stratégiai döntéseikben közreműködő fenntartók és vezetők számára; valamint azok részére is, akik eligazítást kívánnak nyerni a Katolikus Egyház egész világra kiterjedő felsőoktatási tevékenységéről.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ BALOG, MÁRTA:

Développement de la signification théologico-canonique du canon 605 à l'aide des principes des canons 17 et 19 du CIC 1983

(*Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae IV/7*),
Szent István Társulat, Budapest 2013

239 oldal

Az első szerzetesi közösségek létrejöttétől kezdve az egyháztörténelemben nagyon sok formája született a megszentelt életformát követő csoportoknak. Ezek a csoportok követve az alapító szándékát törekedtek életük megjobbítására és a lelkek üdvössége előmozdítására. Minden egyes időszakban megjelentek újabb – az előző időszakokhoz hasonló céllal létrejövő – intézmények, akik a kor vagy a külső körülményeknek jobban megfelelővé tudtak eleget tenni ugyanazon ideálnak, esetleg jóval radikálisabb módon. Ennek a folyamatnak a következményeként tisztultak le azok a szerzetesrendek, a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai, valamint a világi intézmények, amelyek hagyományos formában hozzátartoznak az egyház mindennapi életéhez. Működésüket legmagasabb szinten a hatályos Egyházi Törvénykönyv Harmadik rész Első és Második szakasz szabályozza jelenleg, ami kiegészül saját konstitúcióikkal vagy statútumukkal és egyéb partikuláris jogforrással.

A CIC 605. kánon által említett új formák tehát olyanok, amelyek nem sorolhatók be maradéktalanul a CIC által tartalmazott egyes kategóriákba, ezért a jogalkotó az Apostoli Szentszéknek tartja fenn a teljes kompetenciát az ilyen új életformák jóváhagyására. A joggyakorlat azt mutatja, hogy a Szentszék az egyes új formák jogi „intézményesülésekor” az analógia módszerét alkalmazza a megszentelt élet más – már szabályozott – módjai alapján. Egyrésztől megvizsgálva a kezdeményezés életképességét, célját és a megszentelt életformák közé való beilleszthetőségét; másrésztől elemezve a saját belső életet szabályozó iratokat, különös tekintettel az életforma lelkiségére; harmadrésztől pedig, szigorúan áttekintve az Egyház tanításával való összhangot.

Mindez kellőképpen indokolja Márta Balog nővér dolgozatának címét (*A 605. kánon teológiai és kánonjogi karaktere a CIC 17. és 19. kánonjának alapelve tükrében*), hiszen a megszentelt élet új formáinak jóváhagyásakor mindkét elem: a kánonjogi és a teológiai

is, ugyanolyan súllyal kerül mérlegelésre. A Krisztuskövetés, a lelki elem, az eszkatologikus elem, és mindennek Krisztus Titokzatos Testén belül – és azért – történő cselekvése, lényegi jellegzetessége a megszentelt életmódnak. Az Apostoli Szentszék hivatkozott joggyakorlata, amely a törvényt magyarázat és a joghézag kitöltésének általános elveit alkalmazza, így megfelelően alátámasztja a kérdésnek a CIC 17. és 19. kánonja figyelembevételével való elemzését. Ehhez elengedhetetlen a 605. kánon forrásainak az ismerete is, az értelmezéshez pedig a források keletkezésének az analízise.

A források között megtaláljuk a *Lumen gentium* 45; a *Perfectae caritatis* 1.19-et; az *Ad gentes* 18-at; az 1969. január 6-án kiadott *Instructio de accomodata renovatione institutionis ad vitam religiosam ducendam*-ot, amelynek a bevezetője a *Lumen gentium* 43-45-re épül. Valamint az 1978. május 14-i *Notae directivae pro mutuis relationibus inter episcopos et religiosos in Ecclesia* kezdetű norma 9c és 51 pontját, amelyek a *Lumen gentium* 7, 12, 43 és 45-re illetve a *Perfectae caritatis* 19-re utalnak.

A források jól mutatják azt a kristályosodási folyamatot, amelynek összegzése a hatályos *Codex iuris canonici* normája. Az is tény, hogy az „új forma” kifejezés értelmezése számos kérdést vet fel, amely természetesen összefüggésben van azzal a ténnyel, hogy mit tekint a CIC „klasszikus” formának és azon belül milyen csoportok vannak. Ezek alapja a *Perfectae caritatis*-ban lévő tipológia.

Zakar Ferenc Polikárp O.Cist. (†2012) visszaemlékezéséből (2007. május 24.) tudjuk, hogy Cardinal Julius Döpfner (†1976) 1964. november 11-én a megszentelt élet sarkkövének nevezte azt az alapvető tipológiát, amely kontemplatív és aktív életet élő közösségek szerint csoportosítja az intézményeket. Ismert, hogy a kérdéssel foglalkozó Achille Liénart lille-i bíboros (†1973) az apostoli tevékenység alapján próbálta osztályozni a közösségeket; Ildebrando Antoniutti bíboros (†1974) pedig ezeknek a kategóriáknak a fő jellegzetességeit igyekezett rögzíteni a zsinati Schema összeállításához. Ebből végül megszületett 1965. március 11-ére az a hármas felosztás, amely megkülönböztette a kontemplatív életet követőket, az apostoli – más néven aktív – életformától, továbbá a monasztikus intézményektől, valamint a koldulórendektől. Még két életformát nevesített a szöveg: a laikusi szerzetesi életet és a világi intézményeket.

A Szerző részletesen ismerteti a kérdéskörben legmeghatározóbb kánonjogászok véleményét, közülük itt Velasio De Paolis bíborost emelnénk ki, akinek bíboros állásfoglalásából egyértelmű a megszentelt élet új formájának kategóriájának alkalmazhatósági kerete: az új közösségnek meg kell értelemszerűen felelnie az összes intézményre vonatkozó általános alapelvnek (vö. CIC 573. kán. § 1).

A Balog Márta exegetikus módon elemzi 605. kánont összhangban a 17. és 19. kánonok alapjával, valamint a szentszéki joggyakorlattal, amelyet több példán keresztül is illusztrál. Az exegézis elsődleges alapja a II. Vatikáni Zsinatról származó források pontos jelentésének behatárolása, továbbá ezeknek a forrásoknak a gyakorlati hatása az egyes országokban létrejövő megszentelt életformát követő új intézményekre. Ezt széles panorámával mutatja be, különösen a frankofon területeken. Mivel az új intézmények közül nagyszámban vannak olyan közösségek, akik először krisztushívők magántársulásaként, majd nyilvános társulásként (egyházmegyei, országos) nyerik el lépésről – lépésre jogi kereteiket, ezért nagyon fontosnak tartom, hogy ennek a kérdésnek az alapos elemzése helyt kapott a dolgozatban. Ehhez elengedhetetlen a Piusz-Benedek féle *Codex* és az új *Codex iuris canonici* kategóriáinak pontos összehasonlítása, vagyis mind a *De tertiis Ordinibus saecularibus*, mind a *De confraternitatibus et piis unionibus* fejezet összegzése, amelyek alapja még pl. nyolcadik Kelemen pápa, tizenkettedik kelen pápa és tizenharmadik Leó pápa constitúciói álltak. Természetesen fontosnak tartom a CIC után megjelent kü-

lőnböző szintű jogforrások bemutatását is, sajátosan pedig a kúria reform utáni kuriális gyakorlat részletes vázlatát, mind a *Pastor Bonus*, mind az új *Regolamento generale della Curia Romana* alapján.

A 19. kánon utolsó mondata kifejezetten utal a joghézag kitöltésével kapcsolatban a kánonjogtudósok közös és állandó véleményének figyelembevételére. Ezt Balog Márta több szerző véleményének egymás után rendezett összefoglalásával mutatja be, teljes panorámát nyújtva a 605. kánon értelmezési lehetőségeiről (vö. Domingo Andrés CMF; Jean Beyer SJ; Velasio De Paolis; Juan Jose Echeberria; Giorgio Feliciani; Gianfranco Ghirlanda SJ; Rick van Lier op et Michel Dortel Claudot; Juan Martinez; Antonio Neri; Anna Pedretti; Giancarlo Rocca; Luiggi Sabbarese; Sastre Santos; Barbara Zadra; Sylvia Recchi; Laurent Boisvert). A Szentszéknek a megszentelt élet új formái tekintetében fennálló erős kompetenciái normatív módon kerülnek kifejtésre a munkában, elsődlegesen az egyes döntések figyelembevételével és Sebastian Paciolla OCist. publikációi alapján.

Balog Mártának francia nyelven megjelent, és eredetileg a Pontificia Università S. Tommaso (Róma) Kánonjogi Fakultásán megvédett doktori disszertációja, hiánypótló módon, elsőként tárgyalja a megszentelt élet új formáira vonatkozó teológiai és kánonjogi alapelveket, következetesen elemezve a 605. kánont és forrásait. Ezzel a munka nemzetközi szinten is hasznosan forgatható alpművé válhat, valamint biztos eligazítást nyújthat az új közösségek vezetőinek, tagjainak, továbbá a megszentelt élet szerveződő új formáit követni szándékozók számára.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ ARTNER PÉTER:

A kánonjogi büntetések alkalmazását megelőző fegyelmi intézkedések

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici

Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae IV/9),

Szent István Társulat, Budapest 2013

245 oldal

Az utóbbi években az érdeklődés homlokterébe került a Katolikus Egyház büntetőjogi rendszere. Ennek legjelentősebb oka, hogy vannak olyan büntetendő cselekmények, amelyek mind az egyház tagjait, mind a civil társadalom résztvevőit súlyosan érintik. Az érdeklődés, ebből a szempontból nem általánosságban az egyházi büntetőeljárásokkal, a büntetőjog alapelveivel és kategóriáival, valamint tételesen az egyes büntetendő tényállásokkal kapcsolatosan erősödött meg az állami hatóságok és a civil közvélemény részéről; mégcsak nem is mindezt leszűkítve az ún. legsúlyosabb büntetendő cselekmények kérdéskörére; hanem pusztán azon – az egyház saját jogában is a legsúlyosabb kategóriába tartozó – büntetendő cselekményekre vonatkoztatva, amelyek különösen is sérítik az alapvető emberi jogi normákat és alkalmasok az emberi személy méltóságának a társadalmon belüli, súlyos botrányt okozó rombolására. Az ilyen jellegű cselekmények egyházzjogi vizsgálatának elemzése azonban, sajnálatos módon, és egyre erősödően, elvezetett az Egyház saját belső és független normarendszerének megkérdőjelezésére, valamint annak az igénynek a határozott megfogalmazására, amely az amúgy az állam és egyház elválasztásának rendszerét deklaráló államokban, a kánoni jog saját előírásainak állami

hatóság által megszabott megváltoztatására irányul. Természetesen ez a törekvés nem először jelenik meg a történelemben, az állam és Egyház kapcsolatában, hiszen legutoljára éppen a pozitívista jogfelfogás kérdőjelezte meg a vallási közösségek, azon belül a kiforrott – az európai jogrendszerekkel párhuzamosan fejlődő, sőt azokat erőteljesen befolyásoló – kánoni normarendszer tényleges jogi jellegét.

Szükséges azonban mindennek kapcsán rögzítenünk, hogy a Katolikus Egyház büntetőjoga, azon túl, hogy saját jogon, az államtól függetlenül fennálló, kikristályosodott egyházi jogág, amely saját rendszerén belül büntetéseivel jóval szigorúbban ítéli meg az egyes büntetendő cselekményeket; jelentősen szerteágazóbb mint mindössze azon cselekmények büntetéseinek a szabályozása, amelyet az állam a civil társadalomra nézve súlyosan veszélyesként kezel. Ez ad különleges jelentőséget Artner Péter most megjelent kötetének, amely eredetileg rehabilitációs dolgozatként került benyújtásra a Pázmány Péter Katolikus Egyetem fakultási jogú Kánonjogi Intézetében. A mű nyolc fejezetre oszlik (I. Általános kérdések, 15–26; II. Teendők büntetendő cselekmények esetén, 27–52; III. A lelkipásztori gondoskodás különféle módjai, 53–121; IV. A büntető parancs, 122–128; V. Tényleges büntetések alkalmazása, 129–155; VI. A fegyelmi intézkedések és büntetések megszűnése, 156–173; VII. A büntetendő cselekmények távolabbi következményei, 174–194; VIII. Néhány különleges kérdés, 195–209). A felsorolt témák közül ki kell emelnünk az ún. előzetes vizsgálat kérdéskörének az elemzését (29–44). Ez nem magának a büntetőeljárásnak a része, hanem éppen arra szolgál, hogy az illetékes ordinárius felelősen el tudja dönteni, hogy elégséges és megalapozott gyanú áll-e fenn a büntetőeljárás megindításához. Így az is nyilvánvaló, hogy ezen megelőző vizsgálat során sajátosan is ügyelni kell a vizsgált személy jó hírére, hiszen a bűnösség tényleges megállapítása majd a vizsgálatot esetlegesen követő büntetőeljárás során történik meg, vagyis önmagában az előzetes vizsgálat nem szükségesen eredményez büntetőeljárást, valamint büntetést. Ennek a rögzítésére azért is szükség van, mivel ezáltal érthetővé válik, hogy a bizonyítatlan, és tisztán az egyházi hatósághoz érkező információ vagy feljelentés miért nem eredményezhet automatikus állami bírósági eljárást, vagy annak a kezdeményezését. Más a helyzet akkor, ha a feljelentés, a konkrét – egyházilag és államilag is büntetendő – cselekmény kapcsán mindkét jogrendszer illetékes fórumán megtörténik, azaz párhuzamosan kezdődik meg az állami – az adott ország saját büntetőjoga által szabályozott – vizsgálat is. Így világos kell, hogy legyen: az egyházi megelőző eljárás nem az eset eltűsölésére, „házon belüli megoldására”, a civil közösségre veszélyes cselekmény „eltitkolására” irányul, hanem éppen annak bizonyítására, hogy megalapozott-e a büntetőeljárás megindítása, amely során akár a bűnösség, akár az ártatlanság is kellő bizonyítást nyerhet. Jól látszik tehát, hogy az egyházi büntetőjog célja ezáltal teljesen egybeesik az állami büntetőjog alkalmazásának a céljával, azaz: az igazságosság helyreállítása, az elkövető megjobbítása, az okozott kár elhárítása és a további hasonló cselekmények megelőzése (vö. 1341. kánon). Ilyen szempontból külön kell értékelnünk a 94–99. oldalakat, amelyekben a Szerző a világi hatóság bevonásáról értekezik, utalva a 2012. évi C. tv. vonatkozó paragrafusaira.

A fentiekhez hasonló értéke a jelen munkának a Hittani Kongregációnak fenntartott esetek bemutatása (195–200), hiszen ezek azok a büntetendő cselekmények, amelyek között találhatjuk azon legsúlyosabb büntetendő cselekményeket, melyek mind az egyházi közösségre, mind a civil társadalomra a legveszélyesebbek, és méltán tartanak igényt a legfőbb egyházi hatóság szigorú intézkedésére. Újra kell azonban, hangsúlyoznunk, hogy ebben a kategóriában is számos olyan büntetendő cselekményt találunk, amelyek az állami hatóság számára neutrálisak, mivel azok az Egyház hitbeli meggyőző-

dését sértik, amelynek a civil hatóság nem tulajdonít társadalomra veszélyes mivoltot. Az Egyház számára viszont ezen cselekmények is nagyon súlyosak, hiszen az egyházi tanítás nem az ember – ember közötti viszonyok szabályozására irányul, pozitív jogi normákkal; hanem az Isten – ember – ember közötti kapcsolatokat vizsgálja, közvetlenül vagy közvetve az isteni jogi és természetjogi normákból kiindulva.

Artner Péter könyve komoly segítséggel szolgálhat annak a megértésében, hogy mit és hogyan tesz a Katolikus Egyház a büntetendő cselekmények feltárásában, megítélésében, büntetésében, orvoslásában és megelőzésében. Egyúttal világos képet mutat be az Egyház kiforrott büntetőjogi rendszerének sajátosságairól, amellyel objektív módon tisztázza a kortárs társadalmi kritikákban nagyszámban megjelenő félreértéseket; valamint rögzíti az Egyház határozott elkötelezettségét a legsúlyosabb büntetendő cselekmények feltárása és megszigorúbb megítélése terén.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ SZOTYORI-NAGY ÁGNES:

Házassági akadályok a bizánci akatolikus egyházak jogrendjében és alkalmazásuk a katolikus gyakorlatban

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici

Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae IV/11),

Szent István Társulat, Budapest 2014

292 oldal

A bizánci jog és az ortodox egyházak házassági akadályainak a katolikus kánonjog rendszerét érintő kérdéseit bemutató első részletes elemzést tartja a kezében az olvasó, amely eredeti formájában a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetében került benyújtásra, doktori dolgozatként.

A Szerző széleskörű és alapvető kutatásokat végzett a témakörben megjelent nemzetközi szakirodalom lehetőség szerinti legteljesebb feldolgozása terén, egészen 2009-ig. A kötet öt nagy egységből áll. Az elsőben az ortodox egyházak fő jellemzői és tipológiája kerül összegzésre, amelyből kiemelkednek az egyes autokefál egyházak függetlensége mértékének, valamint a tekintély szerinti hierarchia bemutatásának szentelt oldalak (16–18). A jóval nagyobb lélegzetű második fejezet, a keleti katolikus egyházak jogrendjét írja le általánosságban (21–79). Ehhez a szerző a számos keleti jogi, történelmi és irodalmi forráson túl, alapvetően felhasználja a Piusz-Benedek féle első *Codex iuris canonici*-t (1917), a XII. Piusz által 1949 és 1958 között kiadott ún. *Codex iuris canonici orientalis* egyes motu proprioit (*Crebrae allatae* [1949. II. 22.]; *Sollicitudinem nostram* [1950. I. 6.]; *Postquam Apostolicis* [1952. II. 9.]; *Cleri sanctitati* [1957. VI. 2.]); a II. Vatikáni Zsinat dokumentumait, különös tekintettel az *Unitatis redintegratio*-ra és az *Orientalium Ecclesiarum*-ra; az új latin Egyházi Törvénykönyvet és a Keleti Egyházak Kánonjainak Kódexét, valamint a 2005. január 25-én kiadott *Dignitas connubii* instrukciót.

Mindezek után tér rá Szotyori-Nagy Ágnes a bizánci házasságjog forrásainak részletes felsorolására és összehasonlító analízisére. Fontos felhívunk a figyelmet az egyházi és a világi hatalom közötti kapcsolatot vizsgáló alpontra, amely számos adalékkal szolgál a házasságjog bizánci formájának egyedi alakulásához (81–87). Ehhez hasonlóan kiemelkedő értéke a kötetnek a világi jogi források (106–118), a nomokanonok (118–120), és

az autokefál egyházak saját forrásainak egymástól elkülönített bemutatása (120–121). Egy mindmáig nyitott kérdés jelenlegi állását és megoldási lehetőségeit vizsgálja meg a Szerző, amikor mindezek tükrében egy majdani kodifikáció realitásáról értekezik (132–138).

A házasság fogalmi bemutatásának szentelt negyedik fejezetben (139–187) a római jogi házasságfogalom, mint előzmény, összehasonlítását használja fel a Szerző annak a megvilágítására, hogy milyen jellegű szemléletváltozás állt be a házasság tartalma tekintetében a bizánci jogban, miközben erőteljesen megmaradtak azok az intézményes jogi keretek és kategóriák, amelyek a klasszikus római házasságjogot jellemezték (139–145). Ehelyütt egy rövid szentségtani elemzés is gazdagítja a művet (147–151). A negyedik fejezet második fele (154–187) és a teljes ötödik fejezet a házassági akadályokat és azok hátterét világítja meg (188–266). A házassági akadályokat két fő csoportba sorolja a Szerző: a rokoni viszonyon alapuló akadályok (vérrokonság, sógorság, lelki rokonság, 189–222); és a rokonság körén kívül eső akadályok (vegyesházasság, szent rend, tisztasági fogadalom, fennálló házassági kötelék, 222–266). A konklúzió alapján egyértelmű, hogy a latin jogban bevett tipológiák nem képesek pontosan leírni a bizánci házasságjogot, ám ez nem a fejlettség, vagy fejletlenség problémakörén nyugszik, hanem az eltérő teológiai és jogtechnikai megoldásokon, valamint az ezek hatására kikristályosodott és meggyökere-sedett gyakorlaton (vö. 268).

A kötet végén forrásokra (271–273) és szakirodalomra (273–292) tagolt részletes nemzetközi bibliográfiát olvashatunk.

Szotyori-Nagy Ágnes könyve egy olyan kánoni jogrendszerbe vezet be az olvasót, amelynek összetettsége, a tradícióhoz és a források által közvetített teológiai tanításhoz történő ragaszkodásban tiszteletet ébreszt, a 21. század embere által is. Ez a jogrendszer – a világi jogalkotással való kapcsolata ellenére – megőrizte azt a töretlen kontinuitást, amely a szakrális jogrendszerek sajátja. Természetesen mindez a konkrét házassági ügyek elbírálásakor megnehezítheti a jogalkalmazó munkáját, azonban ebben a folyamatban a lelkek üdvösségének szem előtt tartása és az erkölcsi bizonyosság elérése olyan alapvető elv, amely túlmutat minden jellegű tipológián, ill. leegyszerűsítésen. A bizánci jognak ez az erénye visszatükröződik a jelen munka lapjairól, amely minden bizonnyal jelentősen hozzájárul a keleti jogrend működésének világosabb megértéséhez Magyarországon.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ JUHÁSZ GÁBOR TAMÁS:

A krisztushívők egyenlősége és egyenlőtlensége filozófiai és jogteológiai szempontból

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici

Universitatis Catholicae de PetroPázmány nominatae IV/10),

Szent István Társulat, Budapest 2014

184 oldal

„Krisztushívők azok, akik – mivel a keresztségben Krisztus tagjaivá lettek – Isten népét alkotják, és minthogy így a maguk módján részesévé váltak Krisztus papi, prófétaí és királyi feladatának, állapotuknak megfelelően annak a küldetésnek a gyakorlására kaptak hivatást, amelynek a világban való teljesítését Isten az egyházra bízta.” Így fogalmaz a ha-

tályos Egyházi Törvénykönyv 204. kán. 1. § a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) *Lumen Gentium* kezdetű konstitúciójának 32. pontja alapján. Ez a kánon képezi Juhász Gábor Tamás elemzésének kiindulópontját. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetében megvédett doktori értekezés átdolgozott változata több sajátos jellegzetességet is tartalmaz.

A Szerző az egyházjog teológiájának a területét választotta témájául, amely tudományterület a II. Vatikáni Zsinat hatására fejlődött ki, számos iskolát létrehozva világszerte, amely megközelítési irányok, ill. azok módszerei éppen az elmúlt másfél évtizedben tisztultak le, erőteljesen kötődve az ekkleziológiához. Ez utóbbi a második olyan sajátosság, amely fontossá teszi a Szerző kérdésfelvetését, mivel így a munka szem előtt kell, hogy tartsa az egyház dogmatikus önértelmezését, az Egyház tagjainak a Szentírásból, a Szentagyományból és a Tanítóhivatal megnyilatkozásaiból levezethető egyedi státuszát. A harmadik említendő elem, a klasszikus filozófiai analízis alkalmazása ez egyes felvetett kérdéskörök kapcsán. Juhász Gábor a tomista bölcsélet kategóriáinak következetes érvényesítésével elemzi az egyes jogforrásokat, egyházi dokumentumokat; valamint ennek alapján kritikusan értékeli a 20–21. századi egyháztani értelmezések helyzetállóságát.

A munkán jól látszik az az apologetikai él, amely az Egyház megfelelő önértelmezésének világos kifejtésére és a krisztushívők egyes státuszaihoz kötődő köteleességek és jogok pontos meghatározására irányul. A Szerző ezt az érvelési elvet alkalmazza azoknak az egyházas közösségeknek a vizsgálatához is, ahol a keresztség kiszolgáltatása érvényes. A tomista filozófiai terminusok használata lényeges eleme a műnek. Ezzel a Szerző nem titkolt szándéka, hogy felvázoljon egy olyan ekkleziológiai képet, amelyről lefejtésre kerültek azok a többjelentésű fogalmak, amik nagyon sok esetben félreértésekre, ill. félreértelmezésekre adtak okot. Nem kétséges, hogy a Szerző szándékát az Egyház szeretete motiválja. Ez azt is jelenti, hogy az apologetikus okfejtés ellenére sem szándéka, sem célja az ökumenikus törekvés nem kellő megbecsülése. Az ekkleziológiai megközelítési mód így követi Leo Scheffczyk (†2005) tételét, mely szerint a keresztesny egységtörekvés hatékony előmozdításához elengedhetetlen a Katolikus Egyház saját teológiai meggyőződésének csorbítatlan rögzítése.

A kötetben ugyanazoknak a kérdéseknek a megválaszolását olvashatjuk az Isten népe; a papi, prófétai és királyi hatalomról a klerikusok és laikusok esetében; a laikusok részesedéséről a hármass hatalomban; végül az egyenlőség és „egyenlőtlenség” kérdésében a katolikus, az ortodox és az érvényes keresztséggel rendelkező protestáns egyházak vonatkozásában. Ennek zárásaként kerül elemzésre az Egyháznak mint látható társaságnak a jelentése, különös tekintettel a „subsistit in” kifejezésre, azaz hogy a Krisztus által alapított Egyház a Katolikus Egyházban áll fenn. Ehhez a Szerző mind a *Lumen Gentium*-ot, az *Unitatis Redintegratio*-t, mind II. János Pál pápa *Ut unum sint* enciklikáját elemzi. A monográfiát nemzetközi szakbibliográfia zárja (177–184).

Juhász Gábor Tamás alapvetően filozófiai és teológiai érvrendszerrel felépített munkája, a Tanítóhivatal számos dokumentumának bemutatásával és egységes összehasonlító analízisével minden bizonnyal tovább gazdagítja az Egyház önértelmezésével kapcsolatos tudományos vizsgálódást, egyúttal komoly adalékkal szolgál a krisztushívők státuszának megértéséhez és ekkleziológiai megalapozásához.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

- 2014. január 29–31. között rendezte meg Karunk a Teológiai Tanárok Konferenciáját, melynek témája *A szenvedő ember Isten színe előtt* volt. Kocsi György veszprémi teológiai tanár az ártatlanul szenvedő, igaz és Istenhez panaszkodó Jób alakját, Zamfir Korinna a kolozsvári hittudományi kar tanára az Istenhez imában forduló ember tapasztalatát mutatta be. Oláh Zoltán gyulafehérvári biblikus tanár az izajási *ebed-Jhvh* engesztelő szenvedésének kérdését tárgyalta. Martos Levente Balázs a győri hittudományi főiskola tanára Jézus szenvedéstörténetének narratív elemzését adta *Szent Márk evangéliuma* alapján. Kocsis Imre a Krisztus követségében járó Szent Pál apostoli szenvedéseit vette szemügyre. Takács Gyula magántanár a *Jelenések könyvében* ábrázolt vértanú Egyház szenvedéseit mutatta be. A biblikus tanúságtételt egy rövid kitekintés zárta, melyben Fodor György azt mutatta be, hogy a szenvedés kérdését hogyan igyekezett megválaszolni a középkori zsidó és muszlim teológia. A szisztematikus szempontokat szem előtt tartó második részt filozófiai/teológiai reflexió nyitotta meg, Vincze Krisztián a nyíregyházi Szent Atanáz Hittudományi Főiskola tanára előadása Simone Weil szenvedésértelmezéséről. Ezt követően Perendy László mutatta be az isteni szenvedésmentesség és *compassio* kapcsolatát a patrisztikában. Ehhez kapcsolódott Deák Hedvig tanulmánya Krisztus szenvedésének üdvözítő értékéről Aquinói Szent Tamásnál. A következő két előadás már korunk szenvedés-tapasztalataihoz vitte el a hallgatóságot. Kránitz Mihály a napjainkban is sok helyütt zajló keresztény-üldözéssel foglalkozott. Liviu Jitianu a kolozsvári hittudományi kar tanára tanulmánya a „theodícea” és az „antropodícea” határmezsgyéjén mozgott, amikor a rossz természetrajzát és provokációját elemezte Hanna Arendt nyomán. Papp Miklós a Sapientia tanára előadása a szenvedés jelenségének életvezetési és morálteológiai vetületeit vette számba. Szuromi Anzelm rektor és Török József a betegek szentségének a szenvedő ember számára megerősítést adó kegyelmi hatásával foglalkozott teológiatörténeti látószögből. Patsch Ferenc jezsuita a szenvedés és misztika kapcsolatának rahneri megközelítését és ennek lelkipásztorkodás-tani vetületét tárgyalta. Végül lelkiéleteológiai és antropológiai szempontokat fogalmazott meg a szenvedés kérdésének témájában Kuminetz Géza dékán, aki a szenvedéshez viszonyuló lehetséges magatartásmódok típusait vázolta. A konferenciára elkészült a *Varia Theologica* 5. kötete: *A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az Egyház és a világ számára*.
- Február 21–23 között Perendy László részt vett a Wyszynski bíboros nevét viselő varsói Katolikus Egyetemen szervezett regionális konferencián és az Európai Katolikus Teológiai Társaság (ESCT) kuratóriumi ülésén. A konferencia témája a szekula-

rizáció és a multikulturalizmus jelensége, illetve a teológiával való kölcsönhatásuk volt. Az előadók a varsói, mainzi, leuveni, nijmegeni és bécsi egyetemről érkeztek. Az elnökség és a kuratórium elfogadta Ukrajna és Románia képviselőinek felvételi kérelmét a szervezetbe. A konferencián és az ülésen részt vevő egy-egy görög katolikus teológus a lemergi, illetve a temesvári egyetemről érkezett. Részletesen beszámoltak a karok szervezésével kapcsolatos eredményeikről és nehézségeikről. Jövő februárban a máltai egyetem szervez majd regionális konferenciát. A legközelebbi többnapos konferenciát 2015-ben Leuvenben, szeptember 17-e és 20-a között rendezik. A *Dei Verbum* konstitúció megjelenésének ötvenedik évfordulója kapcsán a *Szentírás* tanulmányozásának a teológia művelésében betöltött szerepe lesz a konferencia témája. A máltai és a leuveni programról, továbbá az egyes szekciók eseményeiről részletek az ESCT honlapján találhatóak.

- Május 12-én a Szent István Könyvhét keretében Bolberitz Pál karunk emeritus professzora teológiai kategóriában vehette át a Stephanus-díjat. A laudációt Rokay Zoltán professzor tartotta.
- A Kari Tanács június 2-i ülésén a következő két évre megválasztotta Fodor Györgyöt a Hittudományi Kar dékánjának.

Publikációk, 2013

A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM HITTUDOMÁNYI KARA
TANSZÉKVEZETŐ PROFESSZORAINAK SZENTTUDOMÁNYI PUBLIKÁCIÓI
2013

(összeállította Kránitz Mihály)

■ BOLBERITZ PÁL

A törekvés filozófiája

In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4.), Budapest, Szent István Társulat, 2013. pp. 220–226.

■ FODOR GYÖRGY

Fodor György – Sarbak Gábor (szerk.)

Ünnepi kötet Maróth Miklós hetvenedik születésnapja tiszteletére,

Budapest: Szent István Társulat, 2013. 227 pp.

Jézus eszkatológikus szerepe az iszlámban

In: Fodor György – Sarbak Gábor (szerk.),

Ünnepi kötet Maróth Miklós hetvenedik születésnapja tiszteletére, Budapest: Szent István Társulat, 2013. pp. 47–55.

Jézus eszkatológikus szerepe az iszlámban

In: Jeromos Füzetek: biblikus-lelképásztori gyakorlati folyóirat 92 (2013) pp. 10–20.

Jézus eszkatológikus szerepe az iszlámban

In: Benyik György (szerk.),

Jézustól Krisztusig: 24. Nemzetközi Biblikus Konferencia a Szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskolán, Szeged, JATE Press, 2013. pp. 129–133.

„Üdvösség” az Ószövetségben, az Újszövetségben és az iszlámban

In: Babits Antal (szerk.),

Papírhíd az egyetemes kultúra szolgálatában: Tanulmánykötet Scheiber Sándor születése századik évfordulójára (Historia - Diaspora 16.), Budapest, Logos Kiadó, 2013. pp. 73–88.

„Kísértés” az ókori Keleten

In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4.), Budapest, Szent István Társulat, 2013. pp. 51–59.

■ KOCSIS IMRE

Szentírás-értelmezés a „Dei Verbum” tanításában és a zsinat utáni magisztériumi megnyilatkozásokban

In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.)

A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára (Varia Theologica 5.), Budapest, Szent István Társulat, 2013. pp. 128–140.

Szegénység és gazdagság Lukács evangéliumában

In: *Jeromos Füzetek: biblikus-lelkipásztori gyakorlati folyóirat* 93 (2013) pp. 3–15.

Szegények és szegénység Lukács evangéliumában

In: *Teológia* 47 (2013) pp. 133–141.

Péter apostol személye és küldetése János evangéliumában

In: *Jeromos Füzetek: biblikus-lelkipásztori gyakorlati folyóirat* 92 (2013) pp. 3–9.

Pál apostol környezete és kapcsolatai

In: *Jeromos Füzetek: biblikus-lelkipásztori gyakorlati folyóirat* 91 (2013) pp. 3–14.

Ókori nem keresztény megnyilatkozások Jézusról

In: Benyik György (szerk.),

Jézustól Krisztusig: 24. Nemzetközi Biblikus Konferencia a Szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskolán, Szeged, JATE Press, 2013. pp. 155–167.

Kívánság, belső meghasonlottság és a megváltást követő megújult élet

In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4.), Budapest, Szent István Társulat, 2013. pp. 89–107.

Hit és ész Pál apostol leveleiben

In: Bakos Gergely – Sárkány Péter – Szeiler Zsolt – Petres Lúcia (gondozásában közrem. és szerk.),

Hit és ész: Teológiai és filozófiai közelítések (Amici Sapientiae. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének kiadványai 1.), Budapest, L’Harmattan–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2013. pp. 53–72.)

Gazdagokról szóló példabeszédek Lukács evangéliumában

In: Balog Margit – Kókai Nagy Viktor (szerk.),

Újszövetség és eszkatológia: Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából (Acta Theologica Debrecinensis 4.), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2013. pp. 107–118.

Die christologische Interpretation von Gen 2,7 in 1Kor 15,44b–49
In: *Folia Theologica et Canonica* II (24/16) [2013] pp. 9–23.

Az üdvösség igéje: Újszövetségi tanulmányok
Budapest: Szent István Társulat, 2013. 239 p.

A Kolosszeieknek írt levél Krisztus-himnusza: Kol 1,15–20
In: *Teológia* 47 (2013) pp. 42–58.

■ KRÁNITZ MIHÁLY

Remény a világnak? A keresztény üdvprogram újdonsága

In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4.), Budapest, Szent István Társulat, 2013. pp. 305–323.

Meglepetés és öröm Ferenc pápa megválasztása

In: *Theológiai Szemle* 56/22 (2013) pp. 116–118.

Kő kövön... A történeti Jézust igazoló archeológiai leletek üzenete

In: Benyik György (szerk.),

Jézustól Krisztusig: 24. Nemzetközi Bibliikus Konferencia a Szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskolán, Szeged: JATE Press, 2013. pp. 181–198.

Karol Wojtyła szerepe a „Gaudium et spes” megalkotásában és a „Gaudium et spes” jelentősége II. János Pál tanítóhivatalában,

In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára (Varia Theologica 5.), Budapest: Szent István Társulat, 2013. pp. 264–294.

Kálvin János katolikus értékelése

In: Szécsi József (szerk.),

Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2012, Budapest: Keresztény–Zsidó Társaság, 2013. pp. 147–168.

Ferenc pápa küldetése: Új egyházfő a római katolikus egyház élén

In: *Teológia* 47 (2013) pp. 59–68.

Együtt az úton: Ökumenikus és vallásközi párbeszéd

Budapest: Szent István Társulat, 2013. 278 p.)

Die Wirkung von Papst Franziskus: Eine geistliche Erneuerung in der sich verändernden Welt

In: *Folia Theologica et Canonica* II (24/16) [2013] pp. 25–38.

A római katolikus igehirdetés ökumenikus szemléletben

In: Szabó Lajos (szerk.),

Homiletika az ökumenikus palettán: Együttgondolkodó előadások az igehirdetésről, Budapest, Luther Kiadó, 2013. pp. 133–142.

A család az egyház útja

In: *Teológia* 47 (2013) pp. 142–155.

■ KUMINETZ GÉZA

Pauler Ákos pedagógiai eszméi

In: *Teológia* 47 (2013) pp. 156–173.

Megfontolások az államférfiúi hivatásról – katolikus szemmel

In: *Teológia* 47 (2013) pp. 69–94.

Horváth Sándor OP és a tomizmus

In: *Tanítvány* 18/2 (2013) pp. 33–59.

Erwägungen über die Tugend, die Wahrheit zu Sagen

In: *Iustum Aequum Salutare* IX/1 (2013) pp. 23–52.

Erwägungen über die Strafe, mit besonderer Hinsicht auf die Todesstrafe – katholisch Betrachtet

Folia Theologica et Canonica II (24/16) [2013] pp. 39–78.

*Egy tomista jog- és állambölcselet vázlat*a (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici I/7), I.

Budapest: Szent István Társulat, 2013. 836 p.

A katolikus lelképásztor ökumenikus érzékenysége és kánonjogi garanciái

In: *Kánonjog* 15 (2013) pp. 49–62.

A hit ünnepeinek létesítése az egyházi évben, különös tekintettel Krisztus király ünnepére

In: *Praeconia: liturgiatudományi folyóirat* 8/1 (2013) pp. 6–12.

■ PUSKÁS ATTILA

Traditionsauslegung am Konzil von Trient

In: *Folia Theologica et Canonica* II (24/16) [2013] pp. 79–97.

Szemponatok a Trentói zsinat dogmatikai tanításának értelmezéséhez

In: *Communio* (Budapest) 21/3–4 (2013) pp. 73–87.

Megismertük és hittük a szeretetet: A próbára tett ember és a keresztyén hit

In: *Vigilia* 78 (2013) pp. 252–261.

Hit és ész

In: Bakos Gergely – Sárkány Péter – Szeiler Zsolt – Petres Lúcia (gondozásában közrem. és szerk.),

Hit és ész: Teológiai és filozófiai közelítések (Amici Sapientiae. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének kiadványai 1.), Budapest, L'Harmattan–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2013. pp. 346–380.

Elmélkedés Krisztus teljességéről

In: *Jeromos Füzetek: biblikus-lelkipásztori gyakorlati folyóirat* 94 (2013) pp. 3–12.

Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4.), Budapest, Szent István Társulat, 2013. 335 p.

Az ember krízise Szent Ágostonnál: vágyakozás, felejtés, megismerés

In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4.), Budapest, Szent István Társulat, 2013. pp. 186–219.

A tradíció értelmezése a Trienti Zsinaton

In: *Teológia* 47 (2013) pp. 180–193.

A Krisztusra alapozott hit: A Kolosszei levél alapvető üzenete: semmit ne tegyetek Krisztus elébe

In: *Jeromos Füzetek: biblikus-lelkipásztori gyakorlati folyóirat* 93 (2013) pp. 16–22.

Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára (Varia Theologica 5.), Budapest: Szent István Társulat, 2013. 310 p.

■ PERENDY LÁSZLÓ

Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4.), Budapest, Szent István Társulat, 2013. 335 p.

Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára (Varia Theologica 5.), Budapest: Szent István Társulat, 2013. 310 p.

The Threads of Tradition: The Parallelisms between “Ad Diognetum” and “Ad Autolycum”

In: Markus Vinzent (szerk.),

Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011, XIII: The First Two Centuries, Apocrypha, Tertullian and Rhetoric, From Tertullian to Tyconius (Studia Patristica 65), Leuven, Peeters Publishers, 2013. pp. 197–207.

A színelátás vágya Niüsszai Szent Gergely műveiben

In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4.), Budapest, Szent István Társulat, pp. 174–185.

A lelki hatalmat gyakorlók erényei: Szent Ambrus „De officiis ministrorum” című művének forrásai

In: *Teológia* 47 (2013) pp. 174–179.

■ Rokay Zoltán

Studia Flaciana

Óbecse, Lux Color Printing, Szulik Alapítvány, 2013. 104 p.

Pázmány-tanulmányok

Óbecse, Lux Color Printing, Szulik Alapítvány, 2013. 336 p.

Krízis a kritika kezdetén

In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4.), Budapest, Szent István Társulat, 2013. pp. 270–278.

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) élete és műve

Óbecse: Lux Color Printing; Szulik Alapítvány, 2013. 156 p.

Ikonográfiai írások

Óbecse, Lux Color Printing, Szulik Alapítvány, 2013. 71 p.

Die „Religionsphilosophie” Johann Gottlieb Fichtes. Ihre Hintergründe und ihre Aktualität

In *Folia Theologica et Canonica* II (24/16) [2013] pp. 99–130.

A teológia módszertana

In: Szuromi Szabolcs Anzelm (szerk.),

A tudományos módszer: A Pázmány Péter Katolikus Egyetem I. Dies Academicus-ának tanulmányai (Pázmány Könyvek 9.), Budapest, Szent István Társulat, 2013. pp. 11–19.

■ RÓZSA HUBA

Az üdvösségre meghívott és a bukásnak kitett ember a bibliai őstörténetben

In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4.), Budapest, Szent István Társulat, 2013.

■ SZUROMI SZABOLCS ANZELM

Zakar Ferenc Polikárp O. Cist. (1930–2012)

In: *Kánonjog* 15 (2013) pp. 7–9.

XIV International Congress of Medieval Canon Law (Toronto, 2012. augusztus 5–11.)

In: *Kánonjog* 15 (2013) pp. 119–120.

Szemponatok az egyházi tized rendszerének forrásaihoz és kánonjog-történeti sajátosságaihoz

In: *Magyar Sion* VII (XLXX) 1 (2013) pp. 33–48.

Szemponatok az 1307. évi udvardi zsinat kánonjog-történeti vonatkozásaihoz

In: *Iustum Aequum Salutare* IX/3 (2013) pp. 105–110.

Modifiche storiche e giuridiche della Chiesa nelle prescrizioni canoniche circa l'amministrazione del battesimo nel rito latino e la loro applicabilità nella nuova evangelizzazione

In: *Folia Theologica et Canonica* II (24/16) [2013] pp. 177–189.

Le esequie ecclesiastiche a servizio della salvezza delle anime: annotazioni circa la disciplina delle esequie ecclesiastiche cattoliche

In: *Periodica De Re Canonica* 102 (2013) pp. 55–65.

Gradual promotion as a specific form of provision of Ecclesiastical Office

In: *Folia Theologica et Canonica* II (24/16) [2013] pp. 251–261.

Egy működő szakrális jogrend. A katolikus egyház jogának néhány sajátos fogalma és intézménye (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici III/16), Budapest: Szent István Társulat, 2013. 176 p.

Az egyházi tized rendszerének jogtörténeti változásai

In: *Köz-Gazdaság Tudományos Füzetek* VIII/3 (2013) pp. 217–231.

Az egyetemes és partikuláris zsinati fegyelem befolyása a magyar zsinati jogalkotásra a 11–13. században

In: *Teológia* 47 (2013) pp. 194–204.

A Vienne-i Zsinat (1311–1312) és hatása a középkori egyetemes kánonjogi gyűjtemények fegyelmi rendelkezéseire

In: Fodor György – Sarbak Gábor (szerk.),

Ünnepi kötet Maróth Miklós hetvenedik születésnapja tiszteletére, Budapest: Szent István Társulat, 2013. pp. 153–167.

A Vienne-i Zsinat (1311–1312) határozatainak jelentősége teológiai, kánonjogi és történeti szempontból

In: *Teológia* 47 (2013) pp. 95–106.

A vezeklés mint egyházi büntetőintézkedés, különös tekintettel a korai és a középkori keleti vezeklési gyakorlatra

In: *Iustum Aequum Salutare* IX/1 pp. 155–161.

Szuromi Szabolcs Anzelm (szerk.),

A tudományos módszer: A Pázmány Péter Katolikus Egyetem I. Dies Academicusának tanulmányai (Pázmány Könyvek 9.), Budapest: Szent István Társulat, 2013. 106 p.

A legsúlyosabb büntetendő cselekmények és a rájuk vonatkozó egyedi eljárás a kánoni jogban

In: *Kánonjog* 15 (2013) pp. 77–89.

A kánonjogtudomány módszerének vázolata

In: Szuromi Szabolcs Anzelm (szerk.),

A tudományos módszer: A Pázmány Péter Katolikus Egyetem I. Dies Academicusának tanulmányai (Pázmány Könyvek 9.), Budapest: Szent István Társulat, 2013. pp. 85–95.

A kamat megítélése a kánonjogi forrásokban és irodalomban a 13. századig

In: *Magyar Sion* VII (XLIX) 2 (2013) pp. 117–194.

A II. Vatikáni Zsinat „Lumen gentium” kezdetű konstitúciója mint az egyház alkotmányának gerince és annak forrásai

In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára (Varia Theologica 5.), Budapest: Szent István Társulat, 2013. pp. 220–235.

A 11–13. századi magyar zsinatok a nemzetközi zsinati jogalkotás tükrében

In: Máthé Gábor – Révész T. Mihály (szerk.),

Állam-, egyház-, jogtörténeti magyarázatok: Ünnepi tanulmányok Rác Lajos tiszteletére 65. születésnapja alkalmából, Budapest, Multiszolg Bt., 2013. pp. 118–129.

The Tripartita as compared with “Tripartita”. Notes on the Firenze, Bibliotheca Medicea-Laurentiana, Ashburnham 53 and St. Petersburg, Nationalnaya Biblioteka O. v. II. 4

In: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 182 (2013) 6–25.

Ferenczy Rita – Szuromi Szabolcs Anzelm

Az egyházi személyek alkalmazása Magyarországon, tekintettel a katolikus egyház belső jogára és az új Munka Törvénykönyvének előírásaira

In: *Kánonjog* 15 (2013) pp. 99–105.

■ TARJÁNYI ZOLTÁN

Hít és vallásosság

In: Tarjányi Zoltán (szerk.),

Erkölcsteológiai tanulmányok 14.

Budapest: Jel Kiadó, 2013. pp. 173–187.

Tarjányi Zoltán (szerk.),
Erkölcsteológiai tanulmányok, 14.
 Budapest: Jel Kiadó, 2013. 187 p.

A kísértés erkölcsteológiai megközelítése

In: In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.),

Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4.), Budapest, Szent István Társulat, 2013. pp. 123–134.

■ TÖRÖK JÓZSEF

Szent István király liturgikus tisztelete a középkori magyar egyházban

In: *Honismeret* 41/5 (2013) pp. 16–23.

Szent Ágoston és a gyermek

In: *Ars Hungarica* 39/2 (2013) pp. 225–229.

Nándorfehérvár pápája: III. Callixtus

In: Visy Zsolt (szerk.),

A déli harangszó Magyarországon és a nagyvilágban: Podnevno zvono u Madarskoj i u svetu, Budapest, Zrínyi Kiadó, 2013. pp. 38–42.

Török József – Dobszay László

Katolikus liturgika: A mise liturgiája és annak története (Egyházzenei Füzetek 1/2.), Budapest, Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzene Kutatócsoport, 2013. 156 p.

Harangszentelés egykor és ma

In: Visy Zsolt (szerk.),

A déli harangszó Magyarországon és a nagyvilágban: Podnevno zvono u Madarskoj i u svetu, Budapest, Zrínyi Kiadó, 2013. pp. 83–91.

A Máriaremetei Kisboldogasszony Bazilika Plébánia

In: Beke Margit (szerk.),

A katolikus Budapest: Általános történeti szempontok, plébániák, I. Budapest, Szent István Társulat, 2013. pp. 301–310.

A Krisztinavárosi Havas Boldogasszony Plébánia

In: Beke Margit (szerk.),

A katolikus Budapest: Általános történeti szempontok, plébániák, I. Budapest, Szent István Társulat, 2013. pp. 355–365.

Philippe Chenaux, XV. Benedek és a Nagy Háború (ford. Török József)

In: *Communio* (Budapest) 21/1.2 (2013) pp. 80–88.



Odo Casel

*Az Egyház
misztériuma*

ODO CASEL

AZ EGYHÁZ MISZTÉRIUMA

A megváltottak közössége Jézus Krisztusban
– Összegyűjtött írások

Fordította: Nádasi Alfonz OSB

Az örök Isten menyegzőt készített Fiának, és abba mindnyájunkat meghívott menyasszonynak. Erről szól *Odo Casel* bencés szerzetes, a németországi liturgikus megújulás egyik fő személyiségének és számos lelkeségi mű szerzőjének legismertebb könyve. Azonban nem rendszerező előadásban, nem is elvont fogalmú beszédben, hanem

olyan szabályosan visszatérő módon és képes beszédformában ír, amely a Szentírásnak, a liturgiának és az egyházatyáknak a sajátossága.

408 oldal, keménytáblás. Ára: 3600 Ft.

MATTEO LUIGI NAPOLITANO

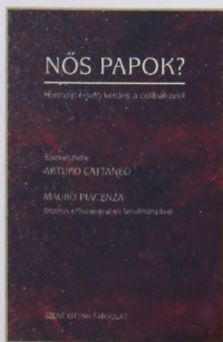
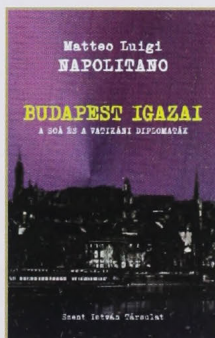
BUDAPEST IGAZAI

A Soá és a vatikáni diplomaták

Fordította: Puskály Mária SSND

A kötet fontos, eddig még ismeretlen történelmi tényeket tár fel *Genaro Verolino* érsek hagyatékából, aki Angelo Rotta nunciussal magyar zsidók ezreit mentette meg az elhurcolástól, akár a megtévesztés lehetőségeivel is élve. A napjainkban nyilvánosságra került „Verolino archívum” iratai betekintést engednek a kulisszák mögé. Ha ezeket az iratokat egybevetjük a vatikáni és más dokumentumokkal, joggal feltételezzük egy valódi, tevékeny diplomáciai háló létezését, amely a náci és fasiszta tömeggyilkosoktól védte, mentette a zsidókat. A kötet új megvilágításba helyezi a vészorszak budapesti eseményeit.

200 oldal, puhafedeles. Ára: 2400 Ft.



ARTURO CATTANEO

NŐS PAPOK?

Harminc égető kérdés a cölibátusról

Fordította: Kajtár Edvárd

A kötet a cölibátussal szembeni leggyakoribb és legkritikusabb ellenvetésekre válaszol, különféle szempontok szerint csoportosítva azokat. Az olvasás megkönnyítése érdekében a válaszokat összefoglalva adja meg. A kötet végén idézeteket találhatunk a Tanítóhivatal fontosabb dokumentumaiból, valamint irodalomjegyzéket a téma további elmélyítése érdekében. – 162 oldal, puhafedeles. Ára: 2200 Ft.

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



**ÉRSZEGI MÁRK AURÉL
PÁPA, SZENTSZÉK,
VATIKÁN**

Ezek a kérdések minden bizonnyal sokakat érdekelnek. Bizonyítékul szolgál erre a 2013 télutóján lezajlott konklávé, melyen a péteri szolgálatából távozó XVI. Benedek utódját, Ferenc pápát megválasztották, de hasonló érdeklődés övezte a nyolc évvel korábbi, II. János Pál halála és XVI. Benedek megválasztása körüli eseményeket is. A könyv elsődleges célja támpontot nyújtani napjaink vatikáni történéseinek értelmezéséhez. A 2014 februári állapotnak megfelelően mutatja be a Szentszék intézményrendszerét, amely – noha évszázadok óta nagy állandóságot mutat – részleteiben gyakran változhat, különösen egy új pápaság kezdetén.

224 oldal, színes melléklettel, puhafedeles
Ára: 2600 Ft



**KOVÁCS GERGELY
VÉG NÉLKÜL
Szentavatás régen és ma**

Igazi ritkaság jelent meg ezzel a kötettel, mely a Katolikus Egyház egyik természetes, vagy éppenséggel természetfeletti életmegnyilvánulásával, a boldogokkal és szentekkel, nyilvános tiszteletükkel, vagyis a szenttéavatási eljárás bemutatásával foglalkozik. A könyv szerzője szakavatottan vezet végig az olvasót a szenttéavatások történetén, választékos és közérthető stílusban magyarázza e fontos életjelenség fejlődésének állomásait, míg eljut a jelenhez, és végül tekintést ad a jövőre. Ez a könyv kitűnő segítséget nyújthat mindazoknak, akik meg akarják érteni a Katolikus Egyház egyik legrégibb hagyományát.

188 oldal, színes melléklettel, puhafedeles
Ára: 2700 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049; Fax: 317-0974

Postai rendelés: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvárúháza: www.szitkonyvek.hu

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLVIII. ÉVFOLYAM, 2014/1-2.

Ára: 900 Ft