

Teológia

GÜNTER BIEMER

Newman hagyományteológiájának „alanyi” szempontjáról

DOLHAI LAJOS

Másodlagos zsinati mariológiai szövegek

KOCSIS IMRE

Az 1. Timóteus-levél Krisztus-himnusza

KRÁNITZ MIHÁLY

Teológiai irányzatok az Egyházban

KUMINETZ GÉZA

Megfontolások az alapvető emberi jogok megalapozásának lehetőségeiről

PUSKÁS ATTILA

*Kenózis és változhatatlanság
Hans Urs von Balthasar teológiájában*

ROKAY ZOLTÁN

*„Filozófiai antropológia”
– Egy akadémiai tárgy múltja, jelene és jövője*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*Az egyház anyagi javaira vonatkozó egyházfegyelem
változásainak vázlata, kánonjogtörténeti megközelítésben*

VINCZE KRISZTIÁN

*Miért van a rossz, ha van Isten?
– A teodiceai válaszstratégiák apóriáiból Krisztus felé tekintve*



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
XLIX. évfolyam, 2015. 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
FODOR GYÖRGY

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI

BOLBERITZ PÁL
FODOR GYÖRGY
PERENDY LÁSZLÓ
PUSKÁS ATTILA

SZUROMI SZABOLCS ANZELM
TARJÁNYI BÉLA
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

- **GÜNTER BIEMER:** Newman hagyományteológiájának „alanyi” szempontjáról **1–17**
- **DOLHAI LAJOS:** Másodlagos zsinati mariológiai szövegek **18–28**
- **KOCSIS IMRE:** Az 1. Timóteus-levél Krisztus-himnusza **29–40**
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** Teológiai irányzatok az Egyházban **41–50**
- **KUMINETZ GÉZA:** Megfontolások az alapvető emberi jogok megalapozásának lehetőségeiről (A keresztény bölcelet kísérlete az alapvető jogok megalapozására) **51–64**
- **PUSKÁS ATTILA:** Kenózis és változhatatlanság Hans Urs von Balthasar teológiájában **65–93**
- **ROKAY ZOLTÁN:** „Filozófiai antropológia” – Egy akadémiai tárgy múltja, jelene és jövője **94–100**
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** Az egyház anyagi javaira vonatkozó egyházfegyelem változásainak vázlata, kánonjogtörténeti megközelítésben **101–110**
- **VINCZE KRISZTIÁN:** Miért van a rossz, ha van Isten? – A teodiceai válaszstratégiák apóriáiból Krisztus felé tekintve **111–122**
- **KÖNYVSZEMLE 123–137**
 - ERDŐ PÉTER: Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico **123–124**
 - SZUROMI, SZABOLCS ANZELM: Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts **125–127**
 - POMPANON, J-C.: Le Sacrement de l'ordre **128–129**
 - ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. (ed.): En la salud y en la enfermedad. Pastoral y derecho al servicio del Matrimonio **130–132**
 - C. TÓTH N. – LAKATOS B. – MIKÓ G.: A pozsonyi prépost és a káptalan viszonya (1421–1425). A szentszéki bíraskodás Magyarországon – a pozsonyi káptalan szervezete és működése a XV. század idején **132–133**
 - STEPHAN MÜLLER DOOHM: Jürgen Habermas. Eine Biographie **134–135**
 - KRÁNITZ MIHÁLY: Alapvető hittan **135–136**
 - PATSCH FERENC SJ: Globalizáció, vallástéológia, kölcsönösség. A filozófiai hermeneutika mai útjai (I.) **136–137**
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK 138–139**

Newman hagyományteológiájának „alanyi” szempontjáról¹



Az alábbiakban – John H. Newman gondolati fejlődését végigkísérve – azt mutatom be, hogy miképpen vált a konvertita biboros fokozatosan erősödő meggyőződésévé az a felismerés, hogy Isten Igéjének a befogadó alanyt átjáró és átalakító szerepe jelentős mozzanat az isteni kinyilatkoztatás üdvtörténeti közvetítése szempontjából. A jelen írás egy II. Vatikáni Zsinat utáni években megjelent, terjedelmesebb monográfiám eredményeinek az összegzését nyújtja, az utóbbi fél évszázad Newman-kutatásaival összhangban.

A katolikus egyház katekizmus (KEK)² hangsúlyozza, hogy a kinyilatkoztatás végső célja Isten egyetemes üdvözítő szándékának a megvalósítása (vö. 1Tim 2,4): ő ugyanis „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön, és eljusson az igazság ismeretére” (KEK 74). Isten egyetemes üdvözítő szándéka olyan horizontot nyújt, amelyre a központi Krisztus-esemény, az apostoli folytonosságra épülő egyházi tanítóhivatal, vagy a hitletéteményt együttesen alkotó szenthagyomány és Szentírás helyes megértéséhez egyaránt szükségünk van. Az egyházi tanítás természetét és a tanfejlődés jelenségeit szintén ezen a horizonton érthetjük meg mélyebben. A katekizmus – a II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* kezdetű dogmatikai konstitúcióját idézve – így fogalmaz: „az egyház tanításában, életében és kultúrájában megőrökíti, és az egyes nemzedékeknek átadja mindazt, ami ő maga, és mindazt, amiben hisz” (KEK 98; vö. DV 8), továbbá „természetfölötti hitérzéke által szüntelenül befogadja az isteni kinyilatkoztatást, elmélyül benne, és egyre teljesebben él belőle” (KEK 99). A Trienti Zsinattal összehasonlítva – amely szerint az isteni kinyilatkoztatás „írott könyvekben és íratlan hagyományokban maradt fenn” (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*)³ – a II. Vatikáni Zsinat legjelentősebb hozzájárulása a hagyományfolyamat dinamikus értelmezéséhez a laikusok e folyamatban betöltött szerepére irányított figyelem, illetve a tévedhetetlen Tanítóhivatal egyházi funkciójának tisztázása.

Megfigyelhetjük, hogy pontosan ugyanezek John Henry Newman érdeklődésének a központi kérdései is. Így egyetérthetünk David Newsome azon megállapításával, hogy ha az I. Vatikáni Zsinat Henry Edward Manning (1808–1892) zsinatának nevezhető, ak-

¹ A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: BIEMER, G., *Newman on Tradition as a Subjective Process*, in *By Whose Authority? Newman, Manning and the Magisterium* (ed. McClelland, V. A.), Downside Abbey, Bath, 1996, 149–167. Newman életéről magyarul, lásd NEMESHEGYI, P., *John Henry Newman vándorútja*, SZIT, Budapest, 2010.

² *A katolikus egyház katekizmus*, Szent István Kézikönyvek 6., Szent István Társulat, Budapest, 2002.

³ Trienti Zsinat, IV. ülészak, 1546. április 8; DH 1501.

kor a II. Vatikáni Zsinatot hasonlóan erőteljesen alakította Newman gondolatvilága.⁴ Manninggel összehasonlítva Newman hagyományfogalmának markáns sajátossága a traditio „alanyi” szempontjának (*Verbum Dei subiectivum*) az arányos figyelembevétel. Newman hagyományfelfogásának ezt a szempontját az alábbiakban öt lépésben fogom bemutatni, amelyek a következők: (1) Szentírás és szenthagyomány mint kiindulópont; (2) Az „élő hagyomány” a patrisztikus korban; (3) A fejlődő hagyomány modern problémája; (4) Rivalizáló újkori modellek a hagyományfejlődés leírására; (5) Newman és a hagyomány „dialogikus” modellje.

1. SZENTÍRÁS ÉS SZENTHAGYOMÁNY NEWMANNÉL (1816–1822/25)

Newman 1816-os „belső megtérésének” – amelynek során arra a belátásra jutott, hogy „van két abszolút, és szembeszökően magától értetődő létező: én és a Teremtőm”⁵ – legalább két lényeges, az egész életén végigvonuló következménye van: az egyik egzisztenciális, a másik dogmatikus vonatkozás. *Egzisztenciális* tekintetben vallását gyakorló emberré vált, amint arról egy naplójegyzete is tanúskodik (1816):

„Minden veszélyben megszabadít bennünket az, aki azt mondta: »Én vagyok«, ha hívjuk Öt. Istenem, most hozzád imádkozom, mert meglehet, hogy ezekben a napokban megtámad az ellenség: könyörgök hozzád, hogy ne hagyj el!”⁶

1817 elején levélben köszönte meg Walter Mayersnek (1790–1828), hogy elküldte neki Beveridge *Private Thoughts* (Személyes gondolatok) című művét, amelyben Newman világosan kifejti a hitbéli ráhagyatkozás aktusára vonatkozó alapvető felfogását:

„Őszintén bízom abban, hogy – a Szentlélek segítségével – a Biblia által megvilágosított hittudatom és lelkiismeretem a hiteles vallásosságnak hűséges és éber őrzői.”⁷

Newman a keresztény hitet kezdettől fogva olyan cselekedetnek tekintette, amely a tudat irányítása alatt az egész ember részvételét igényli, így „az ismeret [...] másodlagos a tethöz képest”.⁸ Newman hittudatának és lelkiismeretének gyökerénél egy gyakorlati attitűd, egy kapcsolat, bizonyos kommunikációs aktus áll, nem pedig olyasvalami, ami pusztán egy ismerettárgyhoz köthető, vagy önmagába záruló gondolkodás tárgya. A valóság szerint az ember legbelső, személyes kapcsolatra való képességéből, a hittudatából és lelkiismeretéből sarjad. Ez a belső, lelki tudatosság – amint azt 1870-ben, az *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (A hívő elfogadás szabálytanáról) című művében kifejezetten írja is – egyaránt gyökere a vallásnak és az etikának.⁹

⁴ Cf. *Recusant History* 21 (1992/2), 143.

⁵ *Apologia Pro Vita Sua*, 70. A hivatkozásokban megjelölt oldalszámok a mű azonos latin címmel megjelent, kiváló magyar fordítására vonatkoznak: Európa Kiadó, Budapest, 2001 (ford. Balázs, Z.). Newman összegyűjtött művei (36 kötet) egységes kiadásban jelentek meg: Uniform Edition, Longmans, Green and Co., London, 1868–1881.

⁶ „In omnibus periculis »εἰς εὐμὴν« nos liberabit si Illum invocaverimus, [et] nunc ego te, Deus, oro quoniam mihi accidere potest ut in his venturis diebus invadar ab hoste, te oro, eus, ne me deserat” (*Letters and Diaries of Cardinal Newman*, I, 29).

⁷ *Letters and Diaries of Cardinal Newman*, I, 30.

⁸ *Parochial and Plain Sermons*, I, 27.

⁹ Más helyeken Newman ezt írta: „A kereszténység elvetése a szív, nem pedig az ész hibájából fakad” (*Letters and Diaries of Cardinal Newman*, I, 219), az etikai akadály a „büszkeség és az érzékliség lehet” (ibid.; cf. *Parochial and Plain Sermons*, I, 227; *The Idea of a University*, 111; *Letters and Diaries of Cardinal Newman*, I, 30).

Newman számára azonban a vallásosság *dogmatikus karaktere* is alapvető. Az 1816-os „belső megtérésének” sem csupán egzisztenciális következményei voltak, hiszen a fiatal ember egy konkrét hitvallás ígézetébe került, és a megismert dogmatikus igazság befogadása által formálódott az értelme.¹⁰ 1818-ban Newman hallotta Edward Hawkins (1789–1882) „tekintély nélküli (*unauthoritative*) hagyományról” szóló prédikációját, bár annak a kereszténység dogmatikus és doktrinális karakterére vonatkozó következményeit teljességgel még nem mérte fel. 1822 és 1825 között azonban, Hawkins szövegének olvasása során, felfigyelt arra, hogy a Szentírásnak „nem szándéka, hogy tanítást adjon, hanem csak az, hogy igazolásként szolgáljon”. Ugyanakkor a keresztény tanítás átadása és elsajátítása feltételezi a hagyományt: „az egyházi összegzéseket, a katekizmusokat és a hitvallásokat [...]. Miután az érdeklődő elsajátította belőlük a kereszténység tanítását, a Szentírás által szerezhet róluk bizonyosságot.”¹¹ *Apológiájában* Newman ezt az új felismerését a következőképpen összegzi: „Ez a látásmód [...], amely következményeit tekintve oly gyümölcsöző, tágas szellemi térségeket nyitott meg előttem.”¹² Megértette tehát, hogy a keresztény hit nem csupán a Bibliára alapozódik; és tudatosult benne, hogy az anglikán bibliatársulati tagsága már nem jelent szellemi otthont számára.

2. „ÉLŐ HAGYOMÁNY” A PATRISZTIKUS KORBAN

Newman *Arians of the Fourth Century* (Ariánusok a negyedik században) című könyve az egyházatyákat tanulmányozó munkásságának egyik gyümölcse. Ennek írása során rendkívüli tájékozottságra tett szert a patrisztikus kor egyháztörténeti kérdéseire vonatkozóan: részletes ismereteket szerzett a korabeli hitéletről és katekézisiről, a kor keresztény gondolkodásáról és apologetikájáról. Alaposan tanulmányozta az apostoli hagyományt, és felismerte, hogy az egyház életének első időszakában a katekumenátus volt a kinyilatkoztatott hagyomány közvetítésének fő eszköze. Newman beazonosította a statikus és a dinamikus hagyományfogalom közti különbségtétel történeti gyökereit. Innen ered az egész életét végigkísérő „tanúságtételre” helyezett hangsúly, amely mind az egyes keresztények, mind a laikusok egyháztani szerepének megértéséhez nélkülözhetetlen kulcs-gondolat.

Az alexandriai egyházban a katekézis olyan „bevezető tanulmánynak” számított, amely „a hit megalapozását” szolgálta, amely elvezette a beavatandót „a természetes valóság egyszerű elveitől a sajátos evangéliumi tanításig”, illetve a „morális igazságoktól a keresztény misztériumokig”. A katekumeneknek „megtanították a *Miatyánkot*”, és „átadták nekik a *Hitvallást*”.¹³

A IV. századi Jeruzsálemben a katekézis legfontosabb témái a bűnbánat, a megbocsátás és a jócselekedetek kérdéskörei, valamint a keresztség természete és jelentősége, és a lélek halhatatlanságáról szóló tanítás voltak. Az újonnan megkereszteltek számára idővel világossá vált, hogy a keresztény élet nem korlátozható pusztán bizonyos tanításokra és szokásokra, hanem valójában „mély filozófiát” közvetít.¹⁴

¹⁰ Vö. *Apologia Pro Vita Sua*, 68–69.

¹¹ *Ibid.* 9; vö. Lk 1,4. A katekézis funkciójának bibliai meghatározása ugyanazzal a szerkezettel rendelkezik: „hogyan meggyőződjél róla, mennyire megbízhatók azok a tanok, amelyekre tanítottak” (*Letters and Diaries of Cardinal Newman*, II, 236; *Parochial and Plain Sermons*, I, 27).

¹² *Apologia Pro Vita Sua*, 76–77 (ford. jav.).

¹³ *Ibid.* 44. f.

¹⁴ *Ibid.* 43.

A „korai idők” gyakorlatát tükröző „képzési alapelvek” kutatása közben Newman meggyőződött Hawkins azon elméletének igazáról, amely szerint a hitvallás vagy az apostoli hagyomány „gyakorlatilag az oktatás legfontosabb forrása volt”.¹⁵ „A Szentírás nem jelentkezik szisztematikus igénnyel, így az általa közvetített hit, amely elszórva foglalatik benne a szövegekben, csak úgy rajzolódik ki, ha egységes egészként tekintünk a Bibliára. A Hitvallás célja és szerepe éppen az, hogy amennyire ez lehetséges, az Egyház tagjait hozzásegítse egy ilyen – az egyedül üdvözítő hitről alkotott – koherens képhez”.¹⁶ A Szentírás szövege „elsősorban az ember affektív világát szólítja meg, és inkább vallásos jellege van”, míg a Hitvallás az evangéliumi igazságok intellektuális megfogalmazását nyújtja, amely az elméhez szól, és inkább „filozófiai jellegű”.¹⁷

Newman látásmódjában az isteni kinyilatkoztatás átadásának két, egymástól elkülönülő közvetítő csatornája van: a hit rendszerezett összegzése a hitvallásokban, illetve a Szentírás nem szisztematikus tanúsága a hitről. Newman a hagyományon belül kettős nyelvezetet vesz észre. A hitvallás „átgondolt, precíz” szavain kívül¹⁸ az egyházatyák stílusában felfigyel a „spontán, nem előre kigondolt” elemekre, amelyek a Szentírás sugalmazott stílusát idézik.¹⁹ Az „[atyák] doxologikus stílusának hitvallássá alakítása” az eretnekségekre adott válaszként vált szükségessé.²⁰ A hagyományelv, amelyet Newman az ariánusok tanulmányozása során igazolva látott, elválaszthatatlan a kinyilatkoztatott igazság személyes megjelenítésétől. Nyilvánvaló kapcsolatot találunk itt Newman Szent Athanasziosznak (295–373) az arianizmus leküzdésében betöltött szerepére vonatkozó felismerései, és Newman „egyetemi prédikációi” között, amelyek az 1832-es évhez, az ariánus válságról szóló könyv megírásának a félidejéhez köthetők. A Konstantinápolyi Zsinatról²¹ szóló fejezetben Newman úgy mutatja be Athanaszioszt, mint „aki az apostolok utáni második sorban a kereszténység szent igazságait volt hivatott közvetíteni a világ felé”.²² A *Personal Influence, the Means of Propagating the Truth* (A személyes hatás, az igazság átadásának eszközei)²³ c. prédikációjában Newman kijelentette: „néhány olyan ember jelenti ma a jövő zálogát, akik nagy áldásban részesültek [...]; így átveszik és továbbadják a szent lángot [...], hogy az ugyanúgy tovább világíthasson, mint ahogy számukra világított, amikor eljutott hozzájuk.”²⁴ Kevesen vannak ugyan, „de ahhoz éppen elegendő, hogy továbbvigyék Isten csendes munkáját. Ilyen emberek voltak az apostolok, és a nyomukban még sokan.”²⁵ Egy lábjegyzetben Athanaszioszra visszautalva Newman megállapítja: „Akkoriban akár egyetlen ember is alapvető hatást gyakorolhatott az egyházra, amely áldásos hatás – Isten kegyelméből – az idők végezetéig megmarad.”²⁶

Azt, hogy Newman milyen értéket tulajdonított az íratlan hagyománynak, jól ki-
fejezi annak a gyakran idézett prédikációjának az összegzése, amelyben arról szól, hogy az apostolok által közvetített igazság „nem rendszerszerűen, nem könyvekben, nem bi-

¹⁵ Ibid. 135.

¹⁶ Ibid. 147.

¹⁷ Ibid. 146.

¹⁸ Ibid. 147.

¹⁹ Ibid. 179.

²⁰ Ibid. 180.

²¹ I. Konstantinápolyi Zsinat (381).

²² *The Arians of the Fourth Century*, 375.

²³ 1832. január 2.

²⁴ *Oxford University Sermons*, 97.

²⁵ Ibid. 96.

²⁶ *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 464; cf. *Oxford University Sermons*, 97.

zonyítékok támogatásával, nem a világi hatalom gyámkodása révén, hanem olyan emberek személyes tanúsága nyomán maradt fenn [...], akik egyszerre szereztek elismerést tanítóként és életpéldájukkal”.²⁷ Newman ebben a prédikációjában Krisztust az „igazság nagy tanítójának”, a Szentlelket pedig a „második tanítónak” nevezi. A korai egyházat a maga kollektív szentségében úgy tekinti, mint ami „olyan közel került a krisztusi mintához, amilyen közel csak a bukott ember ahhoz egyáltalán kerülhet”.²⁸ E kapcsolat közelségének fokmérői azok a szent tanúk (mártírok), akik az Evangéliumot életük legfőbb mércéjévé tették. Ebben az értelemben Newman számára a Szentmagyomány elsőbbséget élvez a Szentíráshoz képest: „A Szentírás szövegei a világ közös tulajdonát képezik: bárki, aki szeretné, szabadon kézbe veheti azokat.” Helyes értelmezésük azonban azon a szellemben múlik, amit csak *cor ad cor* (szívtől szívig) lehet továbbadni. Newman megfogalmazásában: „A sugalmazott szó holt betűk összessége [...], hacsak nem emberről emberre szállva nyer közvetítést”.²⁹ Később, pedagógiai szempontból, Newman ehhez azt is hozzáteszi, hogy valamely „elv” hiteles közvetítése csak olyan embertől remélhető, aki-ben annak tartalma már vérré vált.³⁰ Feszültség van a hit hiteles továbbadásához szükséges tanúk, illetve a hitelességhez szükséges magas elvárások között. Ez a hitelesség nem kevesebbet követel, mint az életszentséget, és az Isten gondviselésébe vetett mélységes bizalmat. Newman saját szavaival: „Akármilyen erősen sanyargatna minket a sátán, a megmentő Athanaszioszunk és Baszileioszunk a megfelelő időben megérkezik, hogy meg szabadítson minket az elnyomatásból, és szabadulást hozzon a foglyoknak.”³¹

1834 áprilisa és 1837 februárja között Newman a keresztény *paradosis* (hagyomány) fogalmának mélyebb megértésére jutott, ahogy arról négy különféle írásműve is tanúsodik:

- a Jean Nicholas Jagerrel folytatott levelezésének a „vitairatai”,
- a Hurrell Froude-dal folytatott baráti levelezése,
- az 1836. május 16-a és július 11-e között elhangzott „plébániai előadásai”,
- valamint az *On the Prophetic Office of the Church* (Az Egyház prófétai hivataláról) c. könyve.³²

Newman lelki fejlődését ebből az időszakból hűen tükrözi a *The Via Media of the Anglican Church* c. írása, amelyben így vall az Egyházzal kapcsolatos megtapasztalásáról:

„Mennyi mindent kell bizalommal elfogadnunk, hogy aztán a miénk lehessen! Milyen kevés megértésre juthatunk az akarat erőfeszítése nélkül! Milyen gyönyörűség is rejtőzik az erőfeszítés ilyen lemondásaiban! Annak az isteni filozófiának legalább egy morzsája nélkül, ami által megbizonyosodunk arról, hogy »Isten Országá bennünk lakozik«, minden csak üres szó marad. Az Egyház az ima és az elmélkedés által, a neki mondottak megvalósítása által, a színelátás elővételezése által kibontakoztatja a nézeteit és elveit, hogy aztán mindent átöleljen, az egész világot. Nemcsak a jelen korunkban és országunkban élő egyházra, hanem minden korok és népek katolikus

²⁷ *Oxford University Sermons*, 91 f.

²⁸ *Ibid.* 82.

²⁹ *Ibid.* 94.

³⁰ Cf. *Historical Sketches*, III, 8 f.

³¹ *The Arians of the Fourth Century*, 394.

³² *John Henry Newman. Centenary Essays* (ed. Tristram, H.), Burns and Oates, London, 1945, 202.

egyházára gondolunk, amelyhez az ókori-, a római- vagy a protestáns egyházak is kapcsolódnak.”³³

Newman keresztény hagyományról kialakított szemlélete – az „isteni filozófia” e gondolatának tengelye körül – a levelezéseinek és az előadásain keresztül kristályosodott ki. Jaggernek írott egyik levelében viszontlátjuk mindazt, amit az alexandriai iskolától tanult Isten Igéjének a „szakramentális szerkezetére” vonatkozóan:

„Az isteni kinyilatkoztatás minden egyes szavának mély jelentése van. A mennyei igazság megnyilvánulását kell látnunk benne, és ebben az értelemben misztériumról és szentségről van szó. Értelmezhetjük, hitvallást tehetünk róla, de mindig van benne valami, amit nem fejthetünk meg, amelynek csupán – a helyzettől függően – többé vagy kevésbé résztvevőivé lehetünk. Ennek megfelelően, amikor egy katekumen elismétli a hitvallás szavait, akkor valami olyasmit foglalt hitvallásba, amit teljes mélységében soha meg nem érthet, és amit kiterjedésében teljességgel soha át nem ölelhet. Abban a pillanatban, amikor átadja magát, még nem tudja, mire kötelezi el magát.”³⁴

A keresztény ember az Isten Igéjéhez fűződő személyes kapcsolatának kezdetén „bizalommal és méricskélés nélkül bízza rá magát arra az értelmezésre, amit az Egyház nyújt neki útravalóul”.³⁵ A tanítással kapcsolatos, esetenként téves személyes vélekedések megszüréseire Newman számos hasznos szabályt fogalmazott meg a Szentírás, a hagyomány, az egyház és a személyes nézetek egymásra gyakorolt hatásáról.³⁶

Newman elképzelése szerint Isten Igéjének áthagyományozása az egyházban a Szentírás és „két különböző fajta” hagyomány által, háromféle módon megy végbe. A kétfajta hagyomány közül az egyik statikus és szilárd, míg a másik dinamikus és képlékenyebb. A Szentírás „tartalmaz mindent, ami az üdvösséghez szükséges”³⁷, miközben az írott természetének megfelelően megbízható, „rögzített, kézzelfogható, elérhető, azonnal alkalmazható”³⁸. Azt a „legfelsőbb normát képviseli, amely a legfelsőbb fórumként szolgál hitéleti kérdésekben”.³⁹ A Szentírás és a Szenthagyomány ilyen módon kölcsönösen átjárja egymást. Newman szerint „a hagyomány legalább annyira nélkülözhetetlen ahhoz, hogy hitelesen magyarázzuk a Szentírást, mint amennyire a Szentírás szükséges a Hagyomány igazolásához és körülírásához. Így tehát – lehetőség szerint – egymásra vonatkoztatva kell használnunk azokat.”⁴⁰ Annak ellenére, hogy Newman határozottan állítja, hogy „önmagában a hagyomány nem nyújt »elegendő igazolást« az evangélium egy-egy konkrét részéhez”,⁴¹ arra a kérdésre, hogy a Szentírás elégségesége miképpen garantálható, Newman a következőt szögezi le: „A Szentírásnak így egy, tehát csak egyetlen értelme van [...], mégpedig az, ahogy a katolikus egyház értelmezi azt.”⁴²

³³ *Via Media*, I, 331; cf. *Letters and Diaries of Cardinal Newman*, XI, 100.

³⁴ *John Henry Newman and the Abbé Jager* (ed. Allen, L.), Oxford UP, London, 1975, 89; *Via Media*, I, 257.

³⁵ *John Henry Newman and the Abbé Jager*, 91.

³⁶ *Via Media*, I, 134.

³⁷ *Via Media*, IV.

³⁸ *Via Media*, I, 291.

³⁹ *John Henry Newman and the Abbé Jager*, I, 117 f.

⁴⁰ *Ibid.* 117.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.* 121.

A Szentírás és a szenthagyomány egymásra utaltsága megmutatja, mekkora jelentősége van a hagyománynak Newman egyháztanában. Felvetődik azonban a kérdés, hogy a hagyomány nem körvonalazatlan, megbízhatatlan hivatkozási pont-e a hit számára. Newman válasza: „igen is, meg nem is”, hiszen úgy látja, hogy a patrisztikus kor óta a hagyománynak két fő áramával kell számolnunk.

Az egyik az *Apostoli Hitvallás*hoz kapcsolódik, amelyet Newman – Hawkinstól eltérően – hitelesnek tekint. Szerinte ugyanannyira biztosra vehetjük, hogy az *Apostoli Hitvallás* az apostoli korból származó szöveg – legalábbis az alátámasztottságát tekintve –, mint amennyire bizonyosnak tekinthetjük, hogy Szent Pál levelei hitelesek.⁴³ A hitvallás „írott dokumentum”, amelyet ugyanolyan hitelesnek fogadhatunk el, mint a Szentírást,⁴⁴ „mert ez utóbbit is az apostolinak nevezett hagyomány alapján fogadjuk el”. A hitvallás „meghatározott cikkelyek gyűjteménye, amelyek kézről kézre jártak, amelyet a keresztségkor megtanultak és megvallottak, és amely püspökről püspökre hagyományozódott.” Ezért beszél Newman ezekkel kapcsolatban „püspöki hagyományról” a *Lectures on the Prophetic Office* (Előadások a prófétai hivatalról) című művében.⁴⁵ A teológiai szóhasználat azonban megkülönbözteti a Szentírást és az íratlan hagyományt. Okkal tehetjük fel tehát a kérdést: nem szükséges-e Newman szerint egy harmadik kategória is a Szentírás és a Szenthagyomány között, amelyet „írott Hagymánynak” nevezhetnénk?⁴⁶ Ez az a „szigorú *Traditio*, amit kézről kézre adnak, amelyet apostolinak vagy püspököknek nevezek”, írja egy levelében Hurrell Froude-nak.⁴⁷

A Szentírás és az írott hagyomány mellett van egy élettel és változással teli *paradosis* (hagyomány) is. Bárki, aki Newmant olvassa, érezheti, hogy a hit e szerves áradása, ami nem marad „steril” és „szilárd”, mégis mennyire alapvető a számára:

„Isten először apostolokat adott az egyháznak, aztán prófétákat (tanítókat). Az apostolok irányítanak, a próféták értelmeznek. A próféták Isten törvényének a magyarázói, kifejtik a titkokat, megvilágítják az írásokat, összhangba hozzák a tartalmukat, alkalmazzák az ígéretek. Tanításuk hatalmas rendszert képez, amely nem foglalható össze néhány mondatban, nem foglalható bele egyetlen könyvbe vagy értekezésbe, hanem összefüggő igazsághálózatot alkotnak, amelynek életszerű alakzatai úgy járnak át az Egyházat, mint a levegő. Ez az igazsághálózat részben írott, részben íratlan formában van jelen, részben a Szentírás magyarázataként, részben pedig annak kiegészítéseként. Részben szellemi alkotásokban található, részben a keresztények temperamentumában és szellemiségében bújjuk meg, és onnan tűnik elő: a lakások rejtettségében és házak homlokzatán hagy nyomot, liturgiákban, provokatív műalkotásokban, homályos részletekben, imákban. Ezt hívom prófétai hagyománynak, ami elsősorban az egyházban munkálkodik, és amely természete szerint nyilvánvalóan különbözik az apostoli hagyománytól. A hasonlóság közöttük az, hogy egyformán korai eredetűek, és az ember állandó, aktív közreműködése révén valósulnak meg.”⁴⁸

⁴³ Ibid. 119.

⁴⁴ Ibid. 94.

⁴⁵ John Henry Newman and the Abbé Jager, 94; *Via Media*, I, 249.

⁴⁶ John Henry Newman and the Abbé Jager, 176.

⁴⁷ 1835. július 20.

⁴⁸ John Henry Newman and the Abbé Jager, 94 f.

A hagyomány e két ágát összevetve, Newman az utóbbit a „csontvázat borító eleven húshoz” hasonlíja.⁴⁹ Míg az „apostoli hagyomány steril, és megérdemli a ráhagyatkozó hitünket [...], a profétikus hagyomány szerves valóság, amely egyes részleteiben megszürendő”. Newman azonban emellett érvel, hogy ez is kiérdemli „a legnagyobb csodálatunkat” és „tiszteletünket”, amennyiben az egyház életéhez tartozik.⁵⁰

Newman egyháztana tehát a klasszikus *via media* irányvételébe sorolható be. A szerző így foglalt állást a római katolicizmussal való összehasonlítás kontextusában, a *Prophetic Office* (Prófétai Hivatal) című, profétai hivatalt elemző, második előadásában: „A miénk archaizál, azonban az övék a jelenben létező egyház”.⁵¹ Teljesen nyilvánvaló azonban, ahogy Allen is észreveszi, hogy „a profétai hivatal fogalmában benne vannak [...], el vannak vetve a fejlődés magvai”.⁵² Newman szerint a régi hitcikkelyek új „szavakká” állnak össze, amely fejlődés ugyanazon „nagy és szent tanítás felé mutat, különböző módokon közelítve meg és fejtve ki azt”.⁵³ Ebben az értelemben „tekinthetjük azonos tartalmúnak a *Nikaiai* és az *Apostoli Hitvallást*”.⁵⁴

Louis Allen és Jan Hendrik Walgrave a tanfejlődés gondolatának korai nyomait mutatták ki Newman ariánusokról szóló és a „profétai hivatal” témájáról írt műveiben.⁵⁵ Nicholas Lash pedig összefüggést mutatott ki aközött, ahogy Newman az *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (A hívő elfogadás szabálytanáról) című művében az „ontikus” dimenziót hangsúlyozza, illetve ahogy a profétai hagyományról ír, miközben a „fogalmiság” funkcióit szorosabban a püspöki hagyományhoz köti.

3. A HAGYOMÁNY MINT FEJLŐDÉS?

Amikor Newman 1846-ban azt írta, hogy „azt hiszem, én vagyok az első teológus, aki az egyház fő ismertetőjegyeként az *életteliséget* jelölte meg”,⁵⁶ a tanfejlődési elméletére utalt, és feltételezte a hagyomány (pl. profétai) elevevényének és a fogalmi azonosság (pl. anglikán) hagyományfelfogásának a dialektikus integrálhatóságát. Ez a dialektikus értelmezés bennfoglaltatik Newman fejlődésfogalmában.

1843. február 2-án Newman aktuális egyetemi sorozatának utolsó homíliája az *On the Theory of Developments in Religious Doctrine* (A vallási tanítások fejlődésének elméletéről) címmel hangzott el. Ugyanabban az évben ezt írta – az akkor még szintén anglikán – Henry E. Manningnek:⁵⁷ „A fejlődésről szóló prédikáció évekig téma volt. Úgy vélem, hogy ez a szemlélet elengedhetetlen az Athanaszioszi Hitvallás igazolásához.”⁵⁸ A newmani hagyományelmélet idáig érintett elemeit csaknem hiánytalanul felfedezhetjük ebben az egyetlen prédikációban. A szövegben kibontakozik az isteni kinyilatkoztatás szentségi struktúrája: „Mária pedig megőrizte szavaikat, és szívében el-elgondolkodott rajtuk” (Lk 2,19). Megtalálhatjuk a szövegben azt az analógiát is, amelyet Newman a ki-

⁴⁹ Ibid. 95.

⁵⁰ Ibid. 95 f.

⁵¹ *Via Media*, I, 70; vö. lábjegyzet.

⁵² *John Henry Newman and the Abbé Jager*, 14.

⁵³ *Via Media*, I, 226.

⁵⁴ Ibid. 227.

⁵⁵ WALGRAVE, J. H., *Newman. Le développement du dogme*, Casterman, Tournai–Paris, 1957, 53–56.

⁵⁶ *Letters and Diaries of Cardinal Newman*, XI, 101.

⁵⁷ 1843. október 25.

⁵⁸ *Correspondence of John Henry Newman with John Keble and Others*, Birmingham Oratory, London, 1917, 227.

nyilatkoztatásban feltáruló, isteni misztériumról szóló egyéni gondolkodás személyes szintje, és az egész Egyház evangéliumi igazság befogadására és megértésére irányuló kollektív szintje között talál. A magyarázatok más tudományágakban is fejlődnek. Amint azt Newman példaként hozza, „a filozófia, a fizika, az etika, a politika is ismeri a bennfoglalt ismeret és az explicit kibontás dinamizmusát. Vajon nem elég szilárdak és kontúrosak a keresztény élet titkos magvát képező eszmék ahhoz, hogy elegendő legyen a pusztán tudományos vizsgálatukra hivatkozni?”⁵⁹ Az emberi értelem azon eszmélődésére gondolunk, amely a megváltás szavaira és eseményeire irányul:

„Az egyik tanításelemből szükségszerűen következik egy másik, amely utóbbiból egy harmadik [...], és ezen szembenálló elemek kombinációjából az eredeti gondolat egy fejlettebb változata sarjad, amely folyamat sohasem eredményezhet végleges tökélyt. Ennek a fejlődési folyamatnak idővel egy tételista, vagy méginkább egy tanbeli kijelentéseggyüttes az eredménye, amelyben az értelem korábbi sejtései később egészes rendszerré és hitvallássá állnak össze.”⁶⁰

Newman ezek után így összegez: „Az igazán lényeges abból, amit a Szentírás közvetít számunkra: a katolikus gondolat (*Catholic Idea*) lényegi szikrája, amelyben minden olyan benne foglaltatik, ami később a fejlődés során még kibontakozhat”.⁶¹ Newman hangsúlyozza ennek a gondolat-szikrának az egységét, amelyet a rendszer különböző ágai bontanak ki. Maga lenne az eltévelyedés „a hitvallás egyik vagy másik részleténél leragadni, ahelyett, hogy ezen gondolat kerek egészére tekintenénk, amelynek középpontját a részletek együttesen közvetítik”.⁶² Csak ebből a megközelítésből érthetjük meg, hogy egy eltévelyedő keresztény miképpen vétheti el az üzenet megértését, az élő igazságot, amely csak úgy ragadható meg, ha azt ténylegesen befogadjuk az életünkbe: „A hiteles fejlődés a belső megértés útján halad; ahogy ez jellemző is az egyházra az új dogmatikus definíciók kiterjesztése során.”⁶³ Ezt ahhoz hasonlíthatnánk, ahogy – az evangélium szerint – Mária mindent megőrzött szívében, ahol idővel a történet mélyebb megértésére jutott el.

Az *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Tanulmány a keresztény tanítás fejlődéséről) című írásában Newman azt a kérdést tárgyalja, hogy a római katolikus egyház Krisztus egyetlen igaz egyháza, amely azonos a kezdetek századokon keresztül ránk hagyományozódó egyházával, amely teljes apostoli tekintélyével máig fennáll. Manning a következő kérdéssel fordult Newmanhez a St. Mary's-ben betöltött hivataláról történt lemondásához kapcsolódóan:

„Jól érzékelem, hogy az utóbbi tíz évben ön Jónás módjára – bátorkodom így fogalmazni –, Isten jóvoltából türelmetlen lenne, és egyre több kérdést tenne fel, egyre tette készebben? [...] Egészen bizonyos, ha valaki összehasonlítja a mai anglikán egyházat azzal, amilyen az tíz évvel ezelőtt volt, becsületesen nem állíthatja, hogy az elidegenedett a katolikus elvektől.”⁶⁴

⁵⁹ *Oxford University Sermons*, 327 f.

⁶⁰ *Ibid.* 329.

⁶¹ *Ibid.* 336. Kiemelés a szerzőtől.

⁶² *Ibid.* 337.

⁶³ *Ibid.* 337.

⁶⁴ *Correspondence of John Henry Newman with John Keble and Others*, 274.

Newman válasza így szólt:

„Kedves Manning barátom! Őszintén meg kell, hogy mondjam, nem kiábrándultság, düh vagy türelmetlenség vezetett arra, hogy a St. Mary's-t otthagyjam, hanem mert azt gondolom, hogy a római egyház a katolikus egyház, és a mienk nem része a katolikus egyháznak, mert nincsen közösségben Rómával.”⁶⁵

Newman hagyományelméleti kutatásai ezen axiomatikus középpont köré szerveződtek:

„Ha a fejlődés elkerülhetetlen, akkor a kinyilatkoztató Isten, aki a hitletétemény mint mennyei ajándékot adta, ténylegesen mégsem adta, ha nem óvta meg a romlás-tól, minden olyan változás középpete, ami természetéből adódóan bekövetkezik.”⁶⁶

Newman tényleges fejlődésre vonatkozó észrevételei szellemi, illetve konkrét gyarapodással kapcsolatos kritériumokat egyaránt tartalmaznak. Newman a kereszténység történetét egy központi gondolat kibontakozásaként szemléli, és fenomenológiai megközelítésben tárgyalja az egyes gondolati elemek változásait.

Hogy mennyire volt sikeres Newman abban, amit Edmund Husserl fenomenológiája *reductio ad essentiam* névvel jelöl, kiderül az első, megtéréséről írt beszámolójából, ahol a vallásos hitét arra a kapcsolatra vezeti vissza, amely szerint „van két abszolút, és szembeeszköen magától értetődő létező: én és a Teremtőm”.⁶⁷ Newman azt állítja, hogy az 1816-ban megformálódó Teremtő-képe egész életében „változatlan maradt”. Hasonlóképpen, ha elfogadjuk a kereszténységet,⁶⁸ a Szentírás közvetítésével „a katolikus gondolatot” kell befogadnunk a látásmódunkba – vélekedik Newman. Az *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (A hívő elfogadás szabálytanáról) címet viselő, apologetikus írásában Newman „Krisztus képének (*imago Christi*)” bevésődéseként – mintegy fenomenológiai redukcióként – írja le azt a történetet, amelynek révén a keresztény lélek megjelöltetik és identitást kap.⁶⁹

Newman a keresztény tanfejlődéséről írt tanulmányában (*An Essay on the Development of Christian Doctrine*) a kinyilatkoztatást egy központi isteni Gondolatban (*Idea*) való részesedésként írja le, amely *Mester-Gondolat* közlése az Ige (gör. *Logosz*)⁷⁰ megtestesülésében összpontosul. Ebből a középpontból három alapvető irány bontakozik ki: „a szakramentális, az egyházszervezeti és az aszketikus”, mert a kereszténység egyszerre „szent tanítás (dogma), lelkeségi út (jámborság) és életforma (gyakorlat)”.⁷¹ Ennek a terméke-nyitó Gondolatnak a dinamikus jelenlétét interperszonális és társadalmi szinten is leírja Newman. Rámutat, hogy a történelmi időben ennek hatására „az eszmék mozgásba jönnek, és az emberi gondolatok egymásra hatva kristályosodnak.”

⁶⁵ Ibid. 276.

⁶⁶ *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (2nd ed.), 92.

⁶⁷ *Apologia Pro Vita Sua*, 70.

⁶⁸ Cf. *Oxford University Sermons*, 336.

⁶⁹ Cf. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 464.

⁷⁰ A görög *logosz* szónak (vö. Jn 1) csak az egyik jelentéssíkját adja vissza a latin *verbum*, amit az egyházi nyelvben „igének” szoktunk fordítani. Newman az *idea* angol szó használatával a *logosz* „gondolat”, illetve „értelem” jelentését is felszínre kívánja hozni, hiszen a patrisztikus szerzők – így például Szent Ágoston – gondolkodásának ez a jelentés alapvető mozzanata.

⁷¹ *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (2nd ed.), 36 f.; cf. 323 f.

[Ezen isteni *Mester–Gondolat*] „a természetes ereje és finomsága folytán a társasági élet minden szögletét átjárja, megváltoztatva a közgondolkodást: vagy megerősíti, vagy erodálja a fennálló rend alapjait. Így idővel – a történelmi helyzetnek megfelelően – etikai kódex, szabályrendszer, teológia vagy rítus alakját ölti. Végső soron azonban, ez az egész szellemi mű, amely ilyen időigényesen formálódott meg, nem jelent sokkal többet, mint az isteni Gondolat aktuális reprezentációját, amely azonban lényegi folytonosságot képez egészen a kezdetekig visszamenően. A Gondolat teljes képe azonban, úgy, ahogy azt különböző aspektusokból számos elme – amelyek áthalad – együttesen, egymást kiegészítve visszatükrözi, korrekcióival, tapasztalatokba ágyazza, nem oldódik fel a történelemben. Ezt a folyamatot hívom fejlődésnek – akár hosszabb, akár rövidebb időtartam szükséges hozzá –, ami által a Gondolat különböző aspektusai összhangba kerülnek egymással és formát kapnak. Egyetlen igazság – néha egy annak vélt eszme – mutatja így meg teljesebb önmagát: bimbót bont és szárba szökken az emberi szellem történelmi horizontján.”⁷²

A hiteles fejlődés szabályai vagy kritériumai három pont köré csoportosíthatók: (1) a kinyilatkoztatott igazság *önazonossága*, amelyet „a típus megőrzése”, „az elvek folytonossága” és a „konzervatív cselekvési attitűd” tanúsít; (2) a korábban bennfoglaltan meglévő, *implicit* tartalmak kifejezett, *explicit* formát nyernek, amely forma „logikai kapcsolatokban” vagy „a jövő megelőlegezésében” juthat kifejezésre; és (3) az új elemek szerves beépítésének képessége a túlélésért vívott harcban, amely kifejezésre juthat bizonyos „identitást megőrző nyitottságban”, valamint „a megújuló életerőben”. Newman érdeme, hogy ilyen módon a *fejlődés* fogalmát a „változhatatlanság” és a „folyamatos romlás” keresztény alternatívájaként pontosan körülhatárolta.⁷³

A római hatóságokkal való megvitátás céljából Newman 1847-ben vetette papírra a Giovanni Perronénak címzett, *De Catholici Dogmatis Evolutionae* (A katolikus dogmák fejlődéséről) c. írását, amelyet a hagyomány dialektikus szempontú új bemutatásaként foghatunk fel – a korábban már említett *Prophetical Office* (Prófétai hivatal) c. előadására építve –, amelyet itt a fejlődés fogalmával egészít ki. Newman – a történelmi közvetítés folyamatában – különbséget tesz Isten Igéjének tárgyi („objektív”) és alanyi („szubjektív”) megjelenései között.⁷⁴ Az Ószövetséget nem tekinti kifejezetten az apostoli hagyományhoz tartozónak, bár Jézus és az apostolok nyilvánvalóan hívő zsidók voltak. Newman a Szentírás és a hagyomány közötti különbség pontos meghatározása sem nagyon foglalkoztatja, inkább az időben megjelenő abszolút *misztérium* egyszerű és változhatatlan karaktere köti le a figyelmét.⁷⁵ Ezt pedig legvilágosabban a kinyilatkoztatott Igéből kiindulva érthetjük meg, ha „objektív” (vagy „dogmatikus”) szempontból tekintünk rá. Kérdés azonban, hogy milyen értelemben beszélhetünk Isten Igéjének „objektivitásáról”, ha az mindig hívő, befogadó alanyokon keresztül jelenik meg? Newman szerint igenis beszélhetünk az Ige „objektivitásáról”, amennyiben ezen befogadó alanyok hitbeli át-

⁷² Ibid. 37 f.

⁷³ LASH, N., *Literature and Theory. Did Newman Have a „Theory” of Development?*, in *Newman and Gladstone. Centennial Essays* (ed. Bastable, J. D.), Veritas, Dublin, 1978, 161 f.

⁷⁴ „*Verbum Dei revelatum est illud donum veritatis evangelicae [...] quod [...] a Christo traditum apostolis, ab apostolis ecclesiae, transmittitur in saecula.*” Cf. *De Catholici Dogmatis Evolutione*, I, 1. A művet gyakran idézik „Newman–Perrone Paper” címen, amely a következő kötetben olvasható: *The Newman–Perrone Paper on Development* (ed. Lynch, T.), *Gregorianum* XVI (1935).

⁷⁵ „*simplex illud et absolutum et immutabile (scil. mysterium)*”

tetszősége teljességgel visszatükrözi a kinyilatkoztatás ragyogását. Ez az „objektivitás” a Szentlélek, az apostolok, és a római katolikus egyház befogadó értelmében (*in intellectu Spiritus Sancti, in intellectu apostolorum, et in intellectu Ecclesiae Romanae*) meg is valósul, „ez utóbbiban úgy, és annyira, amennyire a kinyilatkoztatott Ige dogmává lett, vagy majd lesz a későbbiekben”.⁷⁶

Összegezve: amit Newman a kinyilatkoztatott Ige áthagyományozásáról ír, az lényegében azonosítható „a szűk értelemben vett *traditio*val, [...] az egyik emberről a másikra szálló, hivatalos és egzakt módon kifejezett, apostoli vagy püspöki hagyománnyal”, ahogy azt Richard Hurrell Froude-nak 1835 júliusában írt levelében olvassuk is. Ezt az „objektív” szempontot azonban kiegészíti a *Verbum Dei subiectivum* szempontja. Nem hagyható figyelemen kívül, hogy az apostoli hit az egyes hívők tudatában vesz lakást, ahogyan annak különböző aspektusai kapnak hangsúlyt, mert bizonyos emberek inkább az egyik aspektushoz állnak közelebb, míg mások a másikhoz.⁷⁷ Bár a katekézis során mindenki elsajátítja a közös apostoli hitvallást, mégis a befogadásnak egyéni útjai is vannak (*propriae inquisitiones*). Ezek az egyéni utak üdvörténetileg jelentősen hozzájárulnak ahhoz, hogy Isten Igéje éltető erővé váljék (*vi sua vitali*), és hogy minél teljesebb tartalmában táruljon fel.⁷⁸

Kollektív szinten az isteni Igét a katolikus hittudat fogadja be (*mens orbis catholici*), és egyfajta rejtetten jelenlévő, de mégis erőteljes hatású „belső érzékként” (*innermost sense*) asszimilálja. „A szolgáló és tanító egyházban ez egyaránt jelen van, ahol konkrétan alkalmazkodik, formába öntik, a tanúbizonyosságai révén hirdetik [...], megjelenése változik, és koronként más-más alakot ölt. Itt egy *filozófiai gondolathoz* (*philosophical idea*) hasonló jelenségről, egy bizonyos »isteni filozófiáról (*divine philosophy*)« van szó”.⁷⁹ A *Verbum Dei subiectivum* működése az egyes keresztény hívőben, illetve az egész egyház hittudatában (*in the mind of the Church*), Newmannek a harmincas évek közepén, a próféta hagyomány folyamatáról megfogalmazott gondolataiból érthető, de itt már a tanfejlődés horizontján világosabb, hogy a hagyomány püspöki és próféta formája olyan összefüggésbe szerveződik, amely a laikus híveket is részesíti a hit bizonyosságában. Newman a katolikus hittudat fejlődését és növekedését úgy írja le, mint ami pontosan a kellő időben megy végbe. Így az egyház mindig csak a maga idejében ébred rá teljességgel hitének ott és akkor fontos tartalmaira: *Sensus subiectivus ecclesiae transsit in obiectiva dogmata*.⁸⁰ Úgy is fogalmazhatunk, hogy az egyháznak egy adott korban több aktuális hitismeret van a birtokában, mint ami korábbi századokban ahhoz kapcsolódóan rendelkezésre állt (*plus scire in theologia*).⁸¹ Ebben a folyamatban – amelynek során az alanyhoz tartozó hittartalmak tárgyiasulnak – a *vox summi pontificis ex cathedra loquentis* és a *definitio oecumenici concilii* alapvető közvetítő szerepet töltenek be.⁸²

⁷⁶ *De Catholici Dogmatis Evolutione*, I, 1.

⁷⁷ *Ibid.* I, 2.

⁷⁸ *Ibid.* II, 5.

⁷⁹ *Cf. ibid.* III, 2.

⁸⁰ *Ibid.* III, 5.

⁸¹ *Ibid.* IV, 4.

⁸² *Ibid.* IV, 5.

4. RIVALIZÁLÓ ELKÉPZELÉSEK A HAGYOMÁNYRÓL A XIX. SZÁZADBAN: PERRONE, NEWMAN ÉS MANNING MODELLJEI

Perrone

Giovanni Perrone hagyományteológiáját azon – kinyilatkoztatásról alkotott – felfogása határozza meg, hogy Krisztus az apostoloknak közvetlenül és maradéktalanul átadta a „Hagyományt”, akik azt továbbadták az utódaiknak. E hagyományozási folyamatban Perrone nem számol „fejlődéssel”, hanem a folytonossággal összeférhető változásokat az összegző kiegészítésre és a fogalmi-logikai kibontásra (*explicitatio*) korlátozza. Perrone a különböző részleges hagyományokban a kinyilatkoztatás apostoli idők óta szétszóródva megtalálható elemeinek összegyűjtését és kifejezett formába öntését látta az egyedüli lehetséges változásnak, amely tanfejlődés így az eredeti hitletéteményből levont logikai műveletekre korlátozódik. Az egyház központi tanítóhivatalára Perrone a hit őrzőjeként és felügyelőjeként tekint. E szemlélet jegyében hirdette ki dogmaként IX. Piusz pápa 1854-ben, hogy a Szűzanya szeplőtelen fogantatásában való hit bennefoglalatik Isten népének egyetemes meggyőződésében, amit az *orbis catholicus* tanúságtétele, a püspökök konszenzusán keresztül elégségesen megalapoz. Perrone hagyományképe statikus és additív, és ez a hagyománymodell az isteni üzenet történeti folytonosságát és az igazság „objektivitását” szorosan az egyházi hierarchiához kapcsolva fogta fel.

Newman

Newman hagyományteológiája üdvtörténeti szerkezetű, és kiegyensúlyozott kapcsolatot teremt a hierarchia, a *schola theologorum* és a laikusok között, mint amelyek együttesen alkotják Isten népét. Newman szerint a hagyományra úgy tekinthetünk, mint az Egyházban kibontakozó dinamikus folyamatra. Newman John Stanislas Flanagannek (1821–1905)⁸³ címzett levelében világossá teszi, hogy a hitletétemény nem úgy értelmezendő, mint valamilyen „előírások összessége”, vagy mint „megszámozható cikkelyek listája”, inkább úgy kell azt szemlélnünk, mint kinyilatkoztatott „isteni filozófiát” vagy „gondolatrendszert”.⁸⁴ Mivel a hit „átfogó filozófiai rendszer, amelynek minden egyes részlete összefügg a többivel”, ezért lehetséges és helyes az a – szerves kibontakozást támogató – megközelítés, amely szerint „aki egy részét ismeri, az egészet is ismeri, mint *ex pede Herculem*”.⁸⁵ Newman meggyőződése szerint a hitletéteményt „azzal a bizonyossággal együtt kapta az egyház, hogy a letétemény igaz és teljes jelentése feltárulhat”.

De helyes-e az egyháznak – amely nem egy individuum – időbeli eszmélődést tulajdonítanunk? Newman a kérdésre adott válaszában az egyház tévedhetetlenségére utal, amely a zsinatok és a pápa révén nyilvánul meg: „Amikor a pápa Szent Péter tanítói székéből szól, vagy amikor az atyákkal és egyházdoktorokkal együtt nyilatkozik, a természetfeletti kegyelem munkálkodása által [...] a kinyilatkoztatott igazság ismerete olyan teljességgel, és azzal a tökéletes pontossággal jelenik meg bennük, ahogy azt egykor

⁸³ 1868. február 2.

⁸⁴ An Unpublished Paper by Cardinal Newman on the Development of Doctrine (ed. Achaval, H. de), *Gregorianum* 39 (1958) 585–596.

⁸⁵ *Ex pede Herculem*: csupán a lábát mérve már fel lehet becsülni, hogy mekkora Herkules (régí latin mondás).

az apostolok megismerhették”.⁸⁶ Newman hagyománymodelljét „szinergikusnak” nevezhetjük, mivel szerinte az üdvtörténet folyamatában, az emberi elmében végbemenő folyamatok az isteni eredetű intuícióval és spontán belátásokkal egységben jelentkeznek. Míg azonban az isteni sugalmazás (*inspiratio*) a Szentírás kinyilatkoztatott természetét garantálja, ez utóbbi megvilágosító erő csupán arról szolgáltat bizonyosságot az egyház tanítóhivatala számára, hogy egy adott tanításelem a kinyilatkoztatás része.

Manning

Terjedelmes lenne Henry Edward Manningnek a hagyományról, mint a hit forrásáról szóló elméletét a maga komplexitásában bemutatni. Ennek az elméletnek a középpontjában az a meggyőződés áll, hogy a tanítás hibátlansága és az egyház tévedhetetlensége szinte kizárólagosan a pápához fűződő hierarchikus kapcsolatra alapozódik. Manning szerint a római pápa tévedhetetlensége nem csupán ritka, különleges és sürgető pillanatokban szerepet játszó ajándék, amelynek célja a szorosabb péteri szolgálatnak és az egyház egységének a támogatása, hanem ennél tágabb kiterjedésű valóság. E felfogás szerint a pápa olyan *forrás*, amelyből a „tévedhetetlenség” szétáramlik a püspökökre és az egyház egészére; így a pápa a tévedhetetlenség kizárólagos közvetítője Jézus Krisztus és az egyház között, a Szentlélek támogatásával. Manning egy lelkipásztori levelében olvashatjuk:

„Apostolai fejének Ő [Jézus Krisztus] a Szentlélek által átadta minden átruházható kiváltságát, így földi helyettesévé tette őt. Az apostolok számára Péter lett a fő és az irányító, a tanítás és a joghatóság forrása. [...] Az egyház szervezete a fő teljességéből bontakozott ki, amelynek kiváltságai – a szilárdság, az állandóság és a hibátlanság – a hozzá tartozó test adottságaivá váltak. Ám ezek eredetileg Péterben lakoztak, mielőtt az egyháznak átadottak volna, és mielőtt az egyház alakot öltött volna.”⁸⁷

Manning felfogása hierarchikus logikára épül: az Egyház tévedhetetlenségének ajándéka „először a főben, a pápában található, aztán a vele egységben lévő Püspöki Kollégiumban [...]. Nyilvánvaló, hogy e földi és látható közvetítés nélkül elérhetetlen az Egyház számára a tévedhetetlen, mennybéli Forrás.”⁸⁸ James Pereiro hívja fel a figyelmünket Manning azon elméletére, amely szerint a pápa egyedül, az Egyház nélkül is hozhat döntéseket: „az Egyház fejének kijelentései és bírálatai a püspökök egyetértése nélkül is tévedhetetlenek”⁸⁹. Manning nagyszabású hagyományteológiai elmélete egy vertikális, pápáközpontú, piramidális egyháztanba illeszkedik, ahol az Egyház egész missziója a pápától nyeri az erejét. Pontosan ezt a látásmódot fejezi ki a IX. Piuszról szóló fennmaradt anekdota is: amikor a tévedhetetlenségi dogma előkészítésekor megkérdezték tőle, hogy van-e az Egyház hagyományában bármilyen olyan elem, ami a pápai tévedhetetlenség defi-

⁸⁶ Ibid. 596.

⁸⁷ *The Centenary of Saint Peter and the General Council*. 1867. november 8.

⁸⁸ MANNING, H. E., *Petri Privilegium. Three pastoral letters to the clergy of the diocese*, Longmans, Green and Co., London, 1871, 22–24; *The Arians of the Fourth Century*, 44 f.

⁸⁹ PEREIRO, J., *Truth before Peace. Manning and Infallibility, Recusant History* 21 (1992/2) 218–253; 246. Természetesen érdekes lenne elgondolkoznunk azon a kérdésem, hogy a pápa „az egyház nélkül” keresztény-e, és arról is, hogy Isten és az emberek között két közbenjáró van: az első Krisztus, aztán a pápa.

niálása ellen szólna, így válaszolt: „A hagyomány én vagyok!” Ez a jelenet egészen elképzelhetőnek tűnik, ha ismerjük IX. Piusz udvari teológusának, Manningnek a hagyománymodelljét.

5. NEWMAN „DIALOGIKUS” MODELLE: AZ EGYSÉGBE TÉRÍTETT ELLENTÉTEK

Newman mind a római, mind a londoni kortársai hagyományelméleteit jól ismerte, és képes volt azokat egymással összevetni. Láta, hogy Perrone szögletes, statikus hagyománymodellje – a kinyilatkoztatás önazonosságának hangsúlyozásával, a hittételek listájának számbavételével – minimalizálni próbálta a belső növekedés és a külső változások jelentőségét. Ugyanakkor ez a neoskolasztikus stílusú teológia túl elvont volt ahhoz, hogy leírja az egyház eleven realitásait. Nem vette kellőképpen tekintetbe az emberek szívében élő *hit*, a hétköznapi gyakorlatban megélt *szeretet*, és a halállal dacoló *remény* jelentőségét a hagyomány továbbadásában. Mivel a konkrét élet sokkal gazdagabb az elmélet adta elvont keretnél, Newman az utóbbit akarta az előbbihez közelebb vinni. Olyan teológiát keresett, amely megérinti az emberek gondolkodását, amely elkíséri az embereket életükben és halálukban, az imádságaik és lázadásaik közepette is, illetve amely az életszentségre szóló meghívottságukkal szembesíti őket. Newman hagyományfelfogása nemcsak az akadémikus igényeket, hanem Isten népének napi realitásait is figyelembe veszi: „A katolikus szellem mértéke minden időben Isten népe – mondta hallgatóságának Birminghamben, 1851-ben⁹⁰ –, ezért hangsúlyt kell fektetni a *consensus fidelium*-ra, amely a hagyomány fontos megnyilatkozási helye.”⁹¹

A való élet megelőzi a spekulatív gondolkodást, ezért Newman a fenomenológiai megközelítést részesíti előnyben, ahogy ez írásaiban és a prédikációiban világosan kiütözik. A fenomenológiai kiindulópontból jól láthatóak az ellentétek: a konkrét és az absztrakt, az elmélet és a gyakorlat, az azonosság és a változás, az emberi és az isteni összetevők párhuzamos jelenléte az emberi történelemben. A hagyomány fenomenológiai megközelítésének eklatáns példáját találjuk Newman *Lectures on the Present Position of Catholics in England* (Előadások a katolikusok mai helyzetéről Angliában) c. kötetében:

„Lehetetlen megérteni a katolikus szellemet, ha valaki nincs élő kapcsolatban a katolikusokkal és a hagyománnyal. Annak, aki valóban meg akarja ismerni őket, osztóznia kell az életükben.” Csak akkor ismerheti meg valaki a hagyományukat, ha „hallja a beszédüket, látja a tetteiket, figyeli a viselkedésüket, egy levegőt szív velük: Ezt értik a katolikusok hagyomány alatt, és ez az, amihez jellegzetesen ragaszkodnak. Ez nem bizonyítja logikailag a tanításainkat a kívülálló számára, de mégis olyan módon közli az illetővel, hogy miben áll e tanítás magva, hogy e közlés mód meggyőző ereje pótolhatatlan [...]. Ezek vagyunk mi: ilyen a gondolkodásunk, a beszédünk, a cselekvő éntünk, az elveink, az eljárás módunk.”⁹²

Newman kritikusan szemlélte Manning vertikális-hierarchikus hagyományfelfogását is, amely a hagyományt Krisztustól, a római pápa által, az egyházat vezető püspökökre át-

⁹⁰ *Present Position of Catholics in England*, 390.

⁹¹ NEWMAN, J. H., *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, Nelson, London, 1961, 63. (John Coulson ed.)

⁹² *Present Position of Catholics in England*, 325 f.

származó tévedhetetlenségi karizma révén próbálta megalapozni.⁹³ Amint azt láttuk, Newman hagyományfelfogása magában foglalja a hierarchikus struktúrát is, mint ami a Megtestesülésből – a kereszténység központi gondolatából – fakadó három szempont egyikét adja. Azzal is tisztában van azonban, hogy Isten nem csupán a hierarchiára, hanem egész népére bízta az *ekklésia* küldetését. „Az egyház furcsán nézne ki nélkülük” (azaz a hívő nép nélkül) – mondta egyszer Newman a püspökének.⁹⁴ A II. Vatikáni Zsinat nemcsak az egyháznak, mint Isten népének ezen átfogó értelmezését fogadta be a hivatalos tanítás korpuszába (LG 12), hanem Newmannek azon dialogikus-egyháztani elvét is, hogy „több rejlik a *pastorum et fidelium conspiratō*ban, mint amit a lelkipásztorok elszigetelten magukénak tudhatnak”.⁹⁵ Newman gondolatainak igazolásaként a katekizmusban azt olvashatjuk, hogy a hívők részvétele az egyházi közösségekben „annyira szükséges, hogy nélkülük a lelkipásztorok apostolkodása sem érhetné el a célját” (KEK 900). Ezen a ponton Newman szellemi örökségének szíve középehez érkeztünk: vajon nem az egyház megtestesülésből fakadó struktúrájának direkt következménye-e, hogy Isten népében az isteni támogatással közvetített hagyomány a tanítás és tanulás emberi folyamatainak minden jellemzőjét magán viseli és kibontakoztatja? Newman a *What is a University?* (Mi az egyetem?) című kitűnő tanulmányában az iskolai tanítás és tanulás folyamatát hasonlítja össze az egyházi katekizissal, amikor a következőket írja:

„Ha arra vágyunk, hogy valamely tudományterületen *hiteles tudás* birtokába jussunk [...], az élő embert kell figyelniünk, és élő megnyilatkozásokat kell keresniünk. [...] Egy könyv soha nem adhat maradéktalan eligazítást mindazokban a szerteágazó kérdésekben, amelyek egy tudományos témát helyes kontextusba állítanak. [...] Egyetlen könyv sem adhatja át tárgyának azt a sajátos árnyalatokban konkretizálódó *szellemiségét*, amelyet a szemtől szemben, embertől emberig megvalósuló kommunikáció, a szemkontaktus, az arc látványa, a hangsúly, a spontán viselkedés, az eszmecsere fesztelen, kevésbé formális módja gyorsan és biztosan közöl [...].⁹⁶ A katekizisnek, a vallási tanításnak mintegy hangszerként (*instrument*), kommunikációs szervként (*organ*) teljes egészében ki kell bontakoztatnia azt, amit a tanítás pusztán természetere szerint is megkövetel: a tanító személyes jelenlétét, vagy – teológiai nyelven – az *íratlan hagyományt*. Ez az élő hang, lélegző forma, kommunikatív találkozás, minden szónál beszédesebb: valójában ez kateketizál és tanít!”⁹⁷

Newman hagyományteológiája számol Isten gondviselő támogatásával, így bízunk az igazság saját erejében: az „igazság érvényre jut” (*veritas praevalēbit*) – írta Newman Manningnak az egyik levelében.⁹⁸ A keresztények maguk is csak fokozatosan és részlegesen ébredtek tudatára annak, hogy a keresztény hit *egyetlen mély és szerteágazó filozófiai gondolat* áll össze.⁹⁹ És „ennek az *isteni filozófiának*, ami magához vonja a gondolkodásunkat,

⁹³ Ez volt George Talbot álláspontja is, aki így írt Manningnak (1866. február 20-án): „*Sentire cum Petro* mindig a biztosabb oldal”. Ugyanebben a levélben Talbot azt írja: „Dr. Newman angolabb az angoloknál. A szellemét el kell fojtani”. Lásd PURCELL, E. S., *Life of Cardinal Manning*, vols. 2., London 1896², II, 323.

⁹⁴ NEWMAN, J. H., *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, I, 9; cf. *Letters and Diaries of Cardinal Newman*, XIX, 141; XX, 377.

⁹⁵ NEWMAN, J. H., *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, 104.

⁹⁶ *Historical Sketches*, III, 8 f.

⁹⁷ *Ibid.* 14.

⁹⁸ 1836. szeptember 10; vö. PURCELL, E. S., *Life of Cardinal Manning*, vol. 2., I, 223.

⁹⁹ Vö. *The Arians of the Fourth Century*, 43.

és ami által úgy tartjuk, hogy »Isten Országa bennünk/köztünk van«, a legalább részleges érvényesülése nélkül [...] az egyház külsődleges marad, [...] a valóságra mutató puszta névként jelenik meg”.¹⁰⁰ Ennek a filozófiának az érvényesülésével azonban az Egyház a társadalomban az isteni közreműködés kovászává lehet, amely által az egyének és közösségek élete az együttérzés és szeretet jegyében formálódik, *ex umbris et imaginibus in veritatem*.¹⁰¹

(Lukácsy Dorottya és Bagyinszki Ágoston OFM fordítása)

¹⁰⁰ *Via Media*, I, 331.

¹⁰¹ Newman birminghami oratóriumában elhelyezett emléktábláján olvasható mottó, amely halála után, a bíboros saját kérésére került oda: „Árnyaktól és képektől az igazságig!”

Másodlagos zsinati mariológiai szövegek

Ötven éve hagyták jóvá (1964. november 19.) a II. Vatikáni Zsinat legjelentősebb dokumentumát, a *Lumen gentium*ot. Ebben a 21. egyetemes zsinat megfogalmazta a katolikus egyház lényegét, sajátos természetét és küldetését a mai világban.

Mariológiai szempontból is nagyon fontos ez a dokumentum. A dogmatikus konstitúció utolsó fejezete (VIII) megtanít bennünket arra, hogy a Boldogságos Szűz Mária személyét és hivatását Krisztus és az egyház misztériumának összefüggésében kell szemlélünk. A zsinat jellegzetes mariológiáját már sokan elemezték és méltatták.¹

Ahogy a tanulmány címe is jelzi, a következőkben nem a *Lumen gentium* mariológiáját kívánjuk bemutatni, hanem összefoglaljuk a többi zsinati dokumentum Máriáról szóló sajátos tanítását. Nyilvánvaló, hogy ezek nem annyira fontosak, mint a *Lumen gentium* (*textus maior*), de figyelemreméltók, és ezek nélkül nem lenne teljes a zsinat tanítása. Az olasz nyelv megfogalmazásával élve „kisebb mariológiai szövegek”-nek (*testi mariani minori*) vagy másodlagos mariológiai szövegeknek (*testi secundari*) nevezhetjük.

Csak 18 ilyen jellegű szöveggel találkozunk a zsinati határozatokban, de ezek érdekesek és tanulságosak számunkra. A zsinat a *Lumen gentium* 8. fejezete mellett, annak tanításával összhangban, a következő helyeken ad tanítást Máriáról: SC 103, LG 15, 46, 50; OE, 30; UR 14, 15, 20; PC 25, OT 8; NA 3,4; DV 8, AA 4; AG 4,42; PO18, GS 22). A 16 zsinati dokumentum közül 12-ben megtaláljuk Máriát. Csak a püspökök pástori szolgálatáról (CD) és a tömegtájékoztatási eszközökről (IM) szóló zsinati határozatokban, valamint a vallásszabadságról (DH) és a keresztyény nevelésről (GE) szóló zsinati nyilatkozatban nem találkozunk Mária személyével.

Összefoglaló módon azt mondhatjuk, hogy ezek a mariológiai szövegek jól kiegészítik a *Lumen gentium* 8. fejezetének jellegzetes tanítását.

A következőkben tematikus szempontból csoportosítva, rövid magyarázattal bemutatjuk ezeket kisebb jelentőségű zsinati mariológiai megfogalmazásokat.

¹ Vö. FARKASALVY, D., *A zsinat tanítása Szűz Máriáról*, in *Szolgalat* (1975/27), 9–19. TAMÁS, R., *A Lumen gentium mariológiája*, in *Vigilia* 71 (2006/7), 506–514; TONIOLO, E. M., *La Beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa, Presentazione e analisi del capitolo VIII della „Lumen Gentium”*, Leberit, Roma 1996.

1. IMPLICIT UTALÁS A DEI VERBUMBAN

„Ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az egyházban kibontakozik: egyre teljesebb lesz az áthagyományozott dolgok és szavak megértése, részben a hívők elmélkedése és keresései folytán, akik a szívükben el-elgondolkoznak rajtuk (vö. Lk 2,19.51)”.

Könnyen felfedezhető, hogy Mária-ra utal a *Dei Verbum* 8. pontjának idézett mondata. Isten szavát egyre jobban megérthetjük, ha Mária példáját követjük, akiről Lukács evangélista megjegyezte: „Mária mind emlékezetbe véste szavait, és szívében gyakran elgondolkodott rajtuk.”² A Lk 2,19 Mária-ra irányítja a figyelmet, aki hívő módon fontolgatja az által megtapasztalt és a pásztoroktól hallott események értelmét. Amit Mária az angyali üdvözléskor, az Erzsébetnél tett látogatáskor és a gyermek Jézus templomban való bemutatáskor hallott és átélt, kimeríthetetlen forrása volt elmélkedésének, amely segítette őt abban, hogy mindig ígént mondjon az Isten akaratára. Stöger exegézise szerint „Mária példaképe mindazoknak, akik helyesen fogadják be az ígét, példaképe a hívőknek és így az egyháznak, amely Krisztust a hit által magába veszi és magában hordja”.³

2. MÁRIA ÉS A LITURGIA

2.1. Mária megünneplésének fontosságára és miértjére mutat rá a *Sacrosanctum concilium* liturgikus konstitúció. Nyilvánvaló, hogy a liturgikus év legfőbb célja Krisztus misztériumának megünneplése,⁴ de ez nem zárja ki, hogy Szűz Máriának is legyenek ünnepei és a szenteknek emléknapjai.⁵

A zsinati megfogalmazás szerint azért tiszteljük Szűz Máriát, a megváltó Jézus anyját, mert őt „elszakíthatatlan kötelék fűzi Fiának üdvösségszerző művéhez”.⁶ Valóban, Mária-tiszteletünk legfőbb oka és magyarázata, hogy Mária Isten akaratából Jézus anyja lett, és sajátos módon közreműködött a megváltás művében. A szöveg szerint Mária-ura úgy is tekinthetünk, mint a „megváltás legkiválóbb gyümölcse”. Más megfogalmazások szerint Mária „a megigazult ember mintaképe”.⁷ Meglepő lehet számunkra, hogy Karl Barth, a nagy protestáns teológus is ezt állítja: „Isten anyja a római katolikus teológiában eredeti elve, őstípusa és sűrített foglalatja annak a teremtménynek, aki Isten megelőző kegyelme alapján együttműködik tulajdon üdvössége megvalósulásában.”⁸

Würzburgban ökumenikus mariológiai konferenciát tartottak 2000-ben, amelyen a *Mária és a közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról* című előadást kísérte a legnagyobb érdeklődés. A protestáns előadó kijelentette, hogy ha Mária személye – ha őt úgy tekintjük, mint „a megigazultak mintaképét” és az „egyház ősmintáját” – elfogadható és tisztelhető az evangélikusok egyházban is. Van tehát egy olyan alapvető hitigazság, amelyből kiindulva lehetséges a teológiai párbeszéd még a mariológiai kérdésekben is. A tanácskozás résztvevői hangsúlyozták, hogy a Mária-tisztelet és a megigazulásról szóló közös nyi-

² Lk 2,19.

³ STÖGER, A., *A Lukács-evangélium*, Prugg Verlag, Eisenstadt 1975, 51.

⁴ Vö. SC 103.

⁵ Vö. SC 104.

⁶ SC 103.

⁷ Vö. Például ilyen címen tárgyalja a mariológiát az Előd-dogmatika.

⁸ BARTH, K. *Kirchliche Dogmatik* I/2, 1990, 157.

latkozat (Augsburg, 1999. október 31.) nem zárják ki egymást, sőt Mária-tiszteletünk is gazdagabb lesz azzal, ha úgy tekintünk Máriára, mint a Krisztusban megigazultak mintaképe.

A konstitúció – összhangban a *Lumen gentium* tanításával – kijelenti, hogy „Mária az egyház legtisztább képe”, és benne az egyház „örömmel szemléli benne azt, amire vágyik, s amit remél, hogy maga is el fog érni”. A zsinat óta úgy tekintünk Máriára, mint az egyház ősmintájára.⁹ Máriáról beszélhetünk úgy, mint az egyház tagjáról, a zsinat óta VI. Pál pápa szándéka szerint mint az egyház anyjáról, de a legfontosabb zsinati tanítás szerint Mária az egyház szimbóluma.¹⁰ Mária „ősmintája az egyháznak, mégpedig a hit, a szeretet és a Krisztussal való tökéletes egység rendjében”.¹¹ Azután az egyház is, miként Mária, Krisztussal egyesülten anya és szűz. Anya, „mivel az igehirdetéssel és a keresztséggel új, halhatatlan életre szüli a Szentlélektől fogant és az Istentől született fiaikat”; ugyanakkor „szűz is az egyház: sértetlenül és tisztán megőrzi a Völegénynek adott szavát”.¹² Az is nagyon fontos számunkra, hogy Mária az eszkatologikus egyház prototípusa: „mintaképe és kezdete annak az egyháznak, amelynek az eljövendő világekorszakban kell teljessé válnia”.¹³

2.2. A *Lumen gentium*ban a sokat elemzett 8. fejezeten kívül még három helyen, három különböző összefüggésben találkozunk Mária személyével (LG 50, 15,46). A szövegek közül az 50. pont liturgikus összefüggésben állítja elénk Máriát.

A *Lumen gentium* VII. fejezete a zarándok egyház eszkatologikus jellegét és a mennyi egyházzal való egységét tanítja.¹⁴ A zsinat biztatja az egyház tagjait, hogy kérjék hittel és bizalommal Máriát és a megdicsőült egyház tagjait, hogy mindnyájan eljussunk a mennyi hazába.¹⁵

Ábrahám és a vándorló választott nép példája, de különösképpen Jézus Krisztus útjai megtanítanak bennünket arra, hogy mindnyájan a hit zarándokútját járjuk.¹⁶ Olyan népnek vagyunk az örökösei, amelyhez Ábrahám, Mózes, a próféták, Mária és Jézus is tartoznak: „Emlékezz rá: Atyád vándorló arám volt.”¹⁷ Isten újszövetségi népe, az úton levő, vándorló egyház sem feledkezhet meg erről az igazságról.

A keresztség által bekapcsolódtunk egy természetfeletti közösségbe, Krisztus Titokzatos Testébe: „a keresztséggel egy Lélekben egy testté lettünk”.¹⁸ Az LG 50. pontja erre utal, amikor kijelenti, hogy „mindig hitte az egyház, hogy a szentek Krisztusban még szorosabban egyek velünk”. Ezt a lelki egységet még a halál sem tudja megszüntetni. A katekizmus megfogalmazása szerint a küzdő, a szenvedő és a megdicsőült egyház tagjai összetartoznak. A hitből fakadó felebaráti szeretet az élők és holtak közötti viszonyban is megmutatkozik. A szentek közbenjárnak földön küzdő testvéreikért, példájukkal bátorítják őket; az úton lévők pedig imájukkal siettetik, hogy a tisztulás állapotában lévő elhunyt testvéreik beléphessenek a mennyi dicsőségbe. Pál apostol szerint „ha szenved

⁹ Vö. THURIAN, M., *Mária és az egyház*, in *Szolgálat* (1975/27), 19–28.

¹⁰ Vö. CANTALAMESSA, R., *Mária, az egyház tükre*, Pécs 2002.

¹¹ LG 63.

¹² LG 4.

¹³ LG 68.

¹⁴ Vö. LG 48–51.

¹⁵ LG 50.

¹⁶ Vö. NEMESHEGYI, P., *Krisztus a mi utunk*, in *Teológia* 30 (1966/3–4), 1–9.

¹⁷ MTörv 26,5.

¹⁸ 1Kor 12,13.

az egyik tag, valamennyi együtt szenved vele, és ha tiszteletben van része az egyik tag-nak, mindegyik örül vele”.¹⁹ Ez az alapja annak, hogy az egyházban kezdettől fogva meg volt a kettős közbenjárás: az élők imádkoznak az elhunytakért, a szentek pedig közben-járnak értünk.²⁰

3. MÁRIA ÉS A NEM KATOLIKUS KERESZTÉNYEK

3.1. Az egyház és a nem katolikus keresztények közötti sajátos viszony kifejtésekor is találkozzunk a mariológiával. A *Lumen gentium* fontosnak tartja megemlíteni az ortodox egyházak Mária-tiszteletét: „Többnek közülük püspöksége is van, ünneplik az eukarisztiát, s ápolják a tiszteletet az Istenszülő Szűz iránt.”²¹

Főként az ökumenizmusról szóló zsinati határozat tárgyalja a katolikusok és a nem katolikus egyházak közötti hitbeli egység és különbözőség kérdését.²² Az *Unitatis redintegratio* hangsúlyozza, hogy az ortodox egyházak közelebb állnak hozzánk, mint a protestánsok, mert apostoli eredetűek, hitbeli kérdésekben lényegük eltérése nincs tanításuk és a katolikus egyháza tanítása között, továbbá van érvényes papságuk, szentmiséjük és vannak szentségeik.²³ Az ökumenizmusról szóló határozat azt is megjegyzi, hogy „liturgiájukban a keletiek szebbnél szebb himnuszokkal magasztalják a mindenkor Szűz Máriát”.²⁴ Nemcsak II. János Pál pápa,²⁵ hanem a korábbi pápák²⁶ is elismerőleg nyilatkoztak a keleti keresztények bensősége Mária tiszteletéről.

3.2. A keleti katolikus egyházakról szóló nyilatkozat, az *Orientalium ecclesiarum* szerint Máriának, a „Legszentebb Istenszülőnek” a közbenjárását is kérnünk kell azért, hogy megvalósuljon a keresztények egysége.²⁷ Figyelemreméltó, hogy a dokumentum az ökuméné jegyében jellegzetes keleti megnevezéssel említi Máriát, hiszen Keleten a Szűzanya leggyakoribb megnevezése: Istenszülő.

A III. egyetemes zsinat a nesztoriánus eretnokséggel szemben dogmaként kijelentette, hogy Máriát Istenszülőnek (*theotokosz*) nevezhetjük. Mária Isten anyjává lett, Isten Fiának az ő méhében történt emberi fogantatása által: „Isten anyja nem úgy, mintha az Isten ígéje belőle vette volna isteni természetét, hanem, mert értelmes lélekkel ellátott szent testét vette tőle, amellyel az Ige személyében egyesült és test szerint született.”²⁸ A *theotokosz* latinul: *Dei Genetrix*. Nyugaton e helyett mégis inkább az Istenanya (latinul: *Mater Dei*) kifejezés terjedt inkább el annak érzékeltetésére, hogy Mária anyasága nem korlátozódott csak a szülésre. Mária Jézus életében, nyilvános működése idején is ott volt a megváltó Jézus mellett, a „maga módján” részt vett a megváltás művében.

A „legszentebb” jelző is figyelemreméltó. Az ősegyházban főleg a keleti egyházatyák hangsúlyozták Mária (élet)szentségét. Caesareai Euszebiosz (†339) óta a *panagia* (= egé-

¹⁹ 1Kor 12,26.

²⁰ Vö. ALSZEGHY, Z., *Az ember jövője*, TKK, Róma, 1981, 111–115.

²¹ LG 15.

²² Vö. UR 15.

²³ Vö. UR 14–18.

²⁴ UR 15.

²⁵ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Redemptoris Mater enciklika*, 31–35.

²⁶ XI. PIUSZ pápa, *Renun orientalium*, 1928. szept. 8.; XII. PIUSZ pápa, *Orientalis Ecclesiae*, 1944. ápr. 9.

²⁷ Vö. OE 30.

²⁸ DH 251.

szen szent) Szűz Máriáról beszélnek.²⁹ Ez a jelző később Mária állandósult jelzője lett a keleti liturgiában. A bizánci liturgia Krisztus után és mellett ismételtlen úgy említi a Szűzanyát, mint a „legszentebb, legtisztább és legáldottabb dicső királynét”. A liturgiától tudjuk, hogy Mária szentségének állandó megvallása a keleti liturgiában hozzájárult ahhoz, hogy a nyugati egyházban az első évezred végétől létezik a Szeplőtelen fogantatás ünnepe, amely nemcsak Mária büntelenségére, hanem szentségére is emlékeztet bennünket.

3.3. Az *Unitatis redintegratio*ban három olyan szöveg is van, amelyben szó van Máriáról: 1) A zsinati dokumentum mindenekelőtt kiemeli és méltatja a keleti egyházak sajátos története és jellegzetességeit, s ezek között Máriának, mint Istenszülőnek a tiszteletét. A szöveg konkrétan is megemlíti, hogy a *theotokosz*-dogma megszületésében is nagy szerepe volt a keleti egyháznak.³⁰

Nemcsak a katolikusok, hanem még a protestánsok is elfogadják az Efezusi Zsinat döntését. A nagy protestáns teológus, Karl Barth egyenesen kijelenti: „Ez a hittétel jelentős és szükséges, mint a krisztológiai dogma kiegészítő kifejezése, mert tömören kimondja, hogy Krisztus, aki anyától születik, valóságos tagja az emberiségnek, de ugyanakkor valóságos Isten, mert ez a gyermek az Isten Fia; Mária tehát Isten anyja.”³¹ Nyilvánvaló, hogy a protestánsok szerint ez nem azt jelenti, hogy Máriát különleges tisztelet illeti meg, hanem csak azt, hogy teológiailag elfogadható és helyes Máriát Isten anyjának nevezni. Szerintük ez a dogma elsősorban nem Máriáról akar mondani valamit, hanem Krisztus Istenfiúságának a megvallása.

2) A zsinat szerint különösen is tanulságos számunkra a keleti egyházak Máriára vonatkozó liturgikus hagyománya és lelkiisége.³²

A katolikus liturgiában az esztendő első napja Mária istenanyaságának ünnepe. A keleti liturgiában jelenleg nincs ilyen ünnep. Ahogyan a szöveg is jelzi, a keleti egyházak liturgikus hagyományában másképp jelenik meg ez az ünnep, illetve a Mária-tisztelet. Oláh Miklós görög katolikus teológus szerint a Mária-tisztelet „központi helyet foglal el, mert hiszen Krisztushoz tartozik. Nincs olyan ünneplésünk, istentiszteletünk, szertartásunk, ahol az Istenszülő ne szerepelne, de nincsenek Mária tiszteletére szentelt hónapjaink, és nehéz olyan ikont találni, ahol Jézus nélkül ábrázolnánk”.³³

Emellett azt is el kell ismernünk, hogy keleti egyház sajátossága a bensőséges Mária-tisztelet. Nemcsak a templomokban, hanem a magánházaknál is megtalálható az Istenszülő ikonja, leggyakrabban a *hodigitria*, vagyis az olyan ikon, amelyen az Istenszülőt úgy ábrázolják, hogy bal karján tartja a gyermek Jézust, akire jobbával rámutat. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy a Mária-ünnepek többségét a keleti kereszténységnek köszönhetjük (például a szeplőtelen fogantatás ünnepe).

3) A zsinati határozat arra is rámutat, hogy lényeges különbség van a keleti egyházak és a nyugaton különvált egyházak és egyházi közösségek között. A dokumentum néhány példával is igazolja állítását. Például a reformáció egyházainak tanítása eltér a katolikus hagyománytól „Máriának az üdvösség művében betöltött szerepéről szóló tanításban”.³⁴

²⁹ Vö. SCHEFFCZYK, L.–ZEIGENAU, A., *Mária az üdvtörténetben*, SZIT, Budapest 2004, 237.

³⁰ Vö. UR 14.

³¹ BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik I/2*, 1990, 205.

³² Vö. UR 15.

³³ OLÁH, M., *Üdvöz légy, Istenszülő! A bizánci rítus lelkületének néhány vonása*, in *Szolgálat* (1985/27), 34–42.

³⁴ 20. p.

Ezért évszázadokon keresztül Mária és a Mária-tisztelet volt a protestánsokkal való együttműködés egyik legfőbb akadálya.

Luther és az evangélikus egyház nem idegenkedik annyira Máriától, mint a reformátusok. A szentek és Mária tiszteletét is elfogadta Luther, de egészen korlátozott értelemben: nem fogadják el, hogy Máriának aktív szerepe volt a megváltás művében és tagadják Mária közbenjárói szerepét.³⁵ Szerintük Mária szerepe befejeződött azzal, hogy világra hozta az Üdvözítőt. A Krisztus-cseményben és a keresztények életében nincs már lényeges szerepe. Ettől függetlenül Luther mindig nagy tisztelettel beszélt Máriáról. Megsodálhatjuk például a *Magnificat*-kommentárját. Nyilvánvaló azonban, hogy Luther szerint a *Magnificat* – Mária hálaadó éneke – nem Máriáról, önmagáról szól, hanem az embert teremtő és üdvözíteni akaró Istenről, aki letekintett az ő alázatos szolgálójára. Mária a „*sola gratia*” reformátori alapelv jellegzetes példája. Szerinte Mária a következőt tanítja ebben az imádságban: „ne magasztaljon engem senki azért, hogy Isten anyjává lettem, hanem magasztalják és tiszteljék Istent és az Ő bennem véghezvitt művét. Elég, ha velem együtt örvendeznek és boldognak mondanak azért, hogy Isten felhasznált engem arra, hogy így cselekedjek velem”.

4. MÁRIA ALAKJA A NEM KERESZTÉNY VALLÁSOKRÓL SZÓLÓ NYILATKOZATBAN

4.1. A zsidóság és Mária (NA 4)

Még a *Nostra aetate*-ben, a zsidóság és a kereszténység kapcsolatát fejtegető zsinati dokumentumban is találkozunk Máriával. A zsinat Pál apostolt idézve megemlíti, hogy „test szerint közülük származik Krisztus (Róm 9,4–5), Szűz Mária Fia”.³⁶

Jézus zsidó származása nyilvánvaló, hiszen Isten terve szerint Szűz Mária, egy názáreti zsidó lány lett a Megváltó édesanyja. Pál apostol hangsúlyozza, hogy Isten elküldte fiát, aki „asszonytól született”.³⁷ Ezzel a megfogalmazással az apostol a megváltó Jézus emberségét akarja hangsúlyozni. Jézus valóságos ember is, és mint minden ember, ő is asszonytól, egészen konkrétan a zsidó néphez tartozó Máriától született.

Tanulságos és figyelemreméltó számunkra, hogy Jézus nemzetségtáblája a Máté- evangéliumban Máriát azoknak az ószövetségi asszonyoknak a sorába állítja, akiknek valamilyen fontos szerepük volt Isten üdvözítő tervének megvalósításában.³⁸ Ahogyan Sárát,³⁹ Rebekát,⁴⁰ Esztert és Juditot, úgy Máriát is arra választja ki Isten, hogy áldás legyen népe számára. Mária úgy áll előttünk, mint Sion lánya, aki elsőnek veszi át a közelgő megváltás híreit. A *Lumen gentium* is utal arra, hogy az angyali üdvözlés Szofonias prófétát idézi: „Vigadj, Sion lánya, zengj Izrael, örülj, ujjongj egész szívedből, Jeruzsálem lánya. Ne félj Sion! Benned van az Úr, a te Istened.”⁴¹ A *Lumen gentium* 8. fejezetének 55. pontja úgy állítja elénk Máriát, mint „az ószövetségi vallás kincsesházát”: Mária „kiváló példája Isten alázatos és szegény híveinek, akik az üdvösséget bizalommal remélik és nyerik el Tőle”.

³⁵ Vö. *Ágostai hitvallás*, 21.

³⁶ NA 4.

³⁷ Gal 4,4.

³⁸ Vö. Mt 1,1–16.

³⁹ Vö. Ter 18.

⁴⁰ Vö. Ter 27.

⁴¹ Szof 3,14–16.

4.2. A mohamedánok Mária tiszteletéről (NA 3)

A mohamedánok „Jézus istenségét ugyan nem ismerik el, de prófétaként tisztelik, és szűz anyjaként becsülik Máriát, s olykor áhítattal segítségül is hívják”.⁴² A Korán 19. fejezetének (szúra) 16. verse kifejezetten kéri, hogy „és említsd meg a Könyvben Máriát”. Ezzel a felszólítással összhangban többször is találkozunk Máriával a mohamedánok szent könyvében. Mária neve után az „Allah legyen veled elégedett” jelzöt használják – ez is megmutatja az iszlám tiszteletét Mária iránt.

Fontos szöveg a 14. szúra, ahol a következőt olvashatjuk: „Bizony a Messiás, Jézus, Mária fia csak Allah küldötte és szava, amelyet Máriának mondott”. Bár a Korán többször és nyomatékkal tagadja Jézus Istenfiúságát (vö. 43. szúra), de Máriáról a legnagyobb tisztelettel beszél.⁴³ Mária személyével kapcsolatban látjuk, hogy a Korán vallja Mária szüzességét, és állítja, hogy ő szülte Jézust, de istenszülei mivoltát kifejezetten tagadja. Sajátos átfogalmazásban leírja az angyali üdvözlés történetét is (3. szúra). Másutt példaként említi Máriát: „Máriát, Imrán leányát, aki megőrizte szemérmét; azért leheltünk beléje lelkünkől, s ő hitt Urának szavaiban és könyvében, s az engedelmesek közül való volt (66. szúra). A muzulmánok különösen is büszkék arra, hogy Fatimát állítólag mohamedánok alapították. Fatimáról azt tartják, hogy Mohamed leányáról kapta a nevét, s a Fatimida-dinasztia alapította, amely a XII. században a mai Spanyolország és Portugália területén uralkodott.

5. MÁRIA A PAPOK ÉS A SZERZETESK ÉLETÉBEN

5.1. Határozat a papképzésről

A papnevelésről szóló zsinati határozat, az *Optatum totius* szerint arra kell törekedni, hogy a papságra készülõ fiatalokban megerõsödjön a Mária-tisztelet. Fontos, hogy „a Boldogságos Szűz Máriát, akit a kereszten haldokló Jézus Krisztus a tanítványoknak anyául adott, gyermeki bizalommal szeressék és tiszteljék”.⁴⁴

Nemcsak a II. Vatikáni Zsinaton, hanem korábban is gyakran beszéltünk arról, hogy Mária a papok, illetve a papságra készülők édesanyja. II. János Pápa pedig expliciten is kijelentette, hogy „lényeges kapcsolat van Jézus anyja és az ő Fia szolgálóinak papsága között”.⁴⁵

Ennek az ösrégi meggyõződésnek biblia alapja is van: Mária nemcsak a kereszttõvében álló János apostolnak, hanem az apostoli küldetésben élõ papoknak is édesanyja.⁴⁶ A korunk papnevelését meghatározó *Pastores dabo vobis* posztszinodális dokumentum (1992) is a papnevelők és seminaristák figyelmébe ajánlja a különleges Mária-tiszteletet, és azt is kijelenti, hogy a „Boldogságos Szűz Mária példájával és közbenjárásával állandóan virraszt a hivatások ébresztése és a papok megerõsítése fölött az egyházban”.⁴⁷ A dokumentum utolsó fejezete hangsúlyozza, hogy a papoknak fokozniuk kell magukban a

⁴² Vö. NA 3.

⁴³ Vö. GNILKA, J., *Biblia és Korán*, Szent István Társulat, Budapest 2007.

⁴⁴ OT 8.

⁴⁵ Vö. II. János Pál pápa katekézise, in *L'Osservatore Romano* (1993. aug. 30.).

⁴⁶ Vö. Jn 19,26–27.

⁴⁷ *Pastores dabo vobis*, 82.

Szűz Mária iránti tiszteletteljes áhítatot, s erről sok imádsággal és az ő erényeinek követésével kell tanúságot tenniük”.⁴⁸ *A papi élet és szolgálat direktóriuma* (1994), melynek közvételét szintén II. János Pál pápa rendelte el, külön pontban fejtegeti a papok Mária-tiszteletének jelentőségét.⁴⁹ A dokumentum végén olvashatunk egy szép imádságot, amellyel a nagy „máriás pápa” Máriához mint a papok édesanyjához fohászkodik.

5.2. Határozat a papi szolgálatról és életről

A II. Vatikáni Zsinat a *Presbyterorum ordinis* határozatban arra hívja a papokat, hogy tiszteljék és szeressék Máriát, és úgy tekintsenek rá, mint létezésük tökéletes példaképre. „A tanulékonyág csodálatos példaképét találják mindig a Boldogságos Szűz Máriában, aki a Szentlélek vezetése alatt teljesen az emberek megváltása misztériumának szentelte magát; őt, az Örök Főpap Anyját, az apostolok királynőjét és szolgálatuk oltalmazóját a papok tehát gyermeki odaadással tiszteljék és szeressék.”⁵⁰

Már Szent Ágoston is – a Jn 19,25–27 alapján – Máriát nemcsak a Fő, a Megváltó Jézus anyjának mondta, hanem a teljes Krisztus, a Fő és a tagok szerint egy test Krisztus (*Christus totalis*) anyjának. Vagyis Mária nemcsak Jézus anyja, hanem a kegyelem rendjében anyja mindazoknak, akik Krisztushoz, illetve Krisztus titokzatos testéhez, az egyházhoz tartoznak. Krisztushoz pedig különösen is hozzátartoznak azok, akik Krisztus, az örök Főpap papságában részesednek a szolgálati papság által. Joggal tekinthetjük tehát a teológiai következtetés alapján is Máriát a papok édesanyjának.

Jézus után Mária a legtökéletesebb példakép azok számára, akik a papságban Istennek szentelik az életüket. Ahogyan a szöveg is tanítja: a Szentlélek vezetése alatt teljesen az emberek megváltása misztériumának szentelte magát. Mária csak az Isten ügyének élt. A názáreti rejtett életében, Jézus nyilvános működése idején és szenvedései közepette mindig egészen Istené, mindig kész akarata teljesítésére. *A papi élet és szolgálat direktóriuma* szerint „a szeplőtelen Szűz szemlélése olyan ideált állít a pap szemé elé, ami felé saját közössége szolgálatában mindig törekednie kell”.⁵¹ II. János Pál pápa volt az, aki a zsinati dokumentum szellemében ismételtlen kérte a papokat, hogy önmagukat és szolgálatukat bízzák rá Mária anyai szeretetére.⁵²

5.3. A szerzetesi önátadás kiváló értéke

A szerzetesek a három evangéliumi tanács tudatos vállalása által egészen Isten és az egyház szolgálatára szentelik az életüket. Ebben a sajátos életformában nemcsak Krisztus, hanem Mária is példaképük lehet – hangoztatja a *Lumen gentium* 6. fejezetének 46. pontja, amely kifejti, hogy a szerzetesek hogyan törekednek arra az életszentségre, amelyre az egyházban mindenki meghívást kapott.

Máriát úgy is szoktuk emlegetni, mint az első keresztényt, hiszen ő volt a megváltó Jézus első követője. A *Lumen gentium* szerint Mária mint Krisztus első tanítványa hűségé-

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ *A papi élet és szolgálat direktóriuma*, 68.

⁵⁰ PO 18.

⁵¹ *A papi élet és szolgálat direktóriuma*, 68.

⁵² Vö. első nagycsütörtöki levél, 1979.

vel és engedelmes hitével az egyház típusa és példaképe. Joggal állíthatjuk, hogy a szűzi és szegény életmódban is a megváltó Jézust követte. Lisieux-i Szent Teréz is erre utal az egyik elmélkedésében: „Kegyelemmel teljes Szűz, tudom, Názáretben szegényesen éltél, nem is kértél többet: se elragadtatás, se csodák nem szépítették meg az életed, választottak Királynője. Oly sok szegény és alázatos él ezen a földön; ezek félelem nélkül emelhetik rád tekintetüket”.⁵³

Azt is mondhatjuk, hogy a keresztények között Mária volt az első, aki végigjárta az életszentség szűk és meredek útját. A zsinat tanítása szerint Mária minden keresztény eszményképe, sőt a zarándok egyház sorsát is példázza. „Az egyház Urának anyját követve, a Szentlélek erejével szűziesen őrzi meg a sértetlen hitet, a szilárd reményt, az őszinte szeretetet.”⁵⁴ A *Lumen gentium* megfogalmazása szerint Mária „az erények példajaként tündöklök a kiválasztottak egész közössége előtt”.⁵⁵

Máriában az Istennek szentelt életet élők, a szerzetesek és szerzetesnővérek számára különösen is példakép lehet. Jézus szavainak mélységét senki sem értette meg annyira, mint ő.⁵⁶ Mária, élete első pillanatától, egészen Istené volt, csak érte élt már a názáreti házban és Jézus nyilvános működése idején is. Ezért tekinthetjük őt úgy is, mint a szerzetes önátadás ragyogó példaképet.

5.4. Határozat a szerzetesi élet korszerű megújításáról

A II. Vatikáni Zsinat a *Perfectae caritatis* határozatban kéri a szerzetesi élet megújítását, s reméli, hogy „a szerzetesek a Boldogságos Szűz Mária közbenjárására, kinek élete mindenki számára tanítás”, napról napra gyarapodni fognak és az üdvösség bőségebb termését fogják hozni.⁵⁷

Nyilvánvaló, hogy Mária élete minden keresztény számára tanítás, de különösen is azok számára, akik a szerzetesi fogadalmak által egészen Istennek szentelték az életüket, hiszen Mária „az Úr szolgálójaként egészen odaadta magát Fia személyének és művének”.⁵⁸ Mária csodálatos példája az Istentől való függésnek, a hivatásban való hűségnek. Azután Mária az első helyet foglalja el azok között, akiket az Atya a világ teremtése előtt kiválasztott „Krisztusban, hogy szentek és feddhetetlenek legyenek őelőtte”.⁵⁹ Nemcsak ez a megfogalmazás, hanem a *Lumen gentium* is hangoztatja, hogy az igazi Mária-tisztelet „nem terméketlen és átmeneti érzelmekből áll”,⁶⁰ hanem Krisztushoz vezet minket, és remélhetőleg általa tökéletesebbé lesznek a szerzetesek is és „az üdvösség bőségebb termését fogják hozni”.

⁵³ *Poèmes*, 34,17–18, in MADDALENA, G., *Benső végtelen*, SZIT, Budapest 1991, 359.

⁵⁴ LG 64.

⁵⁵ LG 65.

⁵⁶ Vö. Lk 2,19.

⁵⁷ *Perfectae caritatis*, 25.

⁵⁸ LG 56.

⁵⁹ Ef 1,4.

⁶⁰ LG 67.

6. MÁRIA ÉS A VILÁG ÜDVÖSSÉGE

6.1. Az egyház és a mai világ viszonyáról szóló tanításban

Még a *Gaudium et spes* konstitúcióban is találkozunk Máriával, méghozzá krisztológiai vonatkozásban: „Isten Fia ugyanis megtestesüléssel valamiképpen minden emberrel egyesült. Emberi kézzel dolgozott, emberi értelemmel gondolkodott, emberi akarattal cselekedett, emberi szívvel szeretett. Szűz Máriától születvén valóban egy lett közülünk, a bűnt kivéve mindenben hasonló lett hozzánk.”⁶¹

A zsinati mariológiai alapján hangoztatnunk kell, hogy Mária igazi nagyságát Krisztus és az egyház misztériumában fedezhetjük fel. Mária elsősorban a Megtestesülés titka miatt fontos számunkra. Ennek a lényege pedig az, hogy a Fiú, a második isteni személy, értünk emberekért, a mi üdvösségünkért emberré lett. Egy lett közülünk. Erre emlékeztet Pál apostol, amikor megemlíti, hogy Jézus „asszonytól született”.⁶²

A hit alázatával tekintünk Mária szűzi anyaságára. Szüzessége és anyasága is fontos számunkra. „Mária anya, de szűz anya; Mária szűz, de anyaságában szűz. Ha a két felismerés egyikét elhagyjuk, nem értjük meg Mária titkát a maga egészében, ahogyan azt az evangélium előadja.”⁶³ Egy hasonlattal élve azt mondhatjuk, hogy szüzessége kifejezi a megtestesülés vertikális dimenzióját, vagyis, hogy elsősorban Istennek köszönhetjük a megtestesülés misztériumát, a Megváltó Fiú világba való érkezését. Mária anyasága viszont jelzi a megtestesülés horizontális dimenzióját és a történelemmel való folytonosságát.

6.2. Határozat a világiak apostolkodásáról (*Apostolicam actusitatem*)

A világiak apostolkodó életformájukban nemcsak az apostolok, hanem Mária példáját is követhetik,⁶⁴ aki a lorettói litániában úgy áll előttünk, mint az „apostolok királynője”. Jézus különleges szerepet szánt az apostoloknak a megváltás művében, hiszen az apostolokra épült egyház által folytatja megváltói művét a világban. Máriát pedig az embert teremtő és üdvözíteni akaró Isten választotta ki, hogy a megváltó Jézus édesanyja legyen és anyaságával közreműködjön a megváltás művében.

Arról sem feledkezhetünk meg, hogy Máriának van szerepe a földön még zárandó egyház életében. Ezt a sajátos szerepet fejt ki II. János Pál pápa a *Redemptoris mater* kezdetű enciklikájában. Ott van Mária már az egyház születésekor az első pünkösdkor azokkal az apostolokkal és tanítványokkal, akik Isten új szövetségi népének kezdetét alkották. Ő úgy volt közöttük, mint Krisztus misztériumának rendkívüli tanúja. „Mária elválaszthatatlan Krisztus misztériumától, és így kezdettől elválaszthatatlanul hozzátartozik az egyház misztériumához is, annak születésétől fogva.”⁶⁵ Sőt „mennybevitele után sem szűnik meg betölteni üdvösséges feladatát” – olvassuk a zsinati szövegben –, „szüntelen közbenjárásával kieszközli nekünk az örök üdvösség kegyelmét”.⁶⁶

⁶¹ GS 22.

⁶² Gal 4,4.

⁶³ XVI. Benedek pápa beszéde a Szent Péter-bazilikában (2007. január 1.).

⁶⁴ *Apostolicam actusitatem*, 4.

⁶⁵ *Redemptoris Mater*, 27.

⁶⁶ LG 62.

6.3. Határozat az egyház missziós tevékenységéről

Az *Ad gentes* zsinati dokumentum nemcsak a Szentlélek szerepét, hanem Szűz Mária személyét is megemlíti az egyház missziós tevékenységével kapcsolatban,⁶⁷ hiszen Mária is ott volt az apostolokkal pünkösdkor, az egyház születése napján, amikor az apostolok a Lélek erejében megkezdték azt a missziót, amit Krisztustól kaptak.⁶⁸ Joggal nevezhetjük Máriát az apostolok királynéjának.⁶⁹

Nyilvánvaló, hogy az egyház csak a Szentlélek által, illetve a Lélek erejében képes teljesíteni Krisztustól kapott missziós tevékenységét. Az evangéliumokból látjuk, hogy Mária életében és sajátos hivatásában is különleges szerepe volt a Szentléleknek. A Szentlélek töltötte el kegyelme túláradó bőségével szeplőtelen fogantatása első pillanatától kezdve, „mintegy a Szentlélek alkotta és képezte új teremtményé”.⁷⁰

Nemcsak Máriának, hanem minden embernek szüksége van a Szentlélekre, hiszen az apostol tanítása szerint „senki sem mondhatja, hogy Jézus Krisztus az Úr, ha csak nem a Szentlélek által”.⁷¹ Nem lehetünk keresztények a Szentlélek kegyelme nélkül: „Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai.”⁷² A Szentléleknek az egész egyház életében döntő szerepe van, de elsősorban a missziós tevékenységben. VI. Pál pápa az *Evangélii nuntiandi* kezdetű apostoli buzdításában (1975) Máriát az „evangelizáció vezércsillagának” nevezi. Pünkösöd hajnalán Mária is ott volt az egyház nagy missziójának kezdetén, a Szentlélek sugallatára. Napjainkban pedig az apostolok királynéjának közbenjárásával segíti a hithirdetők munkáját.

⁶⁷ Vö. AG 4 és AG 42.

⁶⁸ Vö. AG 4.

⁶⁹ Vö. AG 42.

⁷⁰ LG 56.

⁷¹ 1Kor 12,3.

⁷² Róm 8,14.

Az 1. Timóteus-levél Krisztus-himnusza

A pasztorális levelekben több olyan mondat, illetve szövegegység található, amely korábbi hagyományból származik. Ez annyit jelent, hogy ezek már a levelek megírása előtt léteztek, és a katekézisben vagy a liturgiában voltak használatosak.¹ Ezek közül a hagyományos szövegek közül az 1Tim 3,16-ban található himnusz a legismertebb, amely Krisztus üdvözítő művét mutatja be párhuzamos mondatokban. Értekezésünkben először magát a himnuszt vizsgáljuk formai és tartalmi szempontból, majd a szöveggörnyezetben és a levél egészében betöltött helyéről szölkünk.²

¹ Vö. 1Tim 1,15; 2,4–6; 3,16; 6,15–16; 2Tim 1,9–11; 2,11–13; Tit 2,11–14; 3,4–7.

² A himnusszal kapcsolatos tanulmányok közül az alábbiakat vettük figyelembe: DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 133–137; STENGER, W., *Der Christushymnus in 1Tim 3,16*, in TThZ 78 (1969), 33–48; GUNDRY, R. H., *The Form, Meaning and Background of the Hymn quoted in 1 Timothy 3,16*, in *Apostolic History and the Gospel* (Festschrift F. F. Bruce) (szerk. Gasque, W.–Martin, R. P.), Paternoster Press, Exeter 1970, 203–222; WENGST, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloher, Gütersloh 1972, 157–160; METZGER, W., *Der Christushymnus 1. Timotheus 3,16. Fragment einer Homologie der paulinischen Gemeinden*, Calwer Verlag, Stuttgart 1979; MURPHY-O’CONNOR, J., *Redactional angels in 1 Tim 3:16*, in RB 91 (1984), 178–187; HORN, F. W., *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 102–105; MARTIN, B. L., *1 Timothy 3:16. A New Perspective*, in *EvangQuart* 85 (2013), 105–120.

Természetesen az 1. Timóteushoz írt levélhez írt kommentárok is figyelmet érdemelnek. Közülük a következőket említjük: JEREMIAS, J., *Die Briefe an Timotheus und Titus* (NTD 9), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963; BROX, N., *Die Pastoralbriefe* (RNT), Friedrich Pustet, Regensburg 1969; ROLOFF, J., *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Benziger–Neukirchener, Zürich–Neukirchen-Vluyn 1988; OBERLINNER, L., *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief* (HThK XI 2/1), Herder, Freiburg 1994; MOUNCE, W. D., *The Pastoral Epistles* (WBC 46), Nelson Reference & Electronic, Nashville 2000; JOHNSON, L. T., *The first and second Letters to Timothy* (AB 35A), Doubleday, New York 2001.

1. AZ 1Tim 3,16 RELATÍV ÖNÁLLÓSÁGA, MŰFAJA, EREDETE ÉS SZERKEZETE

1.1. Relatív önállóság és műfaj

Mindenekelőtt álljon itt a 3,16 szövege magyar fordításban:

3,16a: *És elismerten nagy a jámborság titka.*

3,16b: *Aki kinyilvánítottatott testben,
igazolást nyert lélekben,
megjelent angyaloknak,
hirdetve lett nemzetek között,
hittel fogadtatott világban,
felvitetett dicsőségben.*

A 3,16 logikailag szorosan kapcsolódik az előző versekhez (3,14–15), ugyanakkor formailag és tartalmilag egyedi vonásokat mutat. Előzőleg a buzdítás (parainézis) dominál, és az egyházzól olvashatók fontos megjegyzések. A 3,16b-ben ellenben hat rövid hitvalló kijelentés áll előttünk, s a figyelem Krisztusra és az ő életművére irányul. A 3,16a átvezető szerepet tölt be az egyházra vonatkozó, buzdító jellegű mondatok és a krisztológiai tanítást hordozó kijelentések között.

Műfajilag a kutatók többnyire himnusznak nevezik a 3,16b tartalmát.³ Mindazonáltal azt sem lehet tagadni, hogy az itt leírtak, főleg az első két kijelentés a „test – lélek” párhuzammal, rokonságot mutatnak a hitvallásformulákkal (vö. Róm 1,3–4; 1Kor 15,3–5; 1Pét 3,18). Ám a szigorú logikai rend hiánya, az ünnepélyes (dicsőítő) hangnem, a vonatkozó mellékmondatok és a párhuzamos sorok (*parallelismus membrorum*) azt jelzik, hogy himnikus szöveggel állunk szemben.⁴

1.2. Eredet

A kutatók általában azt tartják, hogy a 3,16b himnikus szövege eredetileg olyan őskeresztény himnusz volt, amelyet az 1. Timóteus-levél szerzője⁵ már mint ismert szöveget iktatott be művébe.⁶ Ezt a következtetést a szöveg több sajátossága is alátámasztja. A himnusz nyelvtani szempontból nem kapcsolódik jól a 16a vers mondatához, amelyben ez

³ A 2. lábjegyzetben említett tanulmányok és kommentárok szerzői közül egyedül B. L. Martin nem használja a himnusz szót műfaji megjelölésként, sőt – úgy tűnik – semmiféle műfaji meghatározást sem ad. Megelégszik azzal az egyszerű kijelentéssel, hogy az 1Tim 3,16 Krisztusról szóló tanítást tartalmaz. Vö. MARTIN, B. L., *1 Timothy 3:16*, 105.

⁴ W. Metzger (*Christushymnus* 22) szerint a 3,16b egy homológiához igen közel álló himnuszt tartalmaz. L. Oberlinner (*Erster Timotheusbrief*, 162) egyértelműen himnusznak nevezi ugyan a szöveget, ám hozzát teszi, hogy ez a himnusz egy krisztológiai hitvallást foglal magába. Egészen egyedi K. Berger álláspontja, miszerint a vizsgálandó rövid szakasz nem más, mint az enkómion műfaj-kategória különleges formája (enkómion passzív alakokkal). BERGER, K., *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, A. Francke, Tübingen 2005, 402.

⁵ A kutatók többnyire úgy tartják, hogy a pasztorális levelek az I. század végén keletkeztek. Pál apostol egyik tanítványa írta őket azzal a céllal, hogy korának problémáira Pál szellemében, s a páli örökség alapján adjon választ. Mindazonáltal a közvetlen páli szerzőségnek is vannak képviselői. A kérdés bővebb ismertetéséhez vö. KOC SIS, I., *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II*, SZIT, Budapest 2011, 167–173.

⁶ A 2. lábjegyzetben említett szerzők túlnyomó többsége ezt a nézetet képviseli. Kivételt képez L. T. Johnson és B. L. Martin: ők ugyanis nem foglalkoznak hagyománytörténeti kérdésekkel.

áll: „*És elismerten nagy a jámborság titka*”. A mondat végén a *μυστήριον* főnév áll, s ehhez kapcsolódik a hímnemű *ὄς* vonatkozó névmás. Ám a semlegesnemű *μυστήριον* után semlegesnemű vonatkozó névmás kellene, hogy álljon. Ez a nyelvtani következetlenség jól mutatja, hogy a levélíró nem akart változtatni a hagyományból vett szövegen, amelyben a *ὄς* szócska szerepelt. Valószínűleg a himnuszt az istentiszteleten olyan formában használták, hogy a Krisztusra való vonatkozása egyértelmű volt. Egyes exegeták feltételezik, hogy a liturgikus alkalmazás során a himnuszt egy dicsőítő formula előzte meg: „Dicsőség és magasztalás legyen Annak, *aki kinyilvánított testben...*” (J. Jeremias).⁷ „Dicsőség és tisztelet Annak, aki által az elrejtett titok feltárult, *aki kinyilvánított testben...*” (J. Roloff).⁸

Érdemes megjegyezni, hogy egyéb őskeresztény himnuszok elején is a *ὄς* vonatkozó névmás található (vö. Fil 2,6; Kol 1,15), amelyet – miként az 1Tim 3,16b-ben – kizárólag Krisztusra, az ő kilétére, cselekvésére és uralmára vonatkozó hitvalló kijelentések követnek. Szövegünk tekintetében az is őskeresztény jellegre utal, hogy az igeformák a mondatok elején állnak (ez sémi hatásnak tekinthető), éspedig szenvedő alakban, a főnevek előtt pedig nem találhatók névelők. Egyedi megfogalmazás is megfigyelhető a szövegben: *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*. A *πιστεύω* ige szenvedő alakja ugyanis az Újszövetség egyéb helyein szinte mindig az alábbi értelemben szerepel: rábizottnak vagy megbízottnak lenni (vö. Róm 3,2; 1Kor 9,17; Gal 2,7; 1Tessz 2,4; 1Tim 1,11; Tit 1,3). A himnuszban ellenben a hittel való elfogadást jelenti.⁹ Az is fontos szempont, hogy szövegünkben jól felismerhető a mondatok közötti párhuzam (*parallelismus membrorum*).

Arra vonatkozólag, hogy milyen közegből származik a himnusz, több felvetés is napvilágot látott. K. Wengst hellenista pogány-keresztény környezetre gondol. Más kutatók (W. Stenger, R. H. Gundry; J. Roloff¹⁰) viszont joggal hangsúlyozzák, hogy az igeeknek a mondatok elejére való helyezése nem görögökre jellemző, hanem tipikusan sémi vonás. Ezért a himnusz csakis zsidó-keresztény környezetben keletkezhetett. Figyelembe véve a szöveg rövidségét, a keletkezési háttérrel ennél többet nem mondhatunk.¹¹

Az imént említett rövidség miatt, amely egyéb őskeresztény himnuszokkal (Fil 2,6–11; Kol 1,15–20) való összehasonlítás során látható igazán, felmerül a kérdés, vajon a levélíró a hagyományos szöveg egészét idézi-e vagy csak egy töredékét. A kutatók közül többen az utóbbi nézetet képviselik.¹² Mi ellenben úgy véljük, hogy a himnusz kerek egészként áll előttünk – ezt a következőkben kívánjuk bemutatni –, s ezért nem látjuk

⁷ JEREMIAS, J., *Timotheus*, 23.

⁸ ROLOFF, J., *Timotheus*, 192. A német szerző feltételezi, hogy a *μυστήριον* szó, amelyet a levélíró a himnuszt megelőző mondatban használ, már a liturgiában is szerepelt.

⁹ Vö. BLASS, F.–DEBRUNNER, A.–REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979¹⁵, 259. Az 1Tim 3,16-hoz hasonló forma található a 2Tessz 1,10-ben is, ahol az apostoli tanúságtétel hívó elfogadásáról van szó.

¹⁰ STENGER, W., *Christushymnus*, 140k; GUNDRY, R. H., *Form*, 221; ROLOFF, J., *Timotheus*, 194.

¹¹ R. H. GUNDRY (*Form*, 221) szerint a himnusz háttérében olyan zsidó-keresztények állnak, akik István diakónus vértanúságát követően Palesztinából Antiochiába menekültek. Az amerikai szerző az alábbi szempontokra alapozza nézetét: sémi nyelvhasználat – egyetemes missziós szemlélet – üldöztetés megtapasztalása. Az első két szempont tényleg jelen van a himnuszban, a harmadik mozzanat viszont nem fedezhető fel. Bár Jézus halálára vonatkozólag kiolvasható rejtett utalás, ám ebből nem lehet azonnal a keresztények üldözésére következtetni.

¹² Vö. BROX, N., *Pastoralbriefe*, 160; MOUNCE, W. D. *Pastoral Epistles*, 215. Külön említjük W. Metzger nézetét. Ő ugyanis nemcsak a töredékjelleget állítja, hanem azt is, hogy az eredeti himnusz helyreállítható, ha az 1. Timóteus-levél hagyományos szövegeit egymáshoz illesztjük: 1Tim 1,15 + 2,3b–6a + 3,16 + 6,14–16. Vö. METZGER, W., *Christushymnus*, 12–16. 136–142.

szükségét annak, hogy a háttérben egy hosszabb liturgikus szöveget feltételezzünk.¹³ Ugyanezen ok miatt egy esetleges későbbi hozzáfűzés (interpoláció) lehetőségével sem számolunk.¹⁴

1.3. Szerkezet

A himnusz szerkezetét illetően eltérő nézeteket képviselnek a kutatók:¹⁵

a) Egyesek szerint a szöveget egyetlen versszaknak kell tekinteni, amelyben Jézus Krisztus életútjának folyamatos bemutatása áll előttünk. Hogy konkrétan milyen állomásokra történik utalás, arra vonatkozólag nincs teljes egység a nézet képviselői között. Példaként C. K. Barrett javaslatát említjük: megtestesülés (1. sor) – feltámadás (2. sor) – mennybemenetel (3. sor) – az egyház missziós tevékenysége (4. sor) – ennek a misszióknak az eredménye (5. sor) – végső győzelem a parúziakor (6. sor).¹⁶ A javaslatot illetően a főproblémát éppen a 6. sor azonosítása jelenti. A „felvitett dicsőségben” kijelentésnek a parúziára történő értelmezése teljesen megalapozatlan.

Annak tudatában, hogy a himnuszban nehéz egy biztos kronológiai sorrendet megállapítani, nemrégiben B. L. Martin más formában próbálta meg a hat sor egyetlen strófában való összetartozását igazolni. Szerinte a sorok közötti kapcsolatot a különböző „szerepek” biztosítják. Az első sor Krisztus földi életére vonatkozik a megtestesüléstől a mennybemenetelig, a többi sor pedig a Krisztusnak adott válaszokat tudatja Isten (2. és 6. sor), az angyalok (3. sor) és az emberek (4. és 5. sor) részéről.¹⁷ E javaslatot illetően a nehézség abban a sajátos értelmezésben áll, amelyet Martin az egyes soroknak ad: a 2. sor a Szentlélek jelenlétére és cselekvésére vonatkozik Jézus egész életútja során; a 3. sorban az angyalok mint Jézus életművének tanúi jelennek meg. Ám ez a fajta értelmezés egy behatóbb vizsgálat alapján tarthatatlannak bizonyul.

b) Egy másik megközelítés szerint, amelyet többek között E. Lohmeyer és W. D. Mounce képvisel, a himnusz két versszakból áll: az első versszakot az első három jelentés alkotja, a másodikat a többi három. Az első strófában Krisztus művéről van szó, a másodikban ezen mű hatásáról.¹⁸ Ennek a felvetésnek is van vitatható pontja. Az utolsó sor Krisztusnak dicsőségben való felvitelét hirdeti, amely semmiképp sem tekinthető „hatásnak”. Némileg hasonló felosztást javasol W. Metzger, bár ő nem beszél strófákról, hanem csu-

¹³ Hasonlóan vélekedik DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus*, 136; WENGST, K., *Christologische Formeln*, 157; Roloff, J., *Timotheus*, 192.

¹⁴ Mivel a harmadik sor mondatában („megjelent angyaloknak”) több sajátosság is megfigyelhető – kevesebb szótag van benne, hiányzik az előjárósó, az ige csak formailag passzív –, felmerült az a nézet, hogy a himnuszban ez a sora interpoláció, vagyis utólagos hozzáfűzés. Vö. MURPHY-O’CONNOR, J., *Redactional angels*, 181. A kutatók többsége nem fogadja el ezt a feltételezést. Mi is úgy véljük, hogy a szóban forgó mondat jól beleillik a himnusz egészébe, amelyben – miként szó lesz róla – a földi és a mennyi valóságok párhuzama a meghatározó.

¹⁵ Ezekről jó áttekintést nyújt GUNDRY, R. H., *Form*, 204; MOUNCE, W. D., *Pastoral Epistles*, 216; MARTIN, B. L., *1 Timothy 3:16*, 108.

¹⁶ BARRETT, C. K., *The Pastoral Epistles in the New English Bible* (New Clarendon Bible), Clarendon Press, Oxford 1963, 66.

¹⁷ MARTIN, B. L., *1 Timothy 3:16*, 109k.

¹⁸ Vö. LOHMEYER, E. *Kynos Jesus*, Heidelberg 1928 (utánnomás: Darmstadt 1961), 63; MOUNCE, W. D., *Pastoral Epistles*, 217k.

pán első három sorról, illetve második három sorról. Az első három sorban arról van szó, hogyan jelent meg köztünk Krisztus azért, hogy megalapozza uralmát a földön; a második három sor azt mutatja be, miként működik a megdicsőült Krisztus velünk és általunk uralmának elfogadtatása céljából.¹⁹ Ezzel a javaslattal szemben hasonló ellenvetés fogalmazható meg, mint az előzővel szemben: a hatodik sor, amely Krisztus dicsőségben való felviteléről szól, nem tekinthető „működésnek”. Ráadásul Metzger esetenként igen sajátos magyarázattal áll elő. A 2. sor kijelentését – „megjelent angyaloknak” – például a feltámadt Krisztus húsvét utáni megjelenéseire vonatkoztatja, s az angyalokon az apostolokat, illetve azokat a személyeket érti, akik a megjelenések tanúi voltak.²⁰ Persze ez a fajta értelmezés erőteljesen vitatható.

c) Egy harmadik felvetés szerint, amelyet mi is követünk, a himnusz három versszakból, illetve három sorpárból áll, amelyekben egy földi és egy mennyei valóság kapcsolódik egymáshoz.²¹ E tekintetben ellentétpárokról (test – lélek; angyalok – népek; világ – dicsőség) is lehetne beszélni, ám fontos hangsúlyozni, hogy nem áthidalhatatlan ellentétre kell itt gondolni, hanem különböző megnyilvánulási területekre. A hangsúly éppen azon van, hogy Krisztus által az egymástól távol levő menny és föld szoros kapcsolatba került. Mindazonáltal pontos időbeli egymásutánosság nem állapítható meg a sorok tartalmát illetően. Formai érdekesség az is, hogy a sorpárok kiasztikus, azaz kereszteződő formában (a–b / b–a / a–b) kapcsolódnak egymáshoz:

I a Ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί
b ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι

II b ὡφθη ἀγγέλοις
a ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν

III a ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ
b ἀνελημφθη ἐν δόξῃ

I a Aki kinyilvánított testben (földi)
b igazolást nyert lélekben (mennyei)

II b megjelent angyaloknak (mennyei)
a hirdetve lett nemzetek között (földi)

III a hittel fogadtatott világban (földi)
b felvitetett dicsőségben (mennyei)

¹⁹ METZGER, W., *Christushymnus*, 131.

²⁰ Uo. 99–101.

²¹ VÖ. JEREMIAS, J., *Timotheus*, 24; DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus*, 136; STENGER, W., *Christushymnus*, 33–35; GUNDRY, R. H., *Form*, 208; WENGST, K., *Christologische Formeln*, 158; ROLOFF, J., *Timotheus*, 192; OBERLINER, L., *Erster Timotheusbrief*, 163. Fontos megjegyezni, hogy nem mindegyik szerző használja a strófa megnevezést. Deichgräber például egyetlen versszaknak tekinti a szöveget, amelyben két-két sor párhuzamban áll egymással.

Érdemes megemlíteni, hogy a sorok között a fent említett összefüggések mellett egyéb kapcsolatok is megfigyelhetők. Nyilván szorosan összefüggnek a földi, illetve a mennyei valóságokra vonatkozó mondatok. Külön kiemelendő a 2. és a 3. sor kapcsolata, hiszen mindkettő Jézus megdicsőülésére vonatkozik. Ugyancsak szorosan kötődik egymáshoz a 4. és az 5. sor az igehirdetés és a belőle fakadó hit hangsúlyozásával. Az 1. és 6. sort illetően viszont a test és a dicsőség ellentéte a figyelemre méltó.

2. SZÖVEGMAGYARÁZAT

2.1. Első sorpár

„Aki”

Szó volt már róla, hogy a himnusz a ὅς vonatkozó névmással kezdődik, amely nyelvtanilag nem kapcsolódik jól a megelőző semleges nemű főnévhez (τό μυστήριον). Ezt a tényt a szövegmásolók is észrevették, akik közül egyesek a szöveg korrekciójára is vállalkoztak. Ebből fakad, hogy a himnusz kezdetét illetően több szövegváltozat is ránk maradt a szöveggyűjteményekben:

- ὁ D* lat
- θεός \aleph^3 A^c C² D² K L
- ὅς \aleph^* A* C* F G

Nem kétséges, hogy a harmadik változatot kell eredetinek tartani. Egyfelől ezt tartalmazzák a legrégebbi másolatok, másfelől ez adott okot a változtatásra. Az első két változat nyilvánvalóan javítás célzattal keletkezett. Az első a nyelvtanilag helyes semleges nemű vonatkozó névmást tartalmazza, a második tartalmi kifejtésnek tekinthető, amennyiben a τεός szóval Krisztus isteni voltát tudatosítja.²²

„Kinyilvánított testben”

A φανερώω ige egy elrejtett valóság nyilvánvalóvá válását jelenti. A páli iratokban, beleértve az ún. deuteropáli leveleket is, az ἀποκαλύπτω igével rokon értelmű (vö. Róm 1,17 és 3,21; 16,26; Kol 1,26).²³ Fontos szem előtt tartani, hogy a himnuszban Krisztus az ἐφανερώθη (kinyilvánított) ige alanya, s nem Isten üdvözítő terve vagy egyéb elrejtett titok. Éppúgy fontos tudatosítani, hogy a szenvedő alak Isten cselekvésére utal (passivum theologicum), amelynek révén Krisztus elrejtett kiléte nyilvánvalóvá lett. Mivel az Istentől jövő kinyilatkoztatás tartalma alapvetően egy Istennél már meglévő (pregzisztens) valóság, ezért szövegünk egyértelműen feltételezi Krisztus pregzisztenciáját. Ugyanakkor azt is el kell ismernünk, hogy a „kinyilvánított testben” formula nem zárólag a megtestesülésre vonatkozik, hanem Jézus Krisztus egész földi életére.

²² Megfontolandó az a lehetőség, hogy a változat kiindulópontja egy egyszerű elírás volt. Egy másoló a ΟΣ helyett az Isten-név rövidítésére használt ΘΣ formát írta. Egy későbbi másoló pedig kiírta az egész szót: θεός. A szövegkritikai problémához a kommentárokon kívül vö. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London 1975, 641.

²³ A φανερώω ige a jánosi iratokban (főképp Jn 1,31; 1Jn 1,2; 3,5.8), a Zsidóknak írt levélben (9,26) és az 1. Péter-levélben (1,20) levő alkalmazása is figyelmet érdemel. Az ige újszövetségi használatához vö. BULTMANN, R.–LÜHRMANN, D., art. φανερώω, in *ThWNT IX* (1973), 4–6; MÜLLER, P.-G., art. φανερώω, in *EWNT III* (1983), 988–991.

A *σάρξ*, amelynek szó szerinti fordítása „hús”, fejezi ki leginkább az ember anyagi valóságát, illetve az anyagi mivolttal együtt járó gyengeséget és korlátozottságot. A páli levelekben a főnévhez gyakran negatív konnotáció kapcsolódik, s így az nemcsak fizikai, hanem erkölcsi gyöngeséget is jelöl: lényegében a bűn hatalma alá került testtel azonos.²⁴ A vizsgálendő himnuszban azonban a főnévnek nincs semmiféle negatív tartalma.

Figyelembe véve az *ἐν* prepozíciót, amely alapvetően helyhatározói értelmű, valamint az első két párhuzamos mondatban szereplő *σάρξ* – *πνεῦμα* ellentétet, az exegéták többnyire mindkét szón területet, szférát értenek. A háttérben az a hellenista zsidóságra jellemző – s olykor-olykor már a *Septuagintában* is fellelhető (Szám 16,22; 27,16; Iz 31,3) – szemlélet áll, amely az említett görög főnevek által a földi és a mennyei szférát állítja egymással szembe.²⁵ A *σάρξ* szó tehát a himnuszban is a földi, emberi szférát jelöli, amelyet alapvetően a korlátozottság és a mulandóság jellemez.

Az ilyen lokális, helyre vonatkozó értelmezés szerintünk egyáltalán nem jelenti azt, hogy az *ἐν σαρκί* (testben) kifejezésben ne lenne utalás Jézus emberi létformájára.²⁶ Hiszen a „földi szférában” való megjelenés nem jelenthet mást, mint hogy valóságos emberi testben valóságos emberi életet élt.²⁷ Emellett egy másik szempont is fontosnak tartjuk felhívni a figyelmet: a vizsgált mondatban nemcsak az jut kifejezésre, hogy Krisztus vállalta a földi léttel, azaz az emberséggel együtt járó kötöttségeket, hanem az is, hogy éppen ebben a korlátokhoz kötött testben nyilvánult ki az ő isteni eredete.²⁸

„Igazolást nyert lélekben”

A *δικαιώω* ige nagyon jelentős Pál apostol teológiájában,²⁹ ám a himnuszban nem a sajátosan páli értelemben szerepel, vagyis nem a bűnös ember igazgá tételére vonatkozik.³⁰ Jelen esetben az ige alapjelentéséből kell kiindulni: igazolni, igazságot szolgáltatni, igaznak nyilvánítani.³¹ Krisztusra vonatkozólag az igazolás nem más, mint a feltámadás, amellyel Isten egyértelműen kinyilvánította az emberek által elítélt és megölt Jézus ártatlanságát, azaz igaz voltát.³² Nem kétséges, hogy a szenvedő alak (*ἐδικαιώθη*) ez esetben is Isten cselekvésére utal.

A *πνεῦμα* főnevet – önmagában tekintve – a Szentlélekre is lehetne vonatkoztatni, aki által Isten Krisztust feltámasztotta.³³ Ez esetben az *ἐν* prepozíciót eszközhatározói értelemben kellene venni. Mivel azonban a himnusz egyéb kijelentéseiben ugyanez az előljárószó helyet jelöl, ezért a szóban forgó mondatban is inkább ezt a helyhatározói je-

²⁴ Vö. SCHWEIZER, E. art. *σάρξ*, in *ThWNT* VII (1964), 124–136; SAND, A., art. *σάρξ*, in *EWNT* III (1983), 550–557.

²⁵ SCHWEIZER, E., *σάρξ*, 108. 123. 138.

²⁶ A létformára utalás tagadja: WENGST, K., *Christologische Formeln*, 158; ROLOFF, J., *Timotheus*, 203.

²⁷ Hasonlóképpen vélekedik METZGER, W., *Christushymnus*, 78; GUNDRY, R. H., *Form*, 211; OBERLINNER, L., *Erster Timotheusbrief*, 164. J. JEREMIAS (*Timotheus*, 24) a *σάρξ*-ot kifejezetten mint eszközt tekinti („Erscheinung vermittelt Fleisch”).

²⁸ E tekintetben párhuzam állapítható meg a Jn 1,14-gyel, ahol a megtestesülés tényével együtt az isteni dicsőség feltárulása is hangsúlyt kap.

²⁹ Vö. KOCSIS I., *Szent Pál tanítása a megváltásról*, in Uő., *Az üdvösség Igéje. Újszövetségi tanulmányok*, SZIT, Budapest 2013, 117–119.

³⁰ Jézus bűntelenségét egyértelműen állítják az újszövetségi iratok: Jn 8,46; 2Kor 5,21; Zsid 4,15; 1Pét 2,22

³¹ Vö. GYÖRKÖSY, A.–KAPITÁNYFY, I.–TEGYEY, I., *Ógörög–magyar szótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1993², 262.

³² Vö. JEREMIAS, J., *Timotheus*, 24; DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus*, 134; ROLOFF, J., *Timotheus*, 206. W. D. MOUNCE (*Pastoral Epistles*, 227) nem utal Jézus elítélésére. Szerinte a feltámadás azon igényeket igazolta, amelyekkel Jézus a földi élete során fellépett.

³³ Arra vonatkozólag, hogy a feltámadás a Szentlélek által történt, a Róm 1,4-ben és 8,11-ben találunk utalást.

lentést kell előnyben részesíteni. Az $\acute{\epsilon}\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$ (lélekben) kifejezés ennél fogva a mennyei, isteni szférát jelöli, amely az $\acute{\epsilon}\nu \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$ (testben) által jelölt földi szférától minőségileg különbözik. Azt persze érdemes megjegyezni, hogy ez a mennyei világ egyáltalán nem független a Szentlélektől. A „mennyei szféra” alapvonása éppen az, hogy ott az Isten Lelke minden korlátozás nélkül hatékony.³⁴

Egyes exegéták kétségbe vonják, hogy a szóban forgó mondatban tényleg a feltámadás által történt „igazolásra” történne utalás. Azzal érvelnek, hogy a himnuszban nincs szó Jézus igazságtalan elítéléséről és kereszthaláláról. Szerintük az $\acute{\epsilon}\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\theta\eta$ igeforma egyszerűen a győzelemre vezetést (F. W. Horn³⁵), illetve a mennyei szférába való fel-emelést (N. Brox, L. Oberlinner³⁶) juttatja kifejezésre. Ez az érvelés szerintünk nem meggyőző. Nem feledhetjük, hogy himnikus szöveggel állunk szemben, amely nem törekszik a dolgok minden részletre való kifejtésére, hanem bizonyos szempontokat egyszerűen feltételez. Ahogyan az előző mondat háttérében ott áll Krisztus preegzisztenciája – anélkül, hogy nyíltan ki lenne mondva –, úgy a szóban forgó mondat háttérében ott áll Jézus igazságtalan elutasításának és kivégzésének a ténye. Emellett azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a himnusz minden mondatában Isten cselekvéséről van szó. Jézus megölése viszont emberi tett, s így annak nyílt említése nem is illik a himnikus szöveg logikájába.³⁷

2.2. Második sorpár

„Megjelent angyaloknak”

A görög szövegben az $\acute{\omega}\phi\theta\eta$ alak szerepel, amely a $\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\omega$ (látok) ige passzív aoristosa, s ezért így is lehetne fordítani: „látva lett” (= látták). Ám ez a fordítás csak akkor jöhet igazán szóba, ha az igealapot $\acute{\upsilon}\pi\acute{\omicron}$ előljáró és genitivus követi. Ha viszont az $\acute{\omega}\phi\theta\eta$ után dativus áll, miként a vizsgálandó himnuszban, akkor az igeformának ez a jelentése: láthatóvá válik, megjelenik.³⁸

Az $\acute{\omega}\phi\theta\eta$ az Újszövetség más helyein vagy teofániát, illetve angyaljelenést jelöl (az ószövetségi szóhasználatnak megfelelően),³⁹ vagy pedig a feltámadt Krisztus megjelenéseire vonatkozik. Minden esetben, amikor Krisztus az ige alanya, a feltámadás utáni jelenésekről van szó (beleértve a Pálnak történő megjelenést is).⁴⁰ Felmerült a lehetőség, hogy a jelen esetben is ilyen megjelenésre gondoljunk. A görög $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ főnév alapjelentése ugyanis: küldött. Mivel Krisztus apostolok előtti megjelenéseinek egyik célja

³⁴ Ebből kifolyólag helytállónak tartjuk F. W. Horn megállapítását: „Dann aber muß bei $\acute{\epsilon}\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$ ein instrumentalis Verständnis zumindest mitgehört werden.” HORN, F. W., *Angeld*, 105. Hasonló szemléletet tükröz JOHNSON, L. T., *Timothy*, 233: „pneuma as the power of Christ’s resurrection.” Eredeti, de megalapozatlan R. H. Gundry nézete, aki a $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ főnevet Krisztus emberi lelkére vonatkoztatja, és a szóban forgó kijelentést így értelmezi: Krisztus igazolása akkor történt, amikor *lélek-formában* leszállt az alvilágba. Vö. GUNDRY, R. H., *Form*, 213.

³⁵ Vö. HORN, F. W., *Angeld*, 104.

³⁶ Vö. BROX, N., *Pastoralbriefe*, 160; OBERLINNER, L., *Erster Timotheusbrief*, 166. Még sajátosabb K. Wengst nézete: ő a misztériumkultuszok nyelvezetével vél itt rokonságot felfedezni, s a kijelentést lényegváltozás, megistenülés értelmében fogja fel. Vö. WENGST, K., *Christologische Formeln*, 158.

³⁷ Ezt a tényt joggal hangsúlyozza ROLOFF, J., *Timotheus*, 205.

³⁸ Vö. BLASS, F.–DEBRUNNER, A.–REHKOPF, F., *Grammatik*, 260.

³⁹ Vö. Mk 9,4; Lk 1,11; 22,43; ApCsel 7,2.26.30.35; 16,9; Jel 11,19; 12,1.3.

⁴⁰ Vö. 1Kor 15,5–8; Lk 24,34; ApCsel 9,17; 13,31; 26,16.

éppen a küldetés, illetve a küldetésben való megerősítés volt, önmagában véve nem volna lehetetlen arra gondolni, hogy az ἄγγελοι szövegünkben az apostolokra vonatkozik.⁴¹ Ám figyelembe kell venni, hogy az Újszövetségben az ἄγγελος az esetek túlnyomó többségében mennyei lényeket jelöl, s így szakkifejezéssé vált. Semmi sem kényszerít annak feltételezésére, hogy a szónak itt más jelentést kellene tulajdonítani. Ráadásul a himnusz kiasztikus szerkezete alapján ebben a sorban mennyei eseménynek kell állnia. Ezért a mondatot az alábbi értelemben kell venni: a megdicsőült Krisztus mint teljhatalmú uralkodó lép a mennyei hatalmasságok elé, akik elismerik az ő uralmát, és hódolattal alávetik magukat neki.⁴²

„Hirdetve lett nemzetek között”

A κηρύσσω ige nagy jelentőségű az Újszövetségben, hiszen 61-szer fordul elő.⁴³ Igehirdetőként különböző személyek jelennek meg: Keresztelő János, Jézus, a Tizenkettő és Pál. Az igehirdetés tárgyaként főképp az „evangélium” és Isten országa szerepel, de sok esetben – szövegünkhöz hasonlóan – maga Krisztus az, akit hirdetnek.⁴⁴

Az vizsgált himnuszban említett igehirdetés szorosan összefügg az előző állítással: ami a mennyei világban elismert, azt a földön is hirdetni kell. Az igehirdetés tartalma tehát maga a feltámadt Krisztus, valamint az ő egyedülálló méltósága, hatalma és uralma. Kérdés, hogy az ἔθνη főnéven „pogányokat” vagy „nemzeteket” kell-e érteni. Az első esetben a zsidóság keretein való túllépés, a másodikban az egyetemesség (= népek sokasága) a hangsúlyos. Mivel a 2. sorpárban az ἔθνη az ἄγγελοι párhuzama, ezért inkább a második lehetőségre kell gondolnunk.⁴⁵ Így a két sorban az jut kifejezésre, hogy Krisztus nemcsak az angyalok, hanem az emberek sokszínű világában is ismertté vált.⁴⁶

A múlt idő (*aoristos*) használata semmiképpen sem azt jelenti, hogy az igehirdetés ideje már lezárult. A múlt idő csak azt teszi nyilvánvalóvá, hogy az egyházi igehirdetés révén „Isten üdvözítő cselekvése immáron véglegesen és visszavonhatatlanul nyilvánvalóvá tétetett a világban”⁴⁷

2.3. Harmadik sorpár

„Hittel fogadtatott világban”

Fentebb szoltunk már arról, hogy az ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ az Újszövetség egészét tekintve meglehetősen szokatlan megfogalmazás, a himnuszt illetően viszont teljesen következetes és logikus állítás, hiszen az igehirdetés természetszerűleg a hitre, a hit létrehozására irányul. A vizsgálandó mondat tehát az előző gondolatot vezeti tovább: az igehirdetés eredményeként Krisztust hittel fogadják, ami nyilván az ő uralmának való szabad aláren-

⁴¹ Így véli METZGER, W., *Christushymnus*, 99–101; JOHNSON, L. T., *Timothy*, 233.

⁴² Vö. ROLOFF, J., *Timotheus*, 206; OBERLINNER, L., *Erster Timotheusbrief*, 167.

⁴³ Máténál 9-szer; Márknál 14-szer; Lukácsnál 9-szer; az Apostolok Cselekedeteiben 8-szor; a páli gyűjteményben 19-szer; az 1. Péter levélben 1-szer; a Jelenések könyvében 1-szer. Érdekes, hogy a pasztorális levelekben ritkán szerepel az ige: a vizsgált himnuszon kívül csak a 2Tim 4,2-ben fordul még elő. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy az 1Tim 2,7-ben a κηρῦξ megnevezést találjuk Pálra vonatkozólag.

⁴⁴ Vö. ApCsel 8,5; 9,20; 19,13; 1Kor 1,23; 15,12; 2Kor 1,19; 11,4; Fil 1,15.

⁴⁵ Így véli R. H. Gundry (*Form*, 216) is, bár ő az ἄγγελοι alatt bukott angyalokat ért, akiket Krisztus diadalmaskodik.

⁴⁶ Az 1. Timóteus-levél egészében persze a pogánymisszió is igen hangsúlyos. A 2,7-ben Pálra vonatkozólag ezek a megnevezések olvashatók: „hírnök, apostol és a pogányok tanítója”.

⁴⁷ ROLOFF, J., *Timotheus*, 208.

delést is magába fogadja. A *κόσμος* itt az emberek világát jelöli, hiszen hitről csak velük kapcsolatban beszélhetünk. Persze nem arról van szó, hogy a himnusz keletkezése idején Krisztus örömhíre az egész világon ismert és elfogadott lett volna – ilyen illuzórikus szemléletet semmiképpen sem feltételezhetünk az első keresztények körében. A himnuszban az a hívő szemlélet mutatkozik meg, amely a jelentéktelennek látszó kezdetben is képes meglátni a teljességet. Ez azonban csakis azért volt lehetséges, mert tényleg voltak olyan személyek, akik megnyíltak a megdicsőült Úrról szóló igehirdetésnek. A keresztény közösségek látható jelei és garanciái voltak annak, hogy az igehirdetés nem maradt gyümölcstelen. A hívő közösségekben máris megvalósult az, ami az egész világra érvényes, s ezért úgy tekinthettek magukra, mint a majdan bekövetkező teljesség előjelére.⁴⁸

„Felvitett dicsőségben”

Az utolsó mondat ismét közvetlenül Krisztusra, illetve Krisztus mennyei uralmára irányítja a figyelmet. Az *ἀνελήμφθη* (felvitett; ismét *passivum theologicum*) ige az Újszövetség más helyein Krisztus mennybemenetelével kapcsolatos (vö. Mk 16,19; ApCsel 1,2.11.22), szövegünkben azonban nem csak erre vonatkozik, hanem alapvetően a *sessio ad dexteram patris* valóságát juttatja kifejezésre. A feltámadt és felmagasztalt Krisztus egyedülálló módon részese Isten mindent felülmúló dicsőségének és hatalmának. A hívő közösség Őt mint mindenek felett álló uralkodót dicsőíti, és benne mint megdicsőült Úrban ismeri fel azt, ami által saját önazonosságát meghatározhatja.

Érdeemes felfigyelni arra, hogy a himnusz utolsó sora kapcsolatba hozható az első soral. Az első mondatban az Istennél elrejtett Krisztus földön való kinyilvánításáról van szó, az utolsó mondatban pedig a megtestesült Krisztus dicsőségben való felviteléről. Rejtetten az a gondolat jut itt kifejezésre, hogy Krisztus visszatért oda, ahonnan jött.⁴⁹

3. VALLÁSTÖRTÉNETI HÁTTÉR

J. Jeremias szerint a himnusz szerkezetileg az ókori Keleten ismert trónra lépési szertartásrend elemeit követi.⁵⁰ Ez a szertartás három összetevőből állt: 1) felmagasztalás, amely által az új király isteni sajátosságokat kap; 2) prezentáció, illetve proklamáció, amely során a felmagasztalt uralkodó bemutatást nyer az isteni udvartartás tagjai előtt, akik őt hódolattal fogadják; 3) intronizáció, amely lényegében hatalomátadást jelent. Az elemzett himnuszt illetően a három elem a három sorpárban jelenik meg: felmagasztalás: 1–2. sor; prezentáció: 3–4. sor; intronizáció: 5–6. sor.

A javaslatot a kutatók általában megfontolásra méltónak tartották és tartják, bár sokszor fenntartást is megfogalmaztak azzal kapcsolatban, hogy az említett szertartásrend tényleg oly meghatározó lett volna a himnusz felépítésére.⁵¹ Mi is hasonlóképpen vélekedünk. Annak lehetőségét, hogy a szertartásforma a himnusz létrejöttében némi hatást gyakorolhatott, nem zárhatjuk ki. Ám a himnusznak sem a szerkezetét, sem a tartalmát nem vezethetjük le pusztán ebből a trónra lépési hagyományból. A himnuszban ugyanis

⁴⁸ Uo. 209.

⁴⁹ Ez a gondolat az Újszövetség más helyein nyíltan megfogalmazódik. Vö. Jn 3,13; 6,62; 13,3; Ef 4,9–10.

⁵⁰ Vö. JEREMIAS, J., *Timotheus*, 24k.

⁵¹ A nézetet teljes mértékben magáévá teszi DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus*, 133–135; WENGST, K., *Christologische Formeln*, 159. Visszafogottabban nyilatkozik STENGER, W., *Christushymnus*, 44k; GUNDRY, R. H., *Form*, 207k; ROLOFF, J., *Timotheus*, 207; OBERLINNER, L., *Erster Timotheusbrief*, 169.

a földi és mennyei események párhuzama a mérvadó, amely ebben a formában az említett szertartásban nem mutatható ki. Sőt a himnusz első sora feltételezi a preegzisztenciát. Így a felmagasztalással az jut az isteni szférába, aki korábban onnan jött az emberek világába. Emellett a himnuszban a felmagasztalás és trónra lépés közötti különbség sem mutatkozik meg igazán, hiszen az utolsó kijelentésben – „felvitetett dicsőségben” – mindkét mozzanat bent foglaltatik.

Nyugodtan kimondhatjuk tehát: az 1Tim 3,16b himnuszának létrejöttében nem külső vallástörténeti hatások voltak a meghatározó tényezők, hanem a Jézus Krisztussal kapcsolatos tapasztalat, valamint a Jézus Krisztusba vetett hit, amely mind az ő földi, mind a megdicsőült létére vonatkozott. Ezzel kapcsolatban említést tehetünk arról, hogy az első keresztények Jézus Krisztus földi, illetve mennyei állapotának bemutatására egyéb formulákban is a „test” (σάρξ) – „lélek” (πνεῦμα) párhuzamot használják. Az 1Pét 3,18-ban ez a párhuzam a halál – feltámadás kettősségének viszonylatában szerepel: „*aki megöletett testben (σαρκί), de életre kelletett léleken (πνεύματι)*”. A Róm 1,3–4 hitvallásában viszont – miként az elemzett himnuszban – a földi és a megdicsőült létforma áll egymással ellentétes párhuzamban: „*test szerint (κατὰ σάρκα) Dávid nemzetségéből született, a szentség Lelke (κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης) szerint a halálból való feltámadása következtében Isten hatalmas fiává tétetett.*”

4. A HIMNUSZ HELYE ÉS SZEREPE AZ 1. TIMÓTEUS-LEVÉLBN

A himnusz a 3,14–16 szakaszhoz tartozik. Ez a szakasz annak a nagyobb egységnek a befejezése, amely a 2,1-ben veszi kezdetét, s amely különböző egyházfegyelmi rendelkezéseket (pl. az istentisztelet rendje, egyházi tisztségviselők) tartalmaz. A 3,14–16 két szempontból is a befejezés szerepét tölti be. Egyfelől, mintegy konklúzióként, ki van mondva: Timóteusnak – s nyilván minden egyházi vezetőnek – a korábban leírtak szerint kell eljárni Pál távollétében (ami nyilván az apostolok utáni korra is vonatkozik). Másfelől az előbbi rendelkezések teológiai megalapozása is megtörténik, amikor a levélíró az egyházra és Krisztusra vonatkozólag fontos kijelentéseket tesz. Mivel a levél egészében az egyházfegyelem témája dominál, ezért a 3,14–16-ban levő teológiai megalapozás a levél egészére vonatkozólag meghatározó jelentőségű. Joggal írja J. Jeremias, hogy a szakasz az 1. Timóteus-levél csúcspontját képezi.⁵²

Az egyházzal kapcsolatban – az ἐκκλησία főnév mellett, amely az egyház szokásos megnevezése – két képletes megjelölést találunk: „*Isten háza*”, illetve „*az igazság oszlopa és alapja*”. Az „Isten háza” kifejezés ugyanazt jelenti, mint a korábbi levelekben szereplő „Isten temploma” (1Kor 3,16; 2Kor 6,16; Ef 2,21). Ám míg ez utóbbi kifejezésben a hangsúly Isten jelenlétén van – hiszen a templom Isten lakóhelye –, addig az „Isten háza” megnevezésben a belső rendezettség kap nagyobb nyomatékot. A „ház” metafora ugyanis egy jól strukturált intézményt jelöl, amely meghatározott rend szerint működik.⁵³

Az egyház másik megnevezése: „*az igazság oszlopa és alapja.*” Ez a megjelölés részben azt tudatosítja, hogy az egyház az igazság birtokosa, részben pedig az egyház szilárd-

⁵² JEREMIAS, J., *Timotheus*, 23. Hasonlóképpen vélekedik STENGER, W., *Christushymnus*, 33; ROLOFF, J., *Timotheus*, 190; OBERLINNER, L. *Erster Timotheusbrief*, 151. Sőt az imént megnevezett szerzők a szakaszt a pasztorális levelek teológiai középpontjának tartják.

⁵³ VÖ. REDALIÉ, Y., „*Come bisogna comportarsi nella casa di Dio*” (1Tim 3,15), in *Bib* 89 (2008), 438–450, 447.

ságára és megingathatatlanságára utal.⁵⁴ Az „igazság” (ἀληθεία) főnéven az igaz hit értendő (vö. 1Tim 2,7). Tartalmilag ugyanazt jelöli, mint a pasztorális levelekben sajátos szófordulatként megjelenő „egészséges tanítás” (ὕγιαίνουσα διδασκαλία 1Tim 1,10; 2Tim 4,3), illetve „letétemény” (παραθήκη 1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14).

A 16a vers átvezető szerepet tölt be az egyházzal kapcsolatos rövid megfontolás és a hagyományból átvett Krisztus-himnusz között: „*És elismerten nagy a jámborság titka.*” A jámborságként fordított εὐσεβεία főnév lényegében az élet minden területére kiterjedő elkötelezett keresztény életet jelöli, és nyilvánvalóvá teszi: a korábban hangsúlyozott igaz hitnek igaz életvitelben kell megmutatkoznia.⁵⁵ A „jámborság titka” (τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον) kifejezés pedig arra a titokra vonatkozik, amely ezt az életvitelt lehetővé teszi, s amelynek tartalmi kifejtését az elemzett himnuszban találjuk.

Mindent egybevetve elmondhatjuk, hogy a Krisztus-himnusz hozzászólása az egyháztani megjegyzésekhez több szempontból is jelentős. Világossá válik, hogy az egyház Krisztus üdvözítő művének a gyümölcse. Ezért az egyház valósága szorosban, elválaszthatatlanul kapcsolódik Krisztushoz. Nincs egyház Krisztus nélkül. Ugyanakkor az is kimondható, hogy Krisztus ismerete sincs egyház nélkül. Éppen az egyházban válik láthatóvá, hogy az apostoli igehirdetés révén Krisztust és az ő egyetemes uralmát tényleg hittel fogadták. Az egyháznak ugyanakkor ezt az igehirdetést tovább kell folytatnia, hogy Krisztus elfogadása valóban „világméretűvé” váljék.

⁵⁴ Mivel képekről van szó, nem érdemes olyan ellenvetést tenni, miszerint az egyház nem lehet egyszerre oszlop és alap. Képi szinten mindkét kifejezés a szilárdságot jelöli.

⁵⁵ Az εὐσεβεία főnév használatához a hellenista világban és a pasztorális levelekben vö. FOERSTER, W., art. εὐσεβής, in ThWNT VII (1964), 175–184; FIEDLER, F., P., art. εὐσεβεία κτλ., in EWNT II (1981), 212–214; HERZER, J., „Das Geheimnis der Frömmigkeit” (1Tim 3,16). Sprache und Stil der Pastoralbriefe im Kontext hellenistisch-römischer Popularphilosophie – eine Problemanzeige, in TheolQart 187 (2007), 309–329.

Teológiai irányzatok az Egyházban

A TEOLÓGIA MŰVELÉSE

A mai posztmodern világban nagymértékben növekedett a teológiával foglalkozók száma és a hitről szóló tudás elsajátításának különféle formái. Bár a módszerek változhatnak a teológus szellemi és lelki tevékenységével az egyházat szolgálja. Szükséges a teológia önállósága, ahhoz hogy feladatát teljesítse, mégis veszít hitelességéből, ha elhagyja az egyház hitére való utalásokat.¹

A II. Vatikáni Zsinat előtt egy egységes teológia – főképp az újszolasztikus gondolkodás, melyet a katolikus hithez legközelebbinek tartottak – határozta meg a hit kifejtését. Az elmúlt évtizedekben azonban az új típusú teológiák – melyek a Szentírásra, az egyházatyákra vagy a kortárs tapasztalatokra támaszkodtak – másképp viszonyultak az arisztotelési filozófiából származó fogalmakhoz, melyek a korábbi évszázadokban megkérdőjelezhetetlenek voltak. A XX. század eleji liturgikus és a biblikus megújulás már lehetővé tette a hittudomány megújulásának a kezdetét. Ezt az irányt képviselte a *nouvelle théologie*.²

A II. Vatikáni Zsinaton az *Optatum totius* kezdetű határozat (1965) szól a teológia megújításáról. A papnevelés számára készült dokumentum ötven évvel ezelőtti elfogadása új alapokra helyezte a hittudomány és az Istenről szóló ismeretek megszerzésének rendszerét. A papság képzése döntő fontosságú, mert ez hozzájárul az egész egyház óhajtott megújulásához (*totius ecclesiae renovationem*) – jelentette ki a zsinat.³ A zsinati nyitásban feltárta, hogy a teológia nemcsak a „papok tudománya”, hanem a világiaknak is növekedni lehet és kell a hívő megértésben. A zsinatot követő évtizedek is megmutatták a teológia gazdagságát, a sokszor egy korábbi zárt rendszerbe szorított gondolkodás meghaladását. Kétezre év teológiai hagyománya azonban továbbél, és tovább is kell élnie a teológia oktatásában, mint egy olyan szilárd alapnak, amelyre építeni lehet. A már kipróbált utak mellett ugyanakkor újakat is kell találni, melyek „az idők megváltozott igényeit tükrözik”.⁴

Maga az Úr Jézus szólít fel bennünket arra, hogy „kutassátok az Írásokat” (Jn 5,39), mert azok az Isten akaratát és az örök életet tárják fel számunkra. Alapvető tapasztalat,

¹ DULLES, A., *Craft of Theology. From Symbol to System*, Crossroad, New York 2001, Introduction X–XI. Erről lásd még: RATZINGER, J., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Johannes, Einsiedeln 1993, 63–85 (Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie).

² Az „új teológia” kezdeményezéséről lásd: CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Cerf, Paris 1985.

³ *Optatum totius*, Előszó, in *A II. Vatikáni zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2000, 349.

⁴ Uo.

hogy amikor valaki hívő lélekkel olvassa a Szentírást, akkor a Szentlélek segítségével olyan valóságok megértésére is eljuthat, melyek az egyház életét növelhetik. *A katolikus egyház katekizmusa* (1992) szerint az egyház életének növekedése úgy megy végbe, hogy a hívők elmélkednek, és tanulmányozzák az Isten Szavát, valamint „szívükben el-elgondolkodnak róla”.⁵

A kinyilatkoztatott igazságok megértésében különösen a teológiai kutatás segít. Ezt pedig alapvetően a gondolkodás segítségével lehet művelni. Ezáltal juthat a hívő a lelki dolgok és az igazságok bensőséges és élményszerű megértésére.⁶ Ugyancsak a II. Vatikáni Zsinat mondja ki, hogy az egyháznak a Szentlélektől indítva arra kell törekednie, hogy „napról napra közelebb jusson a Szentírás mélyebb megértéséhez”.⁷ Ez a munka a mindenkori kereszténynek és a teológia művelőjének is a feladata.⁸

A TEOLÓGIA FELADATAI

Korunkban a tudományos gondolkodás sokféle megnyilvánulásával találkozunk. Egy folyamatosan változó világban kell megőrizni a hit egységét, a kinyilatkoztatott hit igazságát, és elkerülni az egyoldalú és szélsőséges gondolkodást. A pluralizmus a teológiát is elérte, mely nem egy esetben bezárkózássá vagy önkényes gondolkodási rendszerre alakult. A helytelen törekvések mellett természetesen létezik egy mértéktartó pluralizmus a teológián belül, mely elkerüli a pluralizmus tévútjait, és a korszellemnek való szüntelen megfelelés kényszerét is.⁹

A mai teológiai oktatásnak számot kell vetnie a posztmodern valósággal, mely egyszerre hat a társadalomra és az egyházra is. A teológia műveléséhez szükség van egy biztos történelmi alapra, mely ugyanakkor nyitott a kultúrák és a vallások sokféleségére. Előfordulhat, hogy a hittudományt kezdő hallgató már nem áll szoros kapcsolatban az emberi tudás klasszikus módszereivel, ellenben kiválóan mozog az internet által nyújtott tágas világban, mely szinte határtalan módon biztosít enciklopédikus ismereteket a kérdező és kereső embernek.¹⁰

Az egységesülő emberiség korában rendkívül fontos a párbeszéd a hit, az ész és a tudományok között. Ennek célja, hogy új módon fejtse ki a keresztény hit alapjait. A teológia törekvése ebben az esetben az, hogy lehetővé tegye a kinyilatkoztatás, és azon

⁵ *A katolikus egyház katekizmusa*, 94. *Dei Verbum*, 8.

⁶ DV 8.

⁷ DV 23. Uo.: „A hittudomány művelőinek a tanítóhivatal felügyelete alatt azon kell fáradozni, hogy megfelelő segédesszövegekkel tanulmányozzák és mutassák be a szent iratokat.” A zsinat kimondja, hogy „Isten írott Igéje a szentagyománnyal együtt örök alapja a rá épülő teológiának”. Vö. DV 24. Uo.: „A Szentírás tanulmányozása legyen a hittudomány lelke.” *Sacrae Paginae studium sit veluti anima sacrae theologiae*. Lásd még: OT 16.

⁸ Erről lásd: HENRICI, P., *Il destino del concilio Vaticano II nella storia dei decenni che lo seguirono*, in *Teologia. Rivista della facoltà teologica dell'Italia settentrionale* (Marzo 2015), 3–14. A szerző a zsinati teológia állapotát és a zsinatot követő kihívásokat tárja fel. Henrici szerint, bár hivatalosan pasztorális zsinatként határozták meg a II. Vatikáni Zsinatot, az legfőképp krisztológiai zsinat volt.

⁹ BERGOGLIO, J. M., *Il pluralismo teologico*, in *La Civiltà Cattolica* (21 febbraio 2015), 315.

¹⁰ THEOBALD, Chr., *La lezione di teologia. Sfide dell'insegnamento nella postmodernità*, EDB, Bologna 2014, 7. Lásd még: RIGGS, J. W., *Postmodern Christianity. Doing Theology in the Contemporary World*, TPI, Harrisburg 2003. Az egyesült államokbeli Riggs (Eden Theological Seminary, St. Louis, Missouri), a teológiatörténet és az egyháztörténelem professzora szerint komolyan kell venni a kereszténység előtt álló posztmodern kihívásokat. Bernard Sesboué jezsuita teológus a teológia XX. századi fejlődését és a hit jövőjét elemzi a legégetőbb kérdések felvetésével. Vö. SESBOUÉ, B., *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi*, DDB, Paris 2007 (VII. Église et modernité), 231–289.

belül is az evangélium örömének eljutását a kulturális szövegkörnyezetek és a címzettek sokféleségéhez.¹¹

A II. Vatikáni Zsinat a nevelésről írt határozatában (1965) konkrét feladatokkal bízta meg a hittudományt művelő intézményeket: „A teológiai karok munkásságától sokat vár az egyház. Rájuk bízta azt a súlyos feladatot, hogy növendékeiket nem csupán a papi szolgálatra, hanem főleg a teológiai főiskolákon való tanításra, a tudományos munkára és a szellemi apostolkodás még nehezebb feladatára is előkészítsék. E karok kötelessége a teológiai tudományok elmélyült művelése is, hogy annak eredményeként az értelem egyre tökéletesebben megragadja a kinyilatkoztatást, jobban föltáruljon az ősoktól hagyományozott keresztény bölcsesség kincstára, haladjon a párbeszéd a különvált testvérekkel és a nem keresztényekkel, továbbá választ adjanak a tudományok haladása által fölvetett kérdésekre. A teológiai karok ezért alkalmas módon vizsgálják fölül szabályzatukat, műveljék behatóan a szent tudományokat azok segédtudományaival együtt, és fölhasználva az új módszereket és eszközöket is, vezessék be hallgatóikat az elmélyült kutatásba.”¹²

Ferenc pápa *Evangelii gaudium – A hit öröme* (2013) kezdetű apostoli buzdításában kijelenti, hogy „az egyház becsüli és bátorítja a teológusok karizmáját és erőfeszítéseit a teológiai kutatásban, amely elősegíti a párbeszédet a kultúra és a tudomány világával”.¹³ Ezen túlmenően a szentatya egy határozott kérést, és tulajdonképpen egy feladatot is megfogalmaz, hogy a teológia emelkedjék ki a pusztán akadémikus környezetből: „Felkérem a teológusokat, hogy szolgálatukat az egyház üdvözítő küldetésének részeként végezzék. Ehhez azonban az kell, hogy szívügyük legyen az egyház és a teológia evangélizáló rendeltetése, és ne elégedjenek meg az íróasztal-teológiával.”¹⁴

A TEOLÓGIA ÉS A JELEN VILÁG HELYZETE

A teológia fejlődésénél nem kerülhetjük meg az ember és a társadalom jelenlegi állapotának felmérését, mert a kereszténység által formált egységes kultúra főként Európában eltűnő félben van, vagy ahogy Szent II. János Pál fogalmazott: „Az európai kultúra a »csöndes aposztázia« benyomását kelti, mellyel az önelégült ember úgy él, mintha Isten nem létezne.”¹⁵ A modern szellem világát jól ismerő pápa szerint az új kulturális környezetet a tömegtájékoztató tartalmak befolyásolják, melyek gyakran ellentétesek az evangéliummal és az emberi személy méltóságával is.¹⁶

A globalizáció korszakában a klasszikus humanizmus kultúrájának helyét átvette a mindennapi élet realizmusának kihívása. Ebben az összetett helyzetben a teológia kezdő művelői a posztmodern világ nyílt felfogásával szemben először is beleütköznek a teológia tudományos összetettségébe exegetikai, történeti, elméleti és gyakorlati sokféleségébe, sajátos formái megnyilvánulásokba és önálló módszertani követelményeibe. Ezen a ponton kell megérteni a teológia belső egységének fontosságát. A hittudomány helyes műveléséhez ezért szükséges a teológia és a lelki tapasztalatok kapcsolatának erősítése, ahogy ezt a XX. század nagy teológusai is tették, meghaladva az évszázados szakadást tu-

¹¹ Ma újra szükséges Isten bemutatkozása és az Isten–ember közötti párbeszéd ősmintájának a feltárása. Vö. LE-PESQUEUX, G., *Quelle identité Dieu en Ex 3, 1–6*, in *Transversalité* (Avril–Juin 2015), 85–93.

¹² *Gravissimum educationis momentum*, 11.

¹³ FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 133, SZIT, Budapest 2014, 80–81.

¹⁴ Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 133.

¹⁵ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 9.

¹⁶ Vö. uo.

dományos teológia és lelki teológia között. Voltaképp a „tapasztalat” fogalmának posztmodern állítása az „elbeszélés” (*narratíva*) és a „tanú” hangsúlyozása ebbe az irányba mutat. Ennek eléréséhez a hit tapasztalatának gyakorlata és megértése segíthet.¹⁷

A teológia művelésében: egy másik akadályként léphet fel a XVII. század óta a teológiára jellemző kritikus „*habitus*”, mely a hit és a kritika érvrendszerét igyekezett összekapcsolni, többé-kevésbé engedve a világban élő vallási jelenségek radikális pluralizmusának, megőrizve ugyanakkor a saját hitét. A teológia mégsem engedhet annak a kísértésnek, hogy a hitet pusztán antropológiává szűkítse, bár saját kritikus magatartását is gyakorolnia kell, használva érvrendszerét a tanúságtétel szándékával.

Az intellektus gyanújával szemben tehát érvényre kell juttatni a lelki teológia szempontjait is, bemutatva Isten evangéliumi képét, aki senkire nem erőlteti rá önmagát, hanem mintegy „kihozza” a hívőből a hit engedelmességének készségét.¹⁸ Ferenc pápa Hans Urs von Balthasar teológiai művéből táplálkozva megjegyzi, hogy nem szabad megragadni a határok kérdésénél (mint például „meddig” lehetséges a pluralizmus; sem pedig a teljesen formális akadémiai vitáknál), hanem egy helyes hermeneutika kidolgozásával kell eljutni a teológiai valóságokhoz.¹⁹

Az emberiség és a világ összefüggésének megértéséhez alapvetően számolni kell a hit felé tartó hosszú (pedagógiai) folyamattal, és azzal, hogy a hitben hozzánk szóló Istent kell „hagyni cselekedni”. Ez az Isten Jézus Krisztusban mutatkozik meg és szeretetként akarja magát közölni. Mindamellettt Krisztus „Énjében” gyökerezik Istennek az emberrel szembeni távolságának és közelségének a mértéke, mégpedig annak a felfoghatatlan közelsége, aki minden valósággal szemben felfoghatatlanul transzcendens marad. A teológia bármely formáját követő és kutató számára ezért fontos annak tudatosítása, hogy egy olyan titokkal áll szemben, mely fölött nem rendelkezhet. Isten Jézus Krisztusban való közelsége és bizonyos szempontból távolsága Balthasar számára ugyanakkor az egyházi pluralizmus lehetőségét nyújtja.²⁰

A TEOLÓGIA EGYHÁZIASSÁGA

A ma teológusának egy fontos és alapvető tényezővel is szembe kell néznie, mely az egyházhoz való tartozásáról és intézményi összefüggéseiről szól. A teológia és az egyházi tanítóhivatal konfliktusos kapcsolata a „kritikus” tudományok megjelenésétől egészen a zsinat utáni évek intézményellenes megfontolásáig húzódik.²¹ Szent II. János Pál 2003-ban kifejtette, hogy „a teológiai reflexió – mint saját szabályokkal és módszerekkel bíró tudomány – az egyház hitéből él, és az egyház küldetésének a szolgálatára van rendelve. A hitből születik, és arra hivatott, hogy értelmezze azt”.²²

A II. Vatikáni Zsinat már öt évtizede kijelentette, hogy a kinyilatkoztatás értelmezése „végső fokon az egyház ítéletének van alávetve, mert az egyház Isten Igéjének meg-

¹⁷ THEOBALD, CHR., *La lezione di teologia. Sfide dell'insegnamento nella postmodernità*, 11–13.

¹⁸ Uo. 13–15. Vö. DV 5.

¹⁹ BERGOGLIO, J. M., *Il pluralismo teologico*, in *La Civiltà Cattolica* (21 febbraio 2015), 315.

²⁰ Vö. BALTHASAR, H. U. von, *La verità è sinfonica: Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaka Book, Milano 1991, 25. A megtestesült Ige, Jézus Krisztus személyében az istenközelség in *similitudine maior dissimilitudo* tapasztalható meg. Vö. BERGOGLIO, J. M., *Il pluralismo teologico*, 316.

²¹ A teológia és a teológusok küldetéséről az egyházban lásd: HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum veritatis de ecclesiali theologi vocatione* (24 maii 1990), AAS 82 (1990), 1550–1570. Vö. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_lt.html.

²² II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 51.

örzésével és magyarázásával isteni parancsot teljesít és isteni szolgálatot lát el.²³ A teológiai tanulmányokat kezdőknek és folytatóknak ezért a hit és a teológia evangéliumra épített egyháziasságát kell elfogadniuk, mivel senki sem beszélhet a maga nevében, mivel éppen az egyházhoz való tartozás követelménye, hogy – Krisztus nyomában, akivel a keresztyének útjuk során találkozunk – jelenvalóvá tegyék ma az evangéliumot. A hitnek ez az apostolisága magán viseli a teológia egyházi és „dogmatikai” vagy normatív szabályozását. Nem könnyű, de nem is lehetetlen ennek a magatartása egy olyan posztmodern környezetben, ahol a történelmi emlékezetvesztés következtében a keresztyén hit kifejezései érdeklődést eredményezhetnek.²⁴

FERENC PÁPA ÉS A TEOLÓGIA

Gyakran hallani, hogy Ferenc pápa üzenete alapvetően pasztorális, és teológiailag nem tudományos. Mégis elmondható, hogy kijelentéseinek és írásainak súlya van. A *La Civiltà Cattolica* és a Pápai Gergely Egyetem 2014. március 27–28. között kerekasztal-konferenciát szervezett a következő címmel: *Ferenc pápa intellektuális gyökerei – A pontifikátus első éve*. Ezen a megbeszélésen részt vett Juan Carlos Scannone (1931–) argentin jezsuita, aki korábban Jorge Mario Bergoglio, Ferenc pápa tanára is volt. Scannone egy tanulmányban mutatta be a szentatya teológiai hátterét, említve „a népek teológiáját”, mely közel áll a felszabadítási teológiához.²⁵

Az 1960-as évektől megjelenő „népteológiának” két jellegzetessége van: a szegények melletti kiállás (*preferential option for the poor*), valamint a „láss, ítélj, cselekedj” felhívás, mely a belga Joseph Leo Cardijn bíborosnak (1882–1967), a Keresztyén Munkásifjú Mozgalom (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne*) alapítójának a módszerére épül.²⁶ Ferenc pápa azonban nem egyszerűen a felszabadítási teológiát követi, ő a kultúrára és a népi vallásosság értékes szempontjaira is hangsúlyt helyez, melyek nem találhatók meg a felszabadítási teológia irányzataiban.²⁷ A pápát a szegények melletti elkötelezettsége ellenben mégis közel viszi a felszabadítási teológiához.²⁸

²³ DV 12.

²⁴ THEOBALD, Chr., *La lezione di teologia. Sfide dell'insegnamento nella postmodernità*, 15–16.

²⁵ SCANNONE, J. C., *Papa Francesco é la teologia del popolo*, in *La Civiltà Cattolica* 165 (2014/I), 571–590. Lásd még: GALLI, C. M., *Il ritorno del popolo di Dio. Ecclesiologia argentina e riforma della Chiesa*, in *Il Regno* (15 maggio 2015), 294–300.

²⁶ XXIII. János pápa elfogadta ezt a pasztorális módszert, és a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* pasztorális konstitúciója is átvette. Vö. XXIII. JÁNOS pápa, *Mater et magistra*, 236, in *Az egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 1993, 153: „Egy társadalmi tanítás elveit rendszerint három fokozatban valósítják meg: az első a valóságnak megfelelő helyzetfelmérés; a második a pontos ítéletalkotás, a tényleges helyzet összevetése az elvekkel; végül a harmadik annak megállapítása, mit lehet és mit kell tenni... E folyamat három lépésőjét sokan ezzel a három szóval illetik: »felmérés«, »ítéletalkotás«, »cselekvés«.” *Gaudium et spes*, 4, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2000, 651: „Az egyháznak mindig kötelessége vizsgálni és az evangélium fényénél értelmezni az idők jeleit azért, hogy minden nemzedéknek megfelelő módon tudjunk választ adni az emberek örök kérdéseire a jelen és az eljövendő élet értelméről, és e kettő összefüggéseiről.”

²⁷ Az uruguayi jezsuita teológus, Juan Luis Segundo (1925–1996) élesen bírálta az argentin teológiát, ám a perui teológus, Gustavo Gutiérrez (1928–) megengedőbb a nép teológiájával kapcsolatban, de különbséget tesz az argentin teológusok „szociokulturális közvetítése” és mások „szociogazdasági közvetítése” között. Segundo az argentin népteológusokat helytelen és megtévesztő szóhasználatuk miatt ítéli el. Vö. WHELAN, G., *Theological method in Evangelium gaudium*, in *Gregorianum* 96,1 (2015), 52.

²⁸ ZECHMEISTER, M., *Jorge Mario Bergoglio – Der Papst der Befreiungstheologie*, in *Arme Kirche – Kirche für die Armen: ein Widerspruch?* (szerk. Alt, J.–Väthróder, K.), Echter-Verlag, Würzburg 2014, 26–35. A felszabadítási teol-

TEOLÓGIAI IRÁNYZATOK

A Hittani Kongregációhoz tartozó Nemzetközi Teológiai Bizottság 2011-ben *A teológia ma: távlatok, alapelv és kritériumok* címmel adta ki összegző elemzését a II. Vatikáni Zsinat óta megjelent új teológiai hangsúlyokról, melyekkel szemben a tanítóhivatalnak gyakran kétségei vannak – részben tartózkodó, részben kritikus – és nem tekinti ezeket a teológia reprezentánsainak. A mindenkori megkülönböztetésnek pontos különbséget kell tennie az evangéliummal összeférő és a vele szemben álló elemek között.²⁹

A felszabadítási teológia nagy általánosságban a kontextuális teológia keretében helyezhető el, melynek célja, hogy egy adott összefüggésben művelje a teológiát. Ez először afrikai területen öltött formát az egyházi, liturgikus és kateketikus gyakorlatban, melyet az egyes kultúrák alapján határoztak meg. A teológiának egy adott környezetben való másik formája az *inkulturáció*, mely szándékaiban a helyi kultúrát és a helyi vallásokat is figyelembe veszi a keresztény kinyilatkoztatás gazdagításához, és a keresztény igazságok új megfogalmazásainak bővítéséhez. Ez a törekvés nagyon gyorsan meghaladta a missziós teológia és a kultúrákkal való párbeszéd kereteit, és mind Amerikában, mind Ázsiában, széles körben elterjedt. A felszabadítási teológia és a feminista teológia a legismertebb a kontextuális teológiák közül.³⁰

A felszabadítási teológia három alapvető közvetítői tevékenysége: a társadalmi elemző, a hermeneutikai és a gyakorlati irány. Az első a világ felé fordul, és az elnyomott társadalmi réteggel foglalkozik, a második Istennek a szegényekkel kapcsolatos tervét kutatja, míg a gyakorlati közvetítés az Isten tervével megegyező utat keresi az elnyomástól való megszabadulásra.³¹ A felszabadítási teológia fejlődésében gyakran közel került a marxizmus nézeteihez, melyet a dél-amerikai püspöki konferenciák a pueblai tanácskozásukon (1979) elítéltek.³² A felszabadítási teológusok kedvezően fogadták a püspökök záró dokumentumát. A Hittani Kongregáció azonban két alkalommal is komoly figyelmeztetésben részesítette, és pontosításra kérte a felszabadítási teológiát művelőket.³³

II. János Pál pápa szociális körlevelében röviden összefoglalja ezt a fejlődést: „Az elnyomottak melletti kiállás őszinte vágya és nehogy a történelem sodrán kívül rekedjenek, korunkban sok hívőt arra ösztönzött, hogy a marxizmus és a kereszténység közötti lehetetlen kompromisszum különböző módzatait keresse. Napjaink fejlődése azonban, miközben túlhalad mindazon, ami esendő volt ezekben a kísérletekben, arra ösztönöz,

gusok megítéléséről lásd a brazil Leonardo Boff (1938–) értékelését: *Franziskus aus Rom und Franz von Assisi. Ein neuer Frühling für die Kirche*, Butzon&Bercker, Kevelaer 2014. A szegények melletti döntésnek nem volt előzménye a II. Vatikáni Zsinaton. Vö. SOBRINO, J., „La Chiesa dei poveri” non ha avuto sviluppo al Vaticano II, in *Concilium* (3/2012), 94–167.

²⁹ Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelv és kritériumok* 85 (2011), SZIT, Budapest 2013, 41.

³⁰ TORRELL, J.-P., *La théologie catholique*, Cerf, Paris 2008, 104.

³¹ Vö. *Revue des Sciences Religieuses* 74 (1986), 5–219: *Théologie de la libération*.

³² Vö. III^a CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINO AMERICANO, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Documento de Puebla)*, Conferencia Episcopal Paraguay, 1979.

³³ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Libertatis nuntius* (nyilatkozat, 1984), in *Az egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 1993, 415–437; *Libertatis conscientia* (instrukció, 1986), in *Az egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 1993, 439–486.

hogy újra hangsúlyozzuk az ember teljes felszabadítása hiteles teológiájának pozitív értékeit.³⁴

Már a II. Vatikáni Zsinat a teológia reformjaként az ekkleziológia új megfogalmazásában az egyházat „Isten népe”-ként határozta meg, mely a világi hívők szerepét is hangsúlyozta.³⁵

A feminista teológiánál nem csak arról van szó, hogy egyszerűen nők vagy női módon művelik a teológiát. Az alapminősítés nem egyszerűen a nemek kérdése, mivel minden megkeresztelt, legyen az férfi vagy nő, s aki a hitéről gondolkodik, a teológus cselekedetei végzi. Az egyházdoktorok között ott találjuk Avilai Szent Terézt (1970-től) és Lisieux-i Szent Terézt (1997-től) is. Az *Egyházi törvénykönyv* kimondja: ahhoz, „hogy a világiak a keresztény tanítás szerint élhessenek, s azt maguk is hirdetni és szükség esetén védelmezni is tudják, továbbá hogy kivehessék részüket az apostoli tevékenységből, kötelesek és jogosultak ennek a tanításnak a képességeikhez és helyzetükhöz mért megismerésére”.³⁶

Korunkban már semmi nem akadályozza meg a nőket, hogy teológiát tanuljanak, és semmi nem tiltja, hogy a teológushivatást elsajátítsák. Amikor feminista teológiáról beszélünk, akkor ez a teológia gyakorlásának sajátos módját jelöli, mellyel nem szükség-szerűen azonosulnak a női teológusok. Itt egy olyan kontextuális teológiai kezdeményezésről van szó, melyet a felszabadulás vágya sugall, figyelembe véve főleg a nők tapasztalatát. Gyökerei a XIX. századra és a XX. század elejére nyúlnak vissza, ám a feminista teológia csak a II. Vatikáni Zsinat után jelenik meg, és indul fejlődésnek, főként az Egyesült Államokban.

A három, kronológiailag és logikailag is a feminista teológiára jellemző szempont: a múlt kritikája, a nők elveszett történetének a felfedezése s végül a nőkkel kapcsolatos keresztény kategóriák újragondolása. Ez a széles kör az istentan, Krisztus és az egyház értelmezésére is kiterjed. A feminista teológia a biblikus és keresztény hagyomány alapvető és felszabadító témáit a nők tapasztalatához köti a jelen kor társadalmában.³⁷

Az ökumenikus teológia a II. Vatikáni Zsinat újdonsága. A korábbi időszakban előfordult, hogy katolikusok úgy gondolkodtak, mintha az egyházukon kívül más keresztény felfogás nem is létezne. Éppen az ötven évvel ezelőtt befejeződött zsinat a tanúja annak, hogy a katolikus egyház látható határain kívül is megtalálhatók a hit, a remény és a szeretet, valamint „a Szentlélek többi benső ajándéka és az egyházat felépítő alkotó-

³⁴ II. JÁNOS PÁL pápa, *Centesimus annus* 26 (körlevél, 1991), in *Az egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 1993, 554. A nők szerepéről az egyházban és a világban lásd Mario Agnes (újságíró, az *Ossevatore Romano* korábbi főszerkesztője) összeállítását: *Il ruolo della donna nella chiesa e nel mondo*, Città del Vaticano 2004, 51–61 (L'apporto del femminile nella vita della chiesa).

³⁵ Vö. GUGGENHEIM, A., „*Ils seront ses peuples...*” (AP 21,3). *Redécouvrir la théologie du peuple de Dieu*, in *Nouvelle Revue Théologique* (Avril–Juin 2015), 221–237. (III. *Peuple de Dieu et Église: vers quelle progrès théologique?*, 229–); SALIS, M. de, *La ricezione postconciliare della Lumen gentium: piste per superare l'impasse*, in *Lateranum* (2014/LXXX/3), 595–611. Miguel de Salis (1968–) a római Santa Croce Pápai Egyetem professzora még kifejti, hogy szükséges a párbeszéd az ekkleziológia és a spirituális teológia között. Az „Isten népe” témakör teljes körű bemutatását lásd: VITALI, D., *Popolo di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 2013.

³⁶ *Egyházi törvénykönyv*, 229. kán. (ford. Erdő, P.), SZIT, Budapest 1997, 231.

³⁷ CARR, A. E., *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, Cerf, Paris 1993, 19–20; vö. Anne E. Carr (1934–2008) amerikai feminista teológusnak, a Sisters of Charity of the Blessed Virgin Mary közösség tagjának szócikkét *A fundamentális teológia szótárában*: LATOURELLE, R.–FISICHELLA, R., *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, 434–438 (art. *Femminismo*).

elemek és javak”.³⁸ Ha a teológia abban áll, hogy keresi az értelmet, akkor bárhol, ahol hittel találkozunk, az mindig nyitott az igazság végső kérdéseire, már pusztán az emberi létezés alapján, s így nyitottnak kell lennie valamennyi keresztény tapasztalatra.

Az egyházak közeledése az elmúlt fél évszázadban lehetővé tette annak a ténynek az elfogadását, hogy létezik más hitvallás, más szentírási kánon, illetve más tekintélyintézmény. Az elmúlt évtizedek az ökumenikus teológia érlelődését jelentették, gyakran a nézetek ütközésében vagy azok pusztán összehasonlításában. Mind az életben, mind a valóságban a minket körülölelő titok fényénél lehet vizsgálni azt a titkot, melyet a keresztények az önmagát Jézus Krisztusban kinyilvánító Istenként fogadnak el. Így alakultak ki a párbeszéd változatos formái a római katolikus és más protestáns, illetve ortodox egyházak között, amikor nem külön-külön, hanem együtt igyekeztek a kértó imádság, az istentisztelet, a hálaadás, a bűnbánat, az elmélyülés, a másikért hozott áldozat, a lelkiismereti szabadság elfogadása és az egymás iránt érzett keresztényi szeretet során közel kerülni egymáshoz. Mindez nemhogy beszűkítette volna a teológusok gondolkodását, éppen ellenkezőleg, széles horizontot tárt fel a keresztények egységével foglalkozók számára.³⁹ Az elmúlt évtizedek jó gyümölcsöket hoztak az ökumenikus teológiai gondolkodás területén.⁴⁰

Hatalmas lendületet adott az ökumenikus teológiának II. János Pál körlevele (*Ut unum sint*, 1995), és a felvetés, mely a primátus gyakorlásának formájáról indított el közös és ökumenikus gondolkodást.⁴¹ A szentéletű pápa különösen utalt e tekintetben a teológusok és a teológiai fakultások egyházi karizmájára, valamint az ökumenikus bizottságok felelősségére és feladatára.⁴² Amint ezt az elmúlt évtizedek igazolják, a testvéri és baráti dialógus mellett nagyon fontos az igazság párbeszéde, mely elvezethet a látható egységhez. Maga II. János Pál jelöli ki enciklikájában azokat a témákat, amelyeket el kell mélyítenünk az igaz hitbeli egyetértés eléréséhez. Ezek: a Szentírás, a szenthagyomány, az eukarisztia, az ordináció, a tanítóhivatal és a tekintély, valamint Szűz Mária, Isten anyja, aki az egyház képe.⁴³ A katolikus teológia egyik sajátossága, hogy bár a hitről való gondolkodás többféle módon is megtörténhet, mégis ragaszkodik az igazság egységéhez, valamint magának a teológiának az alapvető egységéhez.⁴⁴

Ferenc pápa is hangsúlyozta az ökumenikus párbeszéd fontosságát, melynek segítségével „sokkal hihetőbb volna a keresztény üzenet, ha a keresztények legyőznék megosztottságaikat, és az egyház meg tudná valósítani a maga katolicitását”.⁴⁵ Oly sok gon-

³⁸ UR 3. Vö. MARCO, V. De, *L'ecumenismo dal Concilio Vaticano II a oggi*, Citta Nuova, Roma 2011.

³⁹ DULLES, A., *Craft of Theology. From Symbol to System*, Crossroad, New York 1995, 179–180.

⁴⁰ Pl. az *Evangélikus–római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról* című dokumentum, 1999. Az elért eredményekről lásd még: KASPER, W., *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, Continuum, London–New York 2009, 31–47 (Chapter 2: Salvation, Justification, Sanctification); SIEGWALD, G., *Vaticano II: tra cattolicesimo e cattolicità. Da una teologia della delimitazione a una teologia della recapitolazione*, in *Concilium* (3/2012), 83–94. Gérard Siegwald (1932–) strasbourgi protestáns teológus szerint a II. Vatikáni Zsinat újdonsága volt a római katolicizmus kibékítése a katolicitással (87. old.).

⁴¹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint* 95 (1995), in SZIT, Budapest 1996, 80.

⁴² UR 81.

⁴³ Vö. UR 78–79.

⁴⁴ Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelv és kritériumok* 85 (2011), SZIT, Budapest 2013, 59.

⁴⁵ FERENC pápa, *Evangélium gaudium* 244 (2013), SZIT, Budapest 2014, 138. A „katolikus”jelző teológiai összefüggéseiről lásd: VECHTEL, K., *Das Katholische als Herausforderungen zur gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche*, in *Theologie und Philosophie* (1/2015), 60–82.

dolat van, amely egyesít minket – fejtette ki a pápa –, ha valóban hiszünk a Lélek szabad és nagylelkű tevékenységében, mennyi mindent tanulhatunk egymástól.⁴⁶

Az ökoteológia a teológia és a természet/környezetvédelem (ökológia) kapcsolódása által a teremtésben az emberre bízott értékekkel összefüggő, legtöbbször égető kérdésekre ad választ a vallási gondolkodás nézőpontjából.⁴⁷ Katolikus területen ehhez a témához szorosan hozzátartozik a teremtésteológia, mely még a II. Vatikáni Zsinaton sem kapott megfelelő hangsúlyt.⁴⁸ Isten a mennynek és a földnek is a teremtője, s az embert a világba, a földre (a paradicsomba) helyezte, s rábízta, hogy „művelje és őrizze azt”.⁴⁹

Az ember viszonya a kinyilatkoztatás alapján tehát egész különleges a természethez. Nem pusztá anyag, vagy kizsákmányolható „tárgy”, hanem Isten alkotása, mely az ember szolgálatában áll, használni, de nem visszaélni kell vele. Bár a régi korok mítoszai „isteni” eredetet és adottságokat tulajdonítanak a természetnek, a kereszténység az emberért és az embernek adott valóságként fogja fel azt, a „helyén kezeli” és nem „misztifikálja”, jóllehet tiszteli. A keresztény egyházak közös fellépése már sok eredményt hozott ezen a téren. A kíméletes bánásmódot várják el a minket körülvevő világ minden összetevőjével szemben, a fenntartható fejlődés biztosítása érdekében.⁵⁰

Ferenc pápa egy önálló körlevelet is kiadott *Laudato si'* címmel a környezetvédelemről 2015. június 18-án.⁵¹ Az enciklika elnevezése Assisi Szent Ferencnek az 1226-ban írt, a teremtést dicsőítő himnuszából származik.⁵²

A csönd teológiája az Isten és az ember közötti kapcsolatot tárja fel. Kétezer év óta az evangéliumot és az egyház tanítását szóval hirdetik, de a posztmodern korban elérkezett a teológia csöndje.⁵³ A XX. század a háborúk hangzavara volt, minden tekintetben nagyon hangos időszak. A nagy teológiai összefoglalások (Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Henri de Lubac, Yves Congar) lezárulása után az elcsöndesedés szükségessége következett be. Stuart Sim, az angliai Durham Egyetem professzora a csöndet előző társadalom kulturális analízisét tartja fontosnak, mivel a csönd rendkívül hiányzik valameny-

⁴⁶ FERENC pápa, *Evangelii gaudium* 246. A teológia fejlődését II. János Pál alatt három pápai gesztus jellemezte, melyek kronológiája is beszédes: a római zsinagóga felkeresése, az assisi béke-imatálalkozó és a bocsánatkérés Jeruzsálemben a Nyugati falnál.

⁴⁷ A teremtés és a környezet ó- és újszövetségi megközelítéséről lásd: MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA körlevele a teremtett világ védelméről, *Felelősségünk a teremtett világgal* 49–85, SZIT, Budapest 2008, 40–61.

⁴⁸ Vö. JÁKI, Sz., *Világegyetem és hitvallás*, Ecclesia, Budapest 1993, 58. Jáki Szaniszló OSB (1924–2009) a teremtés, a természet és világegyetem teológiai feldolgozását hiányolta (Kihívás a teológusok számára, 58–67).

⁴⁹ Ter 2, 15.

⁵⁰ A környezetvédelem legelismertebb apostola Bartholomaiosz konstantinápolyi pátriárka. Erről lásd még: *Meghívás egy közös útra*, Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsának szociális nyilatkozata (*Sozialwort*, 2003), Luther Kiadó, Budapest 2005 (A jövő ígérését hordozó jelen: Felelősség a teremtésben, 119–126).

⁵¹ http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

⁵² Vö. BOFF, L., *Franziskus aus Rom und Franz von Assisi. Ein neuer Frühling für die Kirche*, Butzon&Bercker, Kevelaer 2014, 50–53 (*Die Ökologie bei Franz von Assisi und Franziskus aus Rom*).

⁵³ Már Antiochiai Szent Ignác (†110) Krisztust az Isten csendjéből és hallgatásából származó Igeként említi. A gnosztikusoktól kölcsönzött csend (szigé) Ignácnál azt a Szent Pál-i gondolatot világítja meg, mely szerint a megtestesülés titka rejtve marad a bölcsék és okosak, valamint a világ fejedelmei előtt. Vö. *Antiochiai Szent Ignác levele a magnésziaiakhoz VIII, 1,2*, in *Apostoli atyák* (szerk. Vanyó, László), SZIT, Budapest 1980, 173.

nyi társadalomból.⁵⁴ Az Urbinói Egyetem történészprofesszora, Stefano Pivato (1950–) a XX. századot „a zaj évszázadának” nevezi, kijelentve, hogy szinte csak csodával határos módon tudtuk túlélni.⁵⁵ A keresztény kinyilatkoztatásban az Atya szava (*verbum*) egyúttal az örök Ige születése, aki kinyilatkoztatja az Atyát (Jn 1,18).

A XX. században az Isten hallgatásáról érkező teológusok fogalmazták meg az „Isten halála”-gondolatot a nyugati és modern országokban megszűnő vallásosság következtében, és kiáltottak fel az istenhíányban, és képviselték a „teológiai csöndet”.⁵⁶ A kérdés napjainkban is fennáll: Hogyan tudunk Istenről beszélni, amikor a legbiztosabb alapok inognak meg még a teológia világában is. Egy új fundamentális teológiának kell megadni a lehetőséget, hogy az Istenről való beszédben a csöndnek is legyen helye.⁵⁷

Annak a teológiának, amely Istenről akar szólni, ott a csöndnek és a csönd teológiájának is teret kell biztosítani. Az evangélikus Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) saját drámai tapasztalatában szembesül Isten csöndjével, és megfogalmazza: „Isten színe előtt és vele együtt élünk Isten nélkül.”⁵⁸ Bonhoeffer ellentmondásos nyelvezete egy olyan olvasási kulcsot ad a kezünkbe, melyet a történelem további évtizedei már valóságként állítanak.⁵⁹

BEFEJEZÉS

A teológiák sokfélesége szükséges és jogos. Ez voltaképpen az isteni igazság gazdagságának köszönhető, s ez a sokféleség valójában az egyház katolicitását tükrözi, és azt a szándékot, hogy Krisztus evangéliumát mindenhol és minden körülmény között hirdesse az embereknek. Ugyanakkor különbség van a teológia törvényes pluralizmusa, valamint a relativizmus, a heterodoxia vagy az eretnenség között. A pluralizmus is szétesést eredményezhet, ha nincs meg a teológiák közötti párbeszéd. A „teológia” egyes számban az igazság közös keresésére vonatkozik, Krisztus testének közös szolgálatára és az egyetlen Isten közös imáadására.⁶⁰ Ennek a szempontnak valamennyi kutatási irányban jelen kell lennie, mert e nélkül már nem nevezhető teológiának.

⁵⁴ SIM, S., *Manifesto for Silence. Confronting the Politics and Culture of Noise*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007. Az elméleti kritikus tudós a szellem valóságát vizsgálja a globalizáció, a posztmodernizmus, a posztstrukturalizmus, a posztmarxizmus, a kultúraelmélet és a kritikaelmélet összefüggésében. Egy korábbi könyve: *Empires of Belief: Why We Need More Scepticism and Doubt in the Twenty-First Century*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.

⁵⁵ PIVATO, S., *Il secolo del rumore. Il paesaggio sonoro del novecento*, Il Mulino, Bologna 2011.

⁵⁶ VÖ. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya. A hitetlenség térhódítása és hanyatlása a modern világban*, SZIT, Budapest 2008.

⁵⁷ VÖ. AMBROSIO, A., *Plaidoyer pour une théologie du silence*, in *Nouvelle Revue Théologique* (Janvier–Mars 2015), 96.

⁵⁸ BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Werke 8, C. Kaiser, Berlin 1998.

⁵⁹ Bonhoeffer teológiájáról lásd AMBROSIO, A., *Plaidoyer pour une théologie du silence*, 96, 10. lábjegyzet: MUERS, R., *Keeping God's Silence: Towards a Theological Ethics of Communication*, Blackwell, Malden 2004; FEIL, E., *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Fortress, Philadelphia 1985; LANGE, F. de, *Waiting for the Word. Dietrich Bonhoeffer on Speaking about God*, Eerdmans, Grand Rapids 2000. Éppen Bonhoeffer tapasztalatával kiegészülve fogalmazódhat meg napjainkban a keresztények üldözésével megjelenő új irány a „vértanúság teológiája”. VÖ. SIEBENROCK, R. A., *Es gibt keine grössere Liebe... (Joh 15,13). Die christliche Theologie des Martyriums...*, in *Theologische-Praktische Quartalschrift* (2/2015), 144–152.

⁶⁰ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma*, 77–80. Erről még lásd: NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *L'unità della fede e il pluralismo teologico* (1972).

Megfontolások az alapvető emberi jogok megalapozásának lehetőségeiről

(A KERESZTÉNY BÖLCSELET KÍSÉRLETE AZ ALAPVETŐ JOGOK MEGALAPOZÁSÁRA)

1. BEVEZETÉS

Az emberi jogok megalapozásához mindenekelőtt az embert mint önrendelkező lényt kell tanulmányoznunk. Sokat és sokféleképp beszélünk ma az emberi önrendelkezésről, a felelős döntés fontosságáról. Mindennapi döntéseink háttérben vagy épp előterében azok alapja, világnézeti, vallási identitásunk megalkotása és a hozzá való hűség, illetve szükség esetén a vonatkozó korrekcióhoz való bátorság áll.

Mi, emberek ugyanis világnézet alkotására teremtett, szinte erre ítélt lények vagyunk, s ennek megalkotása és a hozzá való hűségünk a legföltettebb kincsünk. Méltóságunk épp ebben az önrendelkező döntésben és a hozzá való hűségünkben mutatkozik meg a legkiválóbban; ez válik életünk irányítójává, életünk értékének – önmagunk előtt is – mérőjévé.

Sok-sok tényező befolyásolja, segíti, gátolja, eltájolja világnézeti, vallási felfogásunk kialakulását, ám a döntés mégis személyes, hiszen elkötelező, felelős döntésről van szó. S a döntés óhatatlanul megszületik bennünk, legalább implicit módon az életérzésünk, az életvitelünk jelzi felfogásunkat.

A világnézetünk megalkotásakor döntünk arról, hogy hogyan tekintünk a világra, önmagunkra és az istenségre. Arról döntünk, hogy milyen értékrendet tartunk igaznak, s ezért ahhoz feltétlenül ragaszkodunk, akár az életünk árán is védjük önünket. A világnézetünk, vagyis a vallásunk valamiképp egy velünk, olyan valóság (nem álvilágnézet),¹ mely meghatározza a tudatunkat, vagyis egész lényünket. Ha nem lennénk hozzá hűségesek, akkor mintegy elárulnánk magunkat, mintha meghasonlanánk önmagunkkal.

De miért is vagyunk világnézet alkotására ítélve, szelídebben szólva, teremtve? Egyrészt azért, mert létünk térben és időben kibomló, amiért is nem látjuk át teljesen létünk törvényeit, másrészt ráébredünk arra, hogy teremtmények vagyunk. Ezért nem lehet osztályrészünk a teljes ismeret. A részlegesből jutunk el az egyetemeshez, a részlegesben kell megragadnunk az értékeset. Ezért a világnézet, mellyel a világot látjuk, „nem csupán azt nézi, ami van, hanem értékkel is. Nem pusztán leír és megért, hanem felszólít állásfoglalásra és cselekvésre is. ... A világnézet nemcsak az a valami, amit látunk, hanem maga a szem is, ami lát; nem pusztán tudás, hanem meggyőződés is, vagyis állásfoglalás. Nemcsak képet, megismerést ad a világról, hanem a megismerő személynek, a világot szemlélő embernek szeretetét, hitét, bizalmát, illetőleg elutasítását, gyűlöletét, tagadását is tar-

¹ Vö. NOSZLOPI, L., *Világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 92–111.

talmazza”.² A személyes elem tehát szükségképpen része a világnézetnek, vagy jelen esetben a szinonimájaként használt vallásnak. Ez a személyes elem „a világnézet ereje és értéke, de gyengesége és veszedelme is lehet. A világnézetet ugyanis az egész ember, a teljes személy alakítja ki. Nem csupán az igazság akarása, hanem az érdek, a hatalomra és érvényesülésre törekvő akarat is alakítja azt. Az igazságigény a világnézetben ezért gyakran a legalacsonyabbra száll alá, és a rossz értelemben vett alanyiség állandósul benne”.³ Az értékelés tehát több is, kevesebb is, mint a megértés: benne a világgal, önmagunkkal, az istenséggel való kapcsolatunk, vagyis a kötelmeink, kötődéseink fejeződnek ki, ezért alapvetően etikai természetű. Ép világnézet alkotása tehát sorskérdés egyén és társadalom számára egyaránt.

2. MEGFONTOLÁSOK AZ EMBERI SZEMÉLY TERMÉSZETÉRŐL ÉS MÉLTÓSÁGÁRÓL

Ahhoz, hogy megállapíthassuk, mi lehet világnézetileg értékelhető és mi értékelendő bennünk, vizsgálnunk kell az emberi személyt, közelebbről az emberi lényeket, az emberi természetet.

Az emberi természet létéről, lényegéről, illetve annak állandóságáról, hatáiról különféleképp ítélnék az egyes bölcseleti rendszerek. A kérdés veleje talán abban áll, hogy van-e mértékadó antropológiai alap, mely helyesen ítél az emberi életfeladatról; ez lenne a „honnan jövünk és hová tartunk” helyes meghatározása. Ma ezt a mértékadó alapot jelenti talán az, hogy az ember személy, s személy volta megismerési, lényegadó és tevékenységi elv, illetve vonatkoztatási pont egyszerre. Ezért kívánjuk tanulmányozni a továbbiakban a személyt, akinek ki kell bontakoznia, vagyis személyiséggé kell válnia; méltóságát birtokba is kell vennie.

Az alábbiakban röviden négy tudós (etológusok, pedagógusok, pszichológusok és teológusok) személyiségmodelljét, vagy legalábbis az emberi személyiségről adott jellemzését ismertetjük és értékeljük, melyek egymást jól kiegészítik és nagy vonalakban felmutatják az emberi személyiség világnézet alkotására való irányulását.

1. Csányi Vilmos humánetológus felfogása szerint:⁴ az ember biológiájában van, hogy hiedelmeket alkot (benne megjelenik az erkölcsi tudat, melynek át kell hatnia lényét), s a közösségéért szükség esetén az életét is képes feláldozni. Az evolúció az ember számára már nemcsak biológiai, hanem kulturális jellegű is. Vagyis a kultúra visszahat az emberre, mint biológiai lényre.⁵ Nagyon fontos, hogy alapos legyen az emberi szocializáció, vagyis pozitív identitáshoz vezessen, s megszilárduljanak a tudatban a közösség vallotta hiedelmek. A teljes értékű emberi élethez néhány ezres lélekszámú közösségre, benne iskolára és templomra van szükség. A hiedelmek tehát azt jelzik, hogy az embernek léte kibontakoztatásához feltétlenül szüksége van világnézetre, melyben az önmagához, a világhoz, embertársaihoz és az istenséghez való viszonya tárul fel. Ha nem sikerül a pozitív

² Uo. 12.

³ Uo. 8.

⁴ Vö. CSÁNYI, V., *Az emberi természet. Humánetológia*, Budapest 1999; CSÁNYI, V., *Az emberi viselkedés*, Budapest 2006; *Fékevesztett evolúció. Megszaladási jelenségek az emberi evolúcióban* (Csányi, V.–Miklósi, Á.), Budapest 2010.

⁵ Vö. *A művészet eredete. Kultúra, evolúció, kogníció* (szerk. Horváth, M.), Budapest 2014. Élénk kutatások folynak annak kiderítésére, hogy a kultúra miként hat vissza az agy struktúrájára és működésére. Vö. DOIDGE, N., *A változó agy. Elképesztő történetek az agykutatás élvonalából*, Budapest 2011, 347–375.

identitás kialakítása, úgy a kulturális evolúcióban is lehetségesek ún. megszaladási jelenségek, melyek rövidtávon eredményesek lehetnek, de hosszabb távon az egész civilizációt veszélyeztethetik. E sokarcú jelenséget civilizációs ártalmakként ismerjük. Ezek közül lássunk most néhány ilyen tünetet: a mai társadalmakban a narcisztikus embertípus válik uralkodóvá,⁶ ún. egyszemélyes csoportok alakulnak ki, melyek lehetetlenné teszik a valóban személyes kapcsolatokat. A háború is, mint minősített agresszió, kulturális, vagyis világnézeti termék. Sőt ami talán a leghihetlenebb, a tudományok gyors fejlődése is veszélyes lehet az emberre nézve, hiszen annyira megzavarhatja az emberi életet, hogy a kultúra pusztulásával fenyeget.⁷

Embernek lenni tehát adottság és feladat is egyszerre. Nem mindegy, hogy milyen értékrendet követ az ember, nem mindegy, hogy azt jól interiorizálja-e. Úgy tűnik a modern biológiai tudományok mai eredményeiből, hogy az ember jövőjét elsősorban az befolyásolja, hogy miként tudja birtokba venni erkölcsi lény mivoltát. Ha ez nem sikerül, akkor bármekkora lesz is hatalma a természet felett, ám önmaga feletti ereje lesz egyre kisebb, ami jelzi, hogy mégsem ő az igazi úr a Földön, a mindenségben.⁸ Nem mindegy, hogy milyen világnézetet választ, nem mindegy, hogy a felnötté válás folyamatában a kultúra átkot vagy áldást jelent-e személyisége kifejlődésében. A közösségnek (a kultúrának) óriási szerepe van tehát az emberi emberré válásban, az ép és élő hagyomány (érvényben levő értékrend) közvetítésével, annak az egyénben a szocializáció révén szilárd viselkedési mintaként való beleygőkeresztetésében.

2. Horváth-Szabó Katalin pszichológus modellje: A személyiségnek – szerinte – három dimenziója van: a test, a psziché és a lélek. A test talán nem kíván külön magyarázatot, ám a másik két kategória igen. „A psziché a kognitív, érzelmi/motivációs és kapcsolati területeket fogja össze, míg a lélek vagy szellemi dimenzió a spiritualitást, a transzcendens irányulást tartalmazza. ... A szellemi dimenzió ugyancsak az elme elkülönülő, de csak az emberre jellemző dimenziója, éntudatosság, élmény, csodálkozás, nyitottság és a tér, idő transzcendentálása kapcsolódik hozzá. ... A szellem önmagát a tudatosságban, értelmes megértésben, ésszerű ítéletekben és én-meghatározott döntésekben fejezi ki.”⁹ A testből, pszichéből és lélekből álló személyiségnek három szintje van továbbá: 1. a diszpozicionális vonások: ide tartoznak az öröklött és szerzett vonások, melyek a személyiség sajátos tulajdonságaiban jelennek meg, mögöttük az énnel. E tulajdonságoknak (vonásoknak), a konkrét viselkedésnek a miértjéhez tudnunk kell az illető élettapasztalatait, tapasztalatainak értelmezési módját, céljait és terveit. 2. A személyes tervek, törekvések szintje: míg a fentebb említett vonásokat birtokoljuk, addig a tervek megvalósítása cselekvésben és a kitűzött célok megvalósítása küzdelemben nyilvánul meg. Hogy milyen célokat tűz ki valaki, jelentősen függ az életérzésétől, a világnézetétől (vallásától). 3. Az identitás szintje: melyen keresztül az egyén jelentést és értelmet ad életének, vagyis konzekvens világnézetet alkot, mely az ő személyes értékrendszere lesz, gondolatainak, érzéseinek és cselekvésének ez ad tartalmat és irányt. Az egész személyiség

⁶ Vö. LASCH, Ch., *Az önimádat társadalma*, Budapest 1984, 8–9.

⁷ Vö. *A modern ember biológiai paradoxonja* (szerk. Csaba, Gy.), Budapest 1978, 5–6. Egyéb civilizációs ártalmak a család szétverése, a közoktatás és a média manipulálása, a kábítószerek és erőszak és a bűnöző államok térnyerése: Vö. KREEFT, P., *Ökumenikus dzsihád*, San Francisco 2004, 61–77.

⁸ Vö. KREEFT, P., *Vissza az erényhez*, Magyarország 2014, 30.

⁹ Vö. HORVÁTH-SZABÓ, K., *Van-e köze a lélektannak a lélekhez? Spiritualitás és személyiség*, in *Sapientiana* 3 (2010/1), 43–45.

ennek az értékrendnek a szolgálatába állítódik, azt hűségesen megéli.¹⁰ Nevezik ma ezt a személyre szabott és kivívott világnézetet spiritualitásnak, vagyis globális élettervnek, életlátásnak (mint értelemadásnak és elfogadásnak), az élet különböző helyzeteivel való megküzdési módnak is.¹¹ Nevezhető alapvető és egységesítő életérték- és életértelem választásnak is.¹² A spiritualitásnak pedig az érett vallásosság a betetőzője, mivel a „vallásosság integrálja, összerendezi, célba állítja és talpig nehéz hűségbe bújtatja a megtért embert és életét”.¹³ Ez a modell jól jelzi a világnézet személyiségnek identitást adó, a személyiséget egy nagy harmóniába rendező erejét és épp ezért a személyiséget ki- és beteljesítő jellegét.

3. Borbély Kamill OSB pedagógus-teológus modellje szerint az emberi személynek, mint értékcentrumnak különböző értékek hordozójává kell lennie, s azok sajátos érték-hierarchiáját egész mentalitásának és tevékenységének tükröznie kell. Az embernek az adott cselekvési szituációban mindig a legmagasabb érték szerint kell döntenie. Öt nagy csoportra osztotta az értékeket, az emberi élet nagy és birtokba veendő javait: Vannak 1. az anyagi javak, melyek szükségesek és hasznosak az emberi élet fenntartásához. 2. Maga az élet, az emberi élet is alapérték, s ennek kifejeződése az egészség, melyre minden normális ember természetes módon törekszik. 3. A személyiség értékei, melyek a kifejlődött ember szellemi tulajdonságainak összességét jelentik. Az érett személyiség ugyanis tudatában van a maga testi, lelki és szellemi erőinek, készségeinek. Különbséget tud tenni értékes és értéktelen cselekvés között, és szabadon választ közülük, amiért felelősséget érez. Ez a felelősségvállalás adja az embernek a függetlenség tudatát és a szabadság érzetét, vagyis az emberi méltóságot. 4. Az emberi közösségek (család, nemzet, állam, egyház) hordozzák az ún. kulturális értékeket. Ezek nemcsak lehetővé teszik az emberi személyiség kibontakoztatását, hanem olyan szellemi értékeket hordoznak, amiket az egyes ember maga sem létrehozni, sem pedig teljesen birtokolni nem tud (nyelv, tudomány, művészet, jog, vallás, stb.). Végül 5. az abszolút jó értéke: az előbb említett négy értékcsoporthoz nem tudja mindenestül kielégíteni az ember vágyakozását, igényeit, mivel a végtelenre vágyik. Ez lenne a vallási érték, mely az értékek csúcán áll, hiszen az emberi élet értelmének beteljesítőjeként mutatkozik. Természetesen, az öt értékcsoporthoz egyszerre igyekszik érvényesülni az emberi életben, de az emberi életvezetés vezérének a legfőbb értéknek kell lennie. Ezért a felsorolás egyúttal értékhierarchiát is jelez. Minden cselekedetünk az erkölcs normája alá esik: az anyagi javak használata, az élet fenntartása, az emberi személyiség kibontakoztatása és a kulturális javak művelése egyaránt. Az emberi tevékenység csak akkor válik emberivé (etikussá), ha az alacsonyabb rendű szolgálja a magasabbat, s ha az alacsonyabb rendű azért valósítjuk meg, hogy létrejöhessen a legmagasabb rendű cél, vagyis az Isten szolgálata.¹⁴ Ebben a modellben szintén feladat-ként, küzdelemként jelenik meg az érték-hierarchia helyes birtokba vétele és érvényesítése. Más szóval küzdelem, szenvedés révén tanuljuk meg helyesen használni a szabadságunkat.¹⁵

¹⁰ Uo. 49–52.

¹¹ Vö. CENCINI, A., *La spiritualità nella formazione umana*, in *Camillianum* 32 (2011), 183–184.

¹² Vö. DE FIORES, S., *Spiritualità contemporanea*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (a cura di De Fiore, S.–Goffi, T.), Cinisello Balsamo (MI) 1999, 1525.

¹³ Vö. HORVÁTH-SZABÓ, K., *Van-e köze a lélektanak a lélekhez? Spiritualitás és személyiség*, in *Sapientiana* 3 (2010/1), 52. és SZENTMÁRTONI, M., *Vallásosság és lelki egészség*, in *Vigilia* 50 (1985), 810–817.

¹⁴ Vö. BORBÉLY, K., *A keresztény életalakítás elmélete*, Pannonhalma 2009, 57–59.

¹⁵ Vö. LEWIS, C. S., *A fájdalom*, Budapest 2008, 67.

4. Szentmártoni Mihály SJ pszichológus-teológus felfogása szerint a teljes emberséget, vagyis az emberi méltóságot az érett személyiség kifejlődése jelenti, melynek három lényegi komponense van: az érzelmi kiegyensúlyozottság, az erkölcsi nagykorúság és a vallási érettség.¹⁶ Mindegyik dimenzió kialakításának sok és sokféle buktatója van, melyekkel szemben fel kell venni a harcot. Alapvetően kölcsönösen meghatározzák egymást ezek a dimenziók. Aki megtalálta életeszélyét és szerinte él, nagy lépést tett érzelmi kiegyensúlyozottsága érdekében is, hiszen a választott alapértékkel mintegy egyetül az érzelmi élete. Az erkölcsi tudat kialakításakor képessé válunk arra, hogy az én szempontjából tudjuk a legjobb tudásunk és lelkiismeretünk szerint megítélni az életünk eseményeit, s ezáltal életünket jól alakítani. A fejlett vallási tudat pedig hasonlóra képesít minket az istenség vonatkozásában, ugyanis mintegy az ő szemével látjuk, értékkeljük immár az énünket, a világot, az egész tevékenységünket. Ezért az érett személyiségű embert az a képesség és készség jellemzi, hogy „szabadon választott vagy elfogadott élet-hivatásában egységbe tudja építeni múltba nyúló, de jövőre irányuló jelenét. ... A beépítés azt jelenti, hogy az ember képes egy vízióban egyesíteni, egységes világgépbe építeni minden tudatos és tudatalatti dimenzióját. Érettnék tehát azt az egyént mondhatjuk, aki képes beépíteni, integrálni személyiségének három távlatát: múltját, jelenét és jövőjét”.¹⁷ Ez a modell rávilágít arra, hogy az embernek levés hivatás, amit mindenkinek személyesen meg kell keresnie; nem is annyira alkotja, inkább megtalálja a világnézetét és arra építi az életét.

Az ismertetett modellek nagy vonalakban hasonló dolgokat árulnak el az emberi személy struktúrájáról és működéséről. Elemzésükből kitűnik, hogy az ember olyan érző, vágyó, értő és értékelő élőlény, aki képes biológiai adottságait is bizonyos határok között megváltoztatni; olyan lény, aki képes érzületét, érzelmi világát is újra- és átprogramozni; olyan lény, aki szellemvilágát is képes átalakítani, vagyis világnézetet kialakítani, szükség esetén cserélni (újjászületés, egyszer, kétszer, többször született ember). Sőt ahhoz, hogy emberségét, méltóságát birtokba is vegye, késznek is kell lennie egész életében ezekre a korrekciókra, önkorrekciókra. Ez a küzdelem főleg addig fájdalmas, amíg el nem készül a belső és végleges tűzfal (a jellem), az igazi személyre szabott spiritualitás, mely képessé és készsé teszi az embert arra, hogy mit és hogyan engedjen be belső világába, illetve hogy mit és hogyan engedjen ki onnan.

A fenti modellek tanulmányozása alapján megállapíthatjuk az emberi személyről azt is, hogy 1. értelmes lény, s ezért a dolgok rendjében az értelmet keresi és tetteit értelmi

¹⁶ „Az ember, aki testi fejlődésében elérte, és kibontakoztatta genetikailag adott, örökletes lehetőségeit, és már képes utódokat nemzeni, biológiailag érettnék tekinthető”. Vö. BERENTÉS, É., *Az érett személyiség*, Budapest 2012, 35. Az érzelmi érettség „azt jelenti, hogy az egyén elsajátította azokat az érzelmileg megalapozott értékeket, gondolkodási, viselkedési és cselekvési szokásokat, amelyek az ő motivációs bázisának az alapját képezik. E nélkül nincs tartósan se egyéni, se társadalmi hatékonyság. Az érzelmileg érett ember a külvilággal harmóniában él, önmegvalósításra képes, kölcsönösségre épülő emberi kapcsolatainak segítségével megvalósítja céljait, megszerzett tudását eredményesen alkalmazza. Értékrendje, viselkedése és tevékenységének eredményessége között természetes megfelelés van”. Vö. BERENTÉS, É., *Az érett személyiség*, Budapest 2012, 36. A szellemi érettség „azt jelenti, hogy az egyén elsajátította az absztrakt fogalmi gondolkodás képességét, aminek természetesnek vannak a biológiai érés által determinált feltételei, de alapvetően nevelés és oktatás eredményeképpen alakul ki. Ha valaki nem képes az eredményes társadalmi alkalmazkodáshoz szükséges minimális tudás megszerzésére, ha a környezet jelenségeit képtelen rendszerként értelmezni, valamint az őt ért hatásokat felfogni, akkor szellemileg éretlennek tekinthető”. Vö. BERENTÉS, É., *Az érett személyiség*, Budapest 2012, 35.

¹⁷ Vö. SZENTMÁRTONI, M., *A személyi érettség felé* (Teológiai Kiskönyvtár IV/2b), Róma 1978, 27.

felismerések szerint irányítja; 2. egyúttal erkölcsi lény is, aki tudatában van elszakíthatatlan kapcsolatainak, amelyek az istenséghez és embertársaihoz fűzik; tudatában van ebből fakadó felelősségének és magatartását ehhez igazítja.¹⁸ 3. A személyiség kialakulása, a valakivé válás,¹⁹ szoros kapcsolatban van az erkölcsi tudattal. Az erkölcsi tudat ugyanis totalizáló, de nem totalitárius jellegű; ez adja meg az emberi tudatnak az egységét és a személyiség kiegyensúlyozottságát. 4. Az embernek különféle – biológiai, pszichológiai és szellemi – szükségletei vannak, melyek nélkül nem tudja kifejleszteni képességeit, nem tudja megérlelni ember voltát, emberi méltóságát. Nemcsak értenie, hanem szükségképp értékelnie is kell a világ történéseit, s ez az ismeret és értékelés hitekben, reményekben és szeretetben csúcsosodik ki. Az embernek tehát létszükséglete a világnézet, vallás alkotása és az ahhoz való hűsége. 5. Az ember teremtményként fogja fel magát, úgy, mint aki nem a Lét abszolút ura.²⁰ Ha tehát az ember csak teremtmény, nem ismerheti léte tartalmát és feladatát a maga teljes mélységében és magasságában. Ezért értékelésében tévedhet is. 6. Az életét kibontakoztató javakat nemcsak kellő időben, módon, mennyiségben és minőségben kell birtokolnia, hanem számára kötelesség is általuk személyiségét kibontakoztatni. Az emberi élet kibontakoztatásának a kötelessége alapozza meg az ember biológiai, pszichológiai és szellemi szükségleteit. 7. Az ép és hitelesen megélt világnézet és vallás valódi erőforrás és egyfajta életkeret, szellemi, érzelmi immunrendszer is az ember számára. Nélküle megbetegszik és idő előtt meg is hal. 8. Az egyént körülvevő közösségnek, mint a kultúra hordozójának nagy a felelőssége abban, hogy az igaz értékeket közvetíti-e a mindenkori új nemzedéknek; ebben a közvetítő munkában nem szabad magára hagyania az egyént, felelős ugyanis az értékek helyes interiorizálásáért is.

3. A VILÁGNÉZET ÉS A VALLÁS KAPCSOLATA

Az emberi személy méltóságát alapvetően erkölcsi tudatának minősége határozza meg. Ennek mintegy előfeltétele az érzelmi érettség és betetőződése a vallási tudat, ámbár e tényezők kölcsönösen és erőteljesen hatnak egymásra.

A világnézet mint meggyőződés a vallás jellegét ölti, és pedig azért, mert a meggyőződéses ember az általa igaznak tudott, hitt értékek szerint él, eszméit és eszményeit a legnagyobb áldozatok árán is szolgálja. A világnézet alapvetően etikai jellegű, melyre aztán felépülhet az adott társadalom jogi és illemtörvénye is.

¹⁸ Vö. MIHELICS, V., *Katolikus tanítás a tulajdonjogról*, Budapest 1947, 19.

¹⁹ Vö. ROGERS, C. R., *Valakivé válni. A személyiség születése*, Budapest 2010.

²⁰ Úgy ismeri fel és el magát, mint okozatot, mely okot követel. A „cél gondolata felteszi a végcél eszméjét. A mulandóságot az örökkévalóságra, a változást a változatlanra, az esetleget a szükségképpire, a véget a végtelenre, a feltételest a feltétlenre, a korlátozottat a korlátlanra, a részt az egészre, a sokat az egyre, a tökéletlent a tökéletesre vonatkoztatva vagyunk csak képesek felfogni. Nincsen relatívum abszolútum nélkül: ez az intellektuális alapbelátás az Isten-eszme eredete, ezen alapulnak az Isten-bizonyítások is. ... A Mindenséggel szemben kérdezhetem: Miért épp ilyen a valóság, és miért nem más? Tudom továbbá, hogy önmagam nem teremtettem, noha szabadsággal rendelkezem. Aki teremtett engem, az közelebb áll hozzám, mint önmagam. Amikor szabad vagyok, egészen önmagam vagyok, akkor sem vagyok tehát egészen önmagam és a magamé. Ez a gondolatmenet aztán vagy dachoz vezet a létezés gyökerével szemben, vagy pedig bizalomhoz és odaadáshoz a Megfoghatatlan iránt. ... Ezért nincsenek teljesen vallástalan emberek. Ha a vallásosságot elnyomjuk, a tévelygés, babona és okkultizmus lép fel pótlék gyanánt”. Vö. NOSZLOPI, L., *Világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 272–273.

A világnézet és a vallás problémája óhatatlanul felveti az igaz világnézet és az igaz vallás kérdését, hiszen az eddig mondottak inkább formális jellegűek voltak. Szubjektíve igaznak tarthatunk egy világnézetet, ha a legjobb tudásunk és lelkiismeretünk szerint alakítottuk ki és ragaszkodunk hozzá. Objektíve az a világnézet és vallás igaz, melyben az elfogadott igazságok nemcsak a hívő számára igazságok, hanem a tárgyi valóságban is azok. Itt állandó feladat a tanulékonyosság kivívása, megőrzése, mivel minden érték az igazság ruhájában és ezzel az erkölcsi imperatívusszal jelentkezik: fogadj el, valósíts meg! Az idők során a világnézet és a vallás annyiban fejlődik, amennyire megközelíti az igaz világnézetet és igaz vallást; ha távolodik ettől, akkor visszafejlődik. Az egyes világnézeteket és vallásokat főleg az különbözteti meg egymástól, hogy a világnézet, a hit logikai általánosságát milyen metafizikai általánossággal, tartalommal töltik meg.

Úgy gondoljuk, hogy az ember ön, világ és Isten-értékelését a lehető legtökéletesebb módon a názareti Jézus végezte el, s adta az emberiség számára időtálló szellemi örökségül. Az Ő értékelése szerint az embereknek egy a méltósága az emberség tekintetében,²¹ ezért kell minden embert a testvérünknek tekintenünk. Ezt a programot az emberség sohasem tudta igazán megvalósítani, még a virágzó keresztény középkorban sem hatotta át a társadalmi tudatot kellően ez az eszme.²²

Világnézeti értékelésünkben segíthetnek (és sajnos, gátolhatnak is) a korábbi nemzedékek tapasztalatai, illetve különösen nagy segítségünkre lehet – feltéve, ha jól értjük – a keresztény világlátás. Ennek okai: 1. A kereszténység meg tudja rajzolni a természet és a természetfeletti közti határvonalat; ez pedig a természet körének a világosabb felismerését teszi lehetővé. 2. A keresztény ember törődik önmagával, a lelkével, ezért énjére gondot fordít, felelősnek érzi magát lelkéért, és vigyáz, hogy annak kárát ne vallja. A kereszténységben szemléli magát az ember először belülről, a természettől különválva, beleállítva a történelembe. Egyik előnye a többi vallással szemben, hogy a legemberismerőbb vallás, egyszerre ismeri az embernek nagyságát és gyarlóságát, erényét és bűnét. Amin azonban a keresztény többlet leginkább nyugszik, az Jézus Krisztus utolérhetetlen személysége, továbbá az a körülmény, hogy Jézus történeti személyiség, szemben más vallások alapítóival, akiknél ez utóbbi nem mindig biztos. Sőt a kereszténységet az összes vallás legmagasabb rendűjének, a lehetséges legmagasabb rendű vallásnak kell tekintenünk. A kereszténység többletét az a körülmény is bizonyítja, hogy más vallások tanait, tételeit, szokásait a legalkalmasabban szintén keresztény formában fejezhetjük ki, mind ezeket tehát a kereszténység valamiképp magában foglalja.²³ 3. A keresztény felfogás szerint a Teremtő különbözik a teremtetéstől, tehát ha Isten kölcsönadja a látását az ember-

²¹ Az emberi tehetségek viszont különböznek, ezért az alapvető egyenlőség nem jelent abszolút egyenlőséget. Ezért a különbözőt a különböző módon elbírálás elvét is alkalmazni kell az emberi kapcsolatokra, tevékenységekre: „Az igazságosság nem egyenlőség. Olyan ez, mint a zene: harmónia különböző hangszerek között, mindegyik a maga helyén, mindegyikre szükség van, de mindegyik alárendeli magát az egésznek. És mivel az igazságosság nem egyenlőség, nem szabad mindenkit egyenlőképpen kezelni. Az igazságosság azt jelenti, hogy az egyenlőket egyenlőképpen kell kezelni, míg a nem egyenlőket nem egyenlőképpen. Idős és fiatal, férfi és nő, szülő és gyermek, báty és öcs, nővér és húg, báty és nővér – minden hangszernek a saját kottáját kell odaadni”. Vö. KREEFT, P., *Ökumenikus dzsihad. Ökumenizmus és kultúrharc*, San Francisco 2004, 89–90.

²² Vö. „A társadalom jogrendszere mindig pogány maradt [...] még a középkorban is; sehol sem szervezték a társadalmi rendet az egyenjogúság alapján, hanem mindenütt a kiváltságok, egyes kiváltságos személyek és rendek alapján; ez történt a középkorban; ma meg az átkozott pénznek alapján emelkedik a cseréplábú kolosszus”. Vö. PROHÁSZKA, O., *A modern szegénység és az evangélium*, in PROHÁSZKA, O., *Iránytű* (Prohászka Ottokár Összegyűjtött művei XXII), Budapest 1929, 22.

²³ Vö. NOSZLOPI, L., *Világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 238–241.

nek (és az abszolútumról való felfogásunk mintegy ezt képezi le!), akkor ez adja elvileg a legtárgyilagosabb értékelés lehetőségét. 4. Ha a keresztény hit meggyengül, ott a történelmi tapasztalat szerint teret szokott kapni a) az antiintellektualizmus: az igazság megvetésével, a szkepszis mérgével, b) az ököljog jut uralomra a valódi jog és erkölcs megvetésével. Az akarnokok, az erkölcsi törpék sokasodásával, akik nem jobbak, hanem csak többek akarnak lenni, vagyis mindenáron érvényesülni. Ez nem kedvez az igazi egyéniség, vagyis a jellem kiművelésének. c) a racionalizmus a maga gépi, főleg haditechnikájával, nyomában a természet kizsákmányolásával, d) a kollektívizmus, az eltömegesedés, mely új rabszolgaságot termel ki (embertelenné válik a munka is). Ugyancsak veszedelmes tényező e) a lapos utilitarizmus, mely csak a kellemesre és a hasznosra irányítja az értekeket, ami ezért előbb-utóbb kiábrándultságot vált ki.²⁴ Mindezek a társadalmi folyamatok aztán illúzióvá teszik akár a szabadságot, akár az emberi közösséget, sőt, magát az emberi méltóságot és az azt kifejező emberi jogokat is.

Minden világnézet óhatatlanul egyfajta hitben, reményben és szeretetben jut kifejezésre, amivel az én mintegy azonosítja magát. A vallás adja a legszélesebb értelmezési horizontot, s adja a világnézethez, a viselkedéshez a legszilárdabb legitimitációt, mivel nem csak az emberi értelem és tekintély felhatalmazását adja, hanem az Istenét is.

4. AZ EMBERRÉ VÁLÁS ERKÖLCSI IMPERATÍVUSZA MINT KÖTELESSÉG ALAPOZZA MEG AZ EMBERI MÉLTÓSÁGOT, VALAMINT E MÉLTÓSÁGOT KIFEJEZŐ ÉS VÉDELMEZŐ EMBERI JOGOKAT

Az ember ahhoz, hogy elfoglalhassa méltó helyét és rendeltetését a saját közösségében, a világban, először is biológiai, pszichológiai és szellemi szükségleteit kell a társadalomnak (a közjónak) biztosítani, illetve magának kell e szükségleteket előteremtenie. Másodsorban meg kell szelídítenie érzelmi, és szellemi erőit, vagyis meg kell tisztítani szívét a destruktív érzelmektől, tudatát a tévedésektől, a romboló eszméktől. Így az emberré válás kötelezettsége alapozza meg a különböző javakhoz való alapvető jogait.

Hogy emberi jogainkkal megtanuljunk helyesen élni, világosan kell látnunk emberré válásunk szükségleteit. Ezért először is becsüljük meg a korábbi nemzedékek világnézeti és vallási tudatot tágító, gazdagító erőfeszítéseit. A történelem ugyanis nem velünk kezdődött. Ne felejtjük el XVI. Benedek pápa figyelmeztetését: A cselekvés bölcsesség nélkül vak, a bölcsesség szeretet nélkül terméketlen.²⁵ A jogok, s az úgynevezett alapvető jogok is feltételezik a köteleességeket, és ezek nélkül önkényű lesznek. Az egyéni jogok, ha elszakadnak a köteleességek ésszerű kereteitől, elszabadulnak és a gyakorlatilag határtalan, minden feltételt nélkülöző igények spirálisát hozzák működésbe. A jogok eltűlése a köteleességek mellőzésébe torkollik. A köteleességek behatárolják a jogokat, mert olyan antropológiai és etikai keretekre figyelmeztetnek, amelyek igazságába az utóbbiak is beilleszkednek, ezért nem válnak önkényessé. Így a köteleességek a jogokat erősítik. A kölcsönös köteleességekből való részesedés sokkal hatásosabban mozgósít, mint a jogok pusztá követelése.²⁶ Hasonlóan megfontolandó Peter Kreeft véleménye, melyet

²⁴ Uo. 362–366. NOSZLOPI, L., *Megmentő és felemelő szeretet (A mai tudomány a szeretetről)*, Budapest 1975, 85–105, 137–154.

²⁵ Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Szeretet az igazságban* (enciklika), Budapest 2009, 39.

²⁶ Uo. 59–60.

Konfucius ajkára ad: „Az erkölcsi jóság sokkal fontosabb, mint a szabadság vagy a jogok, bármennyire is megrázó [...], csakis az erényes emberek lehetnek szabadok, és csakis az erényes emberek fogják önként biztosítani a másoknak a jogait. Tehát az erény a gyakorlati megalapozása a jogoknak és a szabadságnak, nem pedig fordítva”.²⁷

Épp emiatt az erkölcsi és vallási tudat ébresztése és fejlesztése elemi érdeke minden társadalomnak. Ennek első fázisa a személy kellő szocializálása, ráébresztése alapvető kötelemre. A kellő világnézet és vallás kialakítása minden ember emberré válásának szükségszerű feltétele. Ennek kialakítása akkor a leggyümölcsözőbb, ha egységes világnézeti és vallási felfogásban tanítjuk a következő nemzedéket. Ez a nevelési szisztéma segíti leginkább a valóságérzet kialakulását, a következetes gondolkodást, az értékek és hierarchiáik helyes felbecslése készségének kifejlődését.

Az ember olyan lény, aki megvizsgálja élete körülményeit, léthelyzetét, és megállapítja életének fontos értékeit, javait, céljait, vágyait, igényeit; felismeri sajátos, ember voltából eredő hivatását, vagyis az ember voltban rejtező erkölcsi értéket és a belőle eredő kötelességeit. A hivatásból végzett munka épp a tevékenységben felismert erkölcsi érték önzetlen szolgálatában, szeretetében áll. Ezért az alapvető emberi jogokat ezek az emberi hivatásból eredő kötelemlkek alapozzák meg. Hogy az emberi lét mire van hivatva, ezt az ember a mindenkori ismeretei és életérzése alapján alkotja meg, s ebben a világnézetet, vallást alkotásban sajátos módon nyilvánul meg önrendelkezése. Egyfajta *optio fundamentalis* ez, sőt, a legalapvetőbb, melyben hitet tesz, mintegy végső ítéletet mond önnön, a világ és az istenség természetéről, vagyis az önmagához, a világhoz és az istenséghez való viszonyáról. Ennek a végső ítéletének fényében hozza meg mindennapi döntéseit, vagyis a világnézete érzéseit, gondolatait és tetteit alakító meggyőződésékként funkcionál. Ezt a világnézet-alkotást mindenkinek, aki értelme elégséges használatára eljutott, személyesen kell megteremtenie, illetve minden nemzedéknek is újra meg kell fogalmaznia értékrendjét. Fogalmazhatunk talán úgy is, hogy ebben áll az egyén és egy nemzedék felnőtté válása, ez az ő tűzkeresztsége. E tekintetben hol az egyén alkot eredetit, hol pedig a társadalom köztudata hordozza a vezéreszméket.²⁸ Ez a végső értékelés, mivel újra és újra megteendő, akár az egyén életében, akár a történelem során, hol jobban sikerül, hol kevésbé. Ritka az olyan kor, amikor mind a három nagy eszme – az én, a világ és az Isten is –, és kölcsönös viszonyuk is kellő hangsúlyt kap. Történelmileg először a világon, majd az istenségen volt a hangsúly, ma pedig az én tartja túlságosan bővületében az embert. Talán eljön hamarosan egy olyan időszak, mely mindhármát, mind egyiket a maga helyén fogja – és nemcsak elméletben – értékelni.²⁹ Az ember mindaddig elvételi a végső világnézeti értékelését, amíg vagy úgy dönt, hogy csak önmagának, vagy csak a világnak, vagy csak az istenségnek akar élni (vagy bármely kettőnek a harmadik ellenében). Mindháromért való a teljes értékű emberi élet. A világban én élek, s akkor élek Istenért, ha megérlelem személyiségemet.

Természetesen a nagy vita tárgya épp maga az ember, az emberi hivatás mibenléte, vagyis az ember helyének és rendeltetésének helyes kijelölése. Az embernek mint fajnak lényegében meghatározott, determinált a hivatása és az azzal járó kötelességei, ám a rá való reflexió, vagyis a világnézeti értékelés, lehet bármennyire tárgyilagos, mégis alap-

²⁷ Vö. KREEFT, P., *Ökumenikus dzshád. Ökumenizmus és kultúrharc*, San Francisco 2004, 90.

²⁸ Vö. BRANDENSTIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 12–20.

²⁹ A probléma ilyen megfogalmazását Frenyó Zoltán kollégától hallottam.

vetően szubjektív marad. Épp a megfigyelő jelenléte miatt,³⁰ épp azért, mert nem mi vagyunk a lét valódi törvényhozói, urai. Ezért nem ellentmondás, ha az új világnézeti értékelésben időnként más – hol árnyaltabb, hol pedig elnagyoltabb – megfogalmazást kapnak az ún. emberi jogok. Nem maguk az ilyen kötelességek és jogok változnak, hanem a rájuk való reflexió, a vonatkozó világnézeti, vallási értékelés. El kell azt is ismernünk, hogy ebben az értékelő munkában nincs szükségképp fejlődés. Nem minden korban van kellő távlatunk.³¹ A kor felfogása, a történelemi tudat felszínessége, hiányosságai, a hatalmak érdekei nem mindig kedveznek egy valóban árnyalt és átfogó értékelésnek. Mind-ebből azt kell megállapítanunk, hogy az emberi jogok megfogalmazása és megalapozása is – szükségszerűen – újra és újra kísérlet, vagyis világnézeti értékelés tárgya marad.³² Hiszen változik a tudásunk, vagyis a világra, az énré és az istenségre vonatkozó ismeretünk, s megvan a világnézeti (érzelmi) alaphangoltságunk is, vagyis nem tudjuk magunkat teljesen függetleníteni korunk eszméitől, életérzésétől. Szükségképp perspektivikus marad a látásunk. Elvileg azonban, a mindenkori jövőben megvan a lehetősége annak, hogy pontosabban írjuk körül e kötelességek és jogok lényegi tartalmát. Ennek feltétele, hogy helyesebben lássuk az ember hivatását. Ebbe a kodifikációs munkába nem tilos bevonunk a vallások tapasztalatait sem, hiszen az ismereteinkre és életfelfogásunkra óhatatlanul hatnak a vallások tanai is, mivel a végső kérdésekre adnak végső, de nem mindig végleges választ.

Ami pedig a vallásokat illeti, ezek a jobban vagy rosszabbul sikerült gyümölcssei a világnézeti értékelésünknek, melyek az ember sorsát az istenség oldaláról értelmezik. Az emberi hivatás lényegi része – a vallások szerint – az istenség megismerése és feltétlen tisztelete. A világnézet-alkotás koronája ezért a vallás, hiszen amilyen az istenség, olyan valamiképp az én, a világ sorsa is.

A különböző világnézetek és vallások ma már aligha élhetnek egymástól elszigetelten, ezért erőteljesen hatnak egymásra. Ez az egymásra hatás megmutatkozhat párbeszédben, perbeszédben, sőt feloldhatatlan ellentétekben is. E hatás eredménye lehet a békés egymás mellett élés, a pusztá eltérés vagy egyenesen a burkolt, illetve nyílt konfliktus. Mindegyik vallás és világnézet, mivel meggyőződés, tehát a tudatot teljesen meghatározó, vagy inkább talán átható valóság, mellyel az én mintegy azonosult, ezért totalizáló, s épp e jellegénél fogva könnyen válhat totalitáriussá. A világnézeti értékelés mindenképp felveti a helyes és helytelen, a teljesebb vagy a kevésbé teljes értékelés, valamint az igaz vallás problémáját. Ez utóbbi problémát a kereszténység megjelenése bontotta ki, hiszen Jézus Krisztus úgy vonult be a keresztények tudatába, mint aki a lehető legigazabb módon értékelt az ember léthelyzetét, akár önmagával, akár a világgal és az istenséggel

³⁰ Vö. „Mintha az univerzum ezt mondaná nekünk: az idők kezdetétől determinálva van az egész történet, de ezt ti soha nem fogjátok tudni bebizonyítani, sem pedig pontosan megismerni. Ez a furfang. A határozatlansági elv által tudtuk meg, hogy noha minden determinált, a végső valóság nem determinálható, vagyis nem határozható meg. Az univerzum e mögé a furfang mögé rejtette a titkát.” Vö. DOS SANTOS, J. R., *Az isteni formula. Einstein utolsó üzenete*, Budapest 2010, 249.

³¹ Pauler Ákos azt állítja, hogy nem minden kor alkalmas a nagy összefüggések felismerésére, és pedig azért, mert vagy túl közel megy az eseményekhez, vagy túl távol marad tőlük. Vö. PAULER, Á., *Bevezetés a filozófiába*, Budapest 1933, 18–19. Péter Rózsa pedig így fogalmazza ezt a kérdést: „Lehet-e egy ponthalmazhoz egy kívül fekvő pontból úgy közeledni, hogy egyszerre valamennyi pontjához közeledjünk?” A felelet: „Ennek az a feltétele, hogy a kívül fekvő pont elég messze essék az egész halmaztól.” Vö. PÉTER, R., *Játék a végtelennel. Matematika kívülállóknak*, Budapest 2004, 10.

³² Hasonló ehhez az erkölcsi tudat alakulása, kialakítása. Vö. PAULER, Á., *Az erkölcsi oktatás elméletéhez*, in *Magyar Paedagogia* (1905), 257–270.

kapcsolatban. Ugyanakkor a Názáreti mindig csak az értelmes meghajlást fogadta el igaz hódolatként az embertől. Innen a valódi vallási türelem a kereszténység részéről.

Ami pedig a világnézetek és vallások piacát illeti, alapvetően türelemmel és megértéssel legyünk a más felfogású emberekkel; s ha mód és alkalom kínálkozik, cseréljünk eszmét felfogásainkról. Ne felejtjük el, hogy ugyanaz a szó, gesztus mást is jelenthet; illetve eltérő viselkedés is jelezheti ugyanazt az értéket. Legyünk nyitottak, s küzdjünk meg mindazokkal a tényezőkkel, melyek forrásai lehetnek a félreértésnek, a másik lebecsülésének, így például az előítéllettel, a szórakozottsággal, a figyelmetlenséggel, a hanyagsággal, a tudatlansággal, a félelemmel, a szenvedélyekkel, a megszokással. Tanítsuk meg az embereket arra, hogy javaikat, vallási javaikat is értelemszerűen, rendeltetésüknek megfelelően használják. Ne legyenek javaikkal se tékozlók, se fukarok, vigyázzanak más értékeire, a környezet épségére is. Újra érzékennyé kell tenni az egyéni és a társadalmi lelkiismeretet, hogy ép magatartásminták legyenek elfogadottak, olyanok, amelyek a következő nemzedék tagjait megkímélik az érzelmi brutalitásoktól, illetve olyan családi és társadalmi feltételeket biztosítanak, melyek lehetővé teszik a tartós szeretetben élést, mely a legnagyobb érzelmi védettséget adja az embernek. E célok megvalósítása végett újra a nemzet napszámosaivá kell válniuk a pedagógusoknak, a lelkipásztoroknak, az egész értelmiségnek.

A világnézet és így az önrendelkezés kérdése a lehető legszorosabb kapcsolatban van tehát az emberi jogok problémájával, mivel ezek a jogok mintegy deklarálják, védik és előmozdítják világnézeti értékelésünk gyümölcsét, az emberi lét alapszükségeit, alapvető javait.

5. MEGHALADHATÓ-E AZ EMBERI JOGOKAT MEGALAPOZÓ TERMÉSZETJOGI ÉRVELÉS?

Mivel a jogok és kötelességek is a szabad emberi cselekvést szabályozzák, ezért leginkább a norma szabad követése révén érvényesülnek. A polgár megérti a törvényt, hogy az érette is van, s az egész közösség javát is szolgálja, ezért, akár nagy áldozatok árán is a szabályhoz tartja magát. Ez az etikum motivációja. A szokás, a közfelfogás mint meg nem kérdőjelezett társadalmi minta is lehet a jogkövetés oka, motívuma. A közhatalom kényszere is mozgathatja végül a jog érvényesülését. Fontos, hogy mindegyik jogkövető motívum az etikum szolgálatában álljon.

Az ún. alapvető emberi kötelességeknek és jogoknak az egyik fő funkciójuk az, hogy indokolják, mintegy legitimálják a tételes jogot, felmutassák az ember volttal járó hivatást. Ezért is fogalmazták meg a történelem során többen úgy e kötelességeket és jogokat, mint amelyek együtt adottak az ember lényegével, vagyis az emberi természettel. Így keletkezett a természetjogi felfogás.

Mivel az emberi természet létéről, illetve annak hatáiról – a különböző világnézeti értékelések miatt – eltérően vélekedtek a szakemberek, ezért az emberi jogok problémája is a különböző világnézetek ütközőpontjává lett; sőt ma már szinte politikai fikciónak, illúziónak, netán elérhetetlen utópiának tűnik. Mivel a politikai hatalmak a saját érdekeik elvtelen szekértolójává tették az emberi jogokra való hivatkozást, ezért ez a körülmény majd különböző irányokban befolyásolhatja a problémára való reflexiót. Az értékelő ész juthat olyan következtetésre, hogy az ilyen jogok sorsa is pusztán hatalom dolga; s így az emberi jogok végeredményben nem megalapozhatók (a hatalom önkényéből ki nem szabadíthatók). Azok logikai általánosságát a mindenkor regnáló hatalom tölti meg érdekei szerint metafizikai tartalommal. Az igazságot kereső értelem azonban

ebbe a felfogásba nem nyugodhat bele, hiszen ebben az alapkérdésben nem érvényesülhet az *auctoritas, non veritas facit legem* elve, hanem a *veritas, non auctoritas facit legem* elvét kell alkalmazni. Vagyis megállapítandó, mivel megállapítható, hogy mi is az alapvető tartalma e köteleességeknek és jogoknak; vagyis mire juthatunk, ha valóban törekszünk a tárgyilagosságra. Ez a szellemi irány újra a természetjogi felfogást fogja kutatása középpontjába állítani. Ebből a távlatból az alapvető emberi köteleességek és jogok tartalmi összegzése az idők során gazdagodik, mivel az új reflexió nem törli a korábbi igaz meglátásokat, hanem kiegészíti azokat.

A természetjog és a természetjogi érvelés mint az arisztotelészi-tomista jogbölcselet heurisztikus és hermeneutikus készletének egyik alapfogalma teljességgel legitím, hiszen az emberi személy alapvető értékeinek, törekvéseinek, a személyiség kibontakozásának szükségszerű velejáróit fogalmazza meg. Nem állítjuk, hogy elvileg ne lehetne más találó kifejezést adni az emberi jogok alapjának, mint a természetjogot, ám a természet szó használata azért igen kifejező, mert egyszerre lét-, megismerési és cselekvési elvként is funkcionál. Az emberi személy léttartalmát, léttökéletességét, megvalósítandó céljait tehát nagyon találóan fejezi ki e fogalom.

Az emberi természetre vonatkozó ismereteink az idő függvényében, amíg ember lesz a világmindenségben, valószínűleg bővülnek. Hogy helyesen ítéljük-e meg határait, valós igényeit és értékeit, ehhez mindig a kellő távolságra is kell mennünk a globális értékítélet meghozatala előtt. Hol közelednünk, hol pedig távolodnunk kell ahhoz, hogy a kritikus távolságba vagy közelségbe juthassunk. Ebben is rejlik ítéletünk helyessége, arányossága.

6. BEFEJEZÉS

Az emberi személyre vonatkozó vizsgálódásainkkal tulajdonképp az emberi lény sajátos természetét (struktúráit és működését) kutattuk. A létezőknek megvan a maguk fajára jellemző léttartalmuk, ami kifejezi lényegüket, tevékenységüket, illetve az emberi szellem számára való megismerhetőségüket. Vizsgálódásunk eredménye az, hogy az ember egész lénye (biológiai, pszichikai és szellemi felépítése és működése) felelős életvezetést kíván, ami sajátos önrendelkezési döntésben és az ahhoz való hűségben mutatkozik meg, s ez a világnézet, illetve vallás alkotásának kötelezettsége és joga.

A felelős életvezetésre azonban gondosan nevelni kell az embert. Az emberré nevelés lényege pedig az erkölcsi állapot létrehozása, hiszen az erkölcsi tudat adja az ember világnézeti értékelésének foglalatát, mintegy magát a személyiséget, annak identitását fejezi ki. Az erkölcsi tudatára ébredt ember felismeri, hogy mindent erkölcsi érzülete alapján ítél, s kell is ítélnie.³³ Világnézeti értékelésünk az erkölcsi tudatban válik *unitas multiplexszé*.

Számunkra létszükséglet a világnézet, illetve vallás alkotása mint önrendelkezésünk, sorsunk feletti rendelkezésünk. Ugyanakkor önrendelkezésünk jól körülhatárolt, hiszen a mindenséget értékelve épp azt fedezzük fel, hogy létbe nem mi szólítottuk magunkat; hogy más döntött létünk és lehetséges léttökéletességünk határai felől; hogy ezért nem vagyunk egészen önmagunknak sem a tulajdona. Függenk a világtól, függenk a lét igazi

³³ Vö. FINÁCZY, E., *Világnézet és nevelés*, Budapest 1925, 3; PAULER, Á., *Az etikai megismerés természete*, Budapest 1907, 104–105.

tulajdonosától; ugyanakkor függünk attól is, hogy milyen fogalmat (képet) alkotunk önmagunk emberi hivatásáról, a világról és az istenségről.

A világnézeti értékelés adja az ember számára léte legvégső értelmezési horizontját, így minden más identitásának alapjául szolgál. E horizont nélkül minden más identitása a levegőben lóg. Ám ezzel a mindenséget értékelő önrendelkezői aktussal sohasem készülhetünk el teljesen; ezért élettervünket időnként felül kell vizsgálnunk, korrigálnunk, illetve újra alkotnunk, valamint élettervünk megvalósítási módján is a helyzet kívánta, sugallta, követelte módon kell változtatnunk.

Amire világnézetünk kialakítása vagy változtatása során törekednünk kell, az az, hogy a legjobb tudásunk és legjobb lelkiismeretünk szerint járjunk el, valóban nyitottan az igazságra, elfogadva annak erkölcsi imperatívuszát. Az ember biológiai fejlődése immár a kultúra létrehozása óta kulturális fejlődés is, vagyis a kialakított világnézet is szerkesztés módján visszahat az élet minőségére, az emberi sors alakulására. Ezért a kultúra, mint az előző nemzedékek által kipróbált világnézetek segíthetik a soron következő nemzedék világnézeti tájékozódását; ám ha a társadalomban destruktív eszmék, magatartásminták jutnak uralomra, az nagy veszélyeket jelent a jelen és a jövő nemzedékei számára. Ezért a társadalom minden polgárának, és különösen is a közhatalom képviselőinek elsőrendű érdeke, hogy a következő nemzedék számára biztosítsa az érzelmi biztonságot, az erkölcsi nagykorúság és a vallási érettség elnyerésének feltételeit.

Az emberi jogok problémája ma a hatalmi harcok eszközévé lett, s így értve inkább fikciónak, már-már illúzióknak, vagy egyenesen utópiának kell azt tekintenünk. Az emberiség számára csak akkor jelentenek e kategóriák valóban védelmet, s ígérhetnek személyi kibontakozást, ha valódi alapjuk fényében értelmezzük őket. Ezt az alapot ma az emberi személy méltóságában látjuk, ám láttuk, hogy ez a szó is többféle embereszményt foglalhat magába, vagyis reménytelen az emberi jogok világnézettől független, illetve vallástól mentes megalapozása. Amire törekednünk kell, az az, hogy a legjobb tudásunk és legjobb lelkiismeretünk szerint járjunk el, valóban nyitottan az igazságra, elfogadva annak erkölcsi imperatívuszát.

Az emberi személy méltósága adottság és kivívandó feladat egyszerre. Cél a minden szempontból való érett személyiségre jutás. Ezt az emberi élet fő javainak, értékeinek, kötelmeinek a helyes feltérképezésével érhetjük el. E kötelmek adják közelebbi alapját az emberi jogoknak, melyek legfontosabbja a világnézet, illetve a vallás alkotásának és a hozzá való hűségnek a joga, mivel ez minden más alapkötelességet és alapjogot kijelöl és megvilágít.

A világnézetek fejlettségében természetesen vannak különbségek, mindegyikben megvan az igazságnak valamely magva, különben nem hinnének benne az emberek, s így senki sem követné az olyan tanokat. Elvileg olyan világnézet közelítheti meg leginkább az értékek abszolút rendjét, mely a legtárgyilagosabb szemmel tudja nézni akár az embert, akár a kozmoszt, akár az Abszolútumot. Ehhez a keresztény felfogás áll a legközelebb, mivel egyrészt az embert teremtménynek tekinti, másrészt Isten ebben a felfogásban Teremtő, vagyis olyan valaki, aki független és különbözik ugyan a teremtésétől, ám egyúttal a világ felé forduló is. S ha az Ő szemével látunk, értékelünk, akkor ez adhatja számunkra elvileg a legárnyaltabb és a legtárgyilagosabb ítéletalkotás garanciáját.³⁴

A világnézet választásával mintegy identitást választunk, emberi hivatásunk betöltésének kereteit határozzuk meg; e lépéssel jelöljük ki helyünket és rendeltetésünket a mindenségben.

³⁴ Vö. NOSZLOPI, L., *Világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 13.

Az alapvető emberi jogok megalapozása, bármire is hivatkozunk, akár az emberi személy méltóságára, akár az emberi természetre, vagy az emberi észre, mindig is világnézeti-vallási alapon történik. E jogokat új ismeretei fényében és világnézeti alapállásának megfelelően újra és újra meg kell, hogy fogalmazza magának akár az egyén, akár a társadalom, akár maga az emberiség. Ez a tétel nem jelent relativizmust, hanem az emberi megismerő- és értékelő képesség határaiból adódó feltételt. E szintézis nem szükségképp lesz az idők folyamán mindig jobban sikerült. A történelem során eddig a legjobb megközelítést – megítélésünk szerint – az arisztotelészi-tomista bölcséleti rendszer alkotta meg. Egyúttal tudunk egy közösségről, melyet isteni segítség is támogat abban, hogy az alapvető emberi jogokat az idők során mind tisztábban és helyesebben értelmezze és hirdesse, s ez a katolikus egyház.

Az emberi jogok sorsa végeredményben az egyes emberek, az egyes népek és az egyes államok kezében van, nem ugyan lényegük, hanem felismerésük, s még inkább érvényesítésük tekintetében. Mindaddig nem fognak kellően érvényesülni sem az egyén, sem a társadalom életében, amíg rá nem ébredünk (egyén és a hatalom képviselői) arra, hogy hatékony érvényesítésükhöz alapvetően erkölcsi erőre, vagyis erényre, nevelésre van szükség.

A mondottakból világosan kitűnik, hogy miért is nevezzük az alapjogok alapjogának a vallás szabad megválasztásának jogát, mely minden ember számára lelkiismereti kötelesség is. Felelős választásunkkal minden más alapjognak lényegi tartalmát és számunkra kötelező, elkötelező voltát kijelöljük és így emberi identitásunk jellegét is óhatatlanul meghatározzuk.

Végzőként úgy határozzuk meg az embert, mint önrendelkező lényt, aki világnézetet, vagyis létének és tevékenységének struktúrát alkot, aki életében, történelmében újra és újra értékeli önmagához, a világhoz és az abszolútumhoz való viszonyát, s aktuális belátásai alapján gondolkodik, érez és cselekszik. Ebben áll emberi méltósága. Az emberi jogokat pedig úgy kell tekintenünk, mint az egyéni és társadalmi erkölcsi tudatban megjelenő alapvető emberi értékek és célok deklarációját és minősített védelmének igényét, melyeket ténylegesen a rá épülő alkotmányok és tételes jogrendszerek védnek, illetve bontanak ki.

Kenózis és változhatatlanság Hans Urs von Balthasar teológiájában

Hans Urs von Balthasar monumentális teológiai életművének kritikus vizsgálata, feldolgozása és recepciója a '80-as évek közepétől egészen a mai napig folyamatosan feladatot ad, s vélhetően még az előttünk álló évtizedekben is állandó feladatot fog adni a teológiai reflexiónak. E kutatás egyik izgalmas és jelentős területe a balthasari teológiában oly kulcsfontosságú szerepet játszó isteni kenózis és az isteni változhatatlanság viszonyának a kérdése. A svájci teológus által vázolt értelmezés ebben a tárgykörben (is) a legkülönbébb fogadtatásra lelt. Az értékelések között találkozunk olyannal, mely az osztatlan elismerés hangján szól róla és a legsikeresebb, leggyümölcsözőbb koncepciónak tekinti a XX. századi teológiában.¹ Egy másik típusú állásfoglalás szerint Balthasar értelmezése rendkívül termékeny hipotézis, mely új utakat nyit a teológiai gondolkodás előtt, ám gondos tesztelésre és megvitatásra szorul, hogy felszínre jöjjenek erősségei és esetleges gyengeségei egyaránt.² Végül nem hiányoznak az egyértelműen kritikus hangok sem, melyek a skolasztikus teológia talajáról kiindulva fogalmazzák meg ellenvetéseiket és fenntartásaikat Balthasar teológiai ajánlatával szemben.³ E tanulmánynak nem célja ezen értékelő álláspontok ismertetése, sem szempontjaik kritikai mérlegelése. Jelen írás ennél sokkal szerényebb célkitűzést követ, amikor egyszerűen bemutatni törekszik a svájci teológus koncepciójának lényegi súlypontjait és tisztázni igyekszik az általa használt kulcskifejezések jelentését. Először mintegy kronológiai hosszsmetszetben és a leglényegesebb szempontokat kiemelve vázolja a kenózis értelmezésének kibontakozását Balthasar életművében

¹ Lásd pl. MEESEN, F., *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1989. Különösen: 370–418.

² Lásd pl. O' HANLON, G. F., *Does God Change?*, in *Irish Theological Quarterly* 53 (1987), 161–183; Uő., *Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 1990; DALZELL, T. G., *The Enrichment of God in Hans Urs von Balthasar's Trinitarian Eschatology*, in *Irish Theological Quarterly* 66 (2001), 3–18.

³ Lásd pl. DUFFY, K., *Change, Suffering, and Surprise in God: Von Balthasar's Use of Metaphor*, in *Irish Theological Quarterly* 76 (2011), 370–387. Duffy kritikájának lényege, hogy amennyiben Balthasar nem pusztá metaforaként, hanem analóg beszédként értelmezve használ olyan kifejezéseket Isten természetére, szentháromságos életére vonatkozóan mint „meglepetés”, „dialógus”, „mindig nagyobb”, „receptivitás”, annyiban szembemegy Isten változhatatlanságának a klasszikus felfogásával. E kritikára adott válaszában O'Hanlon többek között arra hívja fel a figyelmet, hogy ha Istenről a bibliai szóhasználat alapján analóg értelemben állíthatjuk a „szeretet” és az „élet” határozmányokat mint tiszta tökéletességeket, akkor a tapasztalataink alapján a szeretethez lényegileg hozzátartozó olyan tulajdonságokat is analóg, nem pusztán metaforikus értelemben állíthatjuk Istenről, mint pl. „dialógus” vagy „elfogadás”. O'HANLON, G. F., *A Response to Kevin Duffy on von Balthasar and the Immutability of God*, in *Irish Theological Quarterly* 78 (2013), 179–184.

három művének, *A három nap teológiája*, *A teológiai esztétika* és a *Theodramatik* kontextusában. Majd a második részben a kenózis és az isteni változhatatlanság viszonyának balthasari megközelítésében szerepet játszó fő szempontokat a rendszerezés igényével mutatja be feltárva ezek kapcsolatának belső logikáját. Végül összegzésében megfogalmaz néhány értékelő szempontot elsősorban a vázolt koncepció erősségeire fókuszálva.

I. A KENÓZIS TÉMÁJÁNAK KIBONTAKOZÁSA A BALTHASARI ÉLETMŰBEN

Balthasar teológiájában a kenózis témája központi jelentőségű, s értelmezése újabb és újabb szempontokkal gazdagodva végigvonul az egész életművön. Első, részletesen kifejített feldolgozásával *A három nap teológiája* című munkájában (1969) találkozhatunk, de megközelítésének alapvető szempontjai elszórtan és csírájukban már a korábbi írásaiban is felbukkannak, így a *Verbum caro* (1960), és a *Sponsa Verbi* (1961) tanulmányköteteken. Ez utóbbiban Balthasar a Krisztus-misztérium és a krisztológia középpontjaként jelöli meg a kenózis eseményét, melyről a *Filippi-levél* Krisztus-himnusza beszél. „Krisztus mint az Atya elküldött, húst felvevő Igéje a „forma Dei”-ből (μορφῆ θεοῦ), melyben tartózkodik (ὑπάρχων), a „forma servi”-be (μορφῆ δούλου) megy át [...] s a lealacsonyodás (ἐταπεινώσεν) éppen az átmenet az egyik működési formában (*Wirkform*) létből a másik működési formában léthez – ahol a krisztológia misztériuma éppen ebben az „átmenetben” áll, mely többet jelent mint pusztá hozzáadását egy második természetnek az elsőhöz. Nem lenne lealacsonyodás, ha a szolga-léthe átmenve megszűnne Isten lenni, ám a szolga-alakba bocsátkozást mégis az ő számára is valódi mozgásnak, eseménynek, levésnek és kiüresedésnek (κένωσις) kell tekintenünk (Fil 2,5–8).”⁴ Az idézett szakaszban már megjelennek a balthasari kenózis-értelmezés későbbiekben is meghatározó lényegi szempontjai: a kenózis alanya a preegzisztens Ige; a kenózis mint az átmenet eseménye az Ige két működési formája között; a kenózis olyan esemény, mely nem számolja fel az Ige istenségét (változatlanság), ugyanakkor nem külsődleges hozzáadása az emberi természetnek az istenihez, hanem magát az Igét érintő történés.

1. A kenózis értelmezésének alapvető szempontjai *A három nap teológiájában*

A három nap teológiája című művének *A kenózis és az új istenkép* fejezetében olvashatjuk Balthasar elmélyült elmélkedését a *Filippi-levél* Krisztus-himnuszáról. A kortárs exegézis eredményeivel és a patrisztikus szerzők értelmezéseivel számot vetve, a XIX. századi német és angol kenotikusok alapszándékát felmérve, de megoldási kísérleteiket egyben bírálva is, az ortodox Szergej Bulgakov, valamint a protestáns Karl Barth és Paul Althaus megfontolásaira, s feltehetően már itt Adrienne von Speyr intuícióira támaszkodva közli saját értelmezését. Már ebben a művében megfogalmaz néhány alaptételt, melyekhez a későbbiekben is tartja magát.

⁴ BALTHASAR, H. U. von, *Nachfolge und Amt*, in *Sponsa Verbi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 80–147; itt: 142k. „Az Ige, aki Isten, ember lett, anélkül, hogy megszűnt volna Istennek lenni. Az Ige, aki végtelen, véges lett, anélkül, hogy megszűnt volna végtelen lenni. Az Ige, aki Isten, hűsből való testet vett fel, hogy ember legyen.” Uő., *Wort und Schweigen*, in *Verbum Caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, 135–155; itt: 152.

Elsőként azt a gondolatot, hogy a kenózis tartalma az isteni dicsőségről való lemondás, alanya pedig az örök, preegzisztens Ige. Az önkiüresítés transzcendens esemény, az a valós történés és aktus, melynek során Krisztus mint örök Ige átmegy az „Istenalak/forma” állapotából a „szolga-alak/forma” állapotába. Jól láthatóan Balthasar szentírás-értelmezése egyszerre támaszkodik a történet-kritikai exegézis bizonyos eredményeire (vö. Käsemann és Henry szövegolvasata), ugyanakkor értelmezése dogmatikai hermeneutikát is követ, amikor figyelembe veszi a Szentírás egységét – s így egymásra vonatkoztatva olvassa a jánosi (Jn 1,1–14) és a páli szöveghelyet (Fil 2,5–8) –, valamint a későbbi patrisztikus és egyházi-zsinati (vö. Khalkédóni Zsinat krisztológiai dogmája) értelmezés irányát. Ez utóbbi részben mércéül szolgál számára, részben bizonyos egyoldalúságot észlel benne, mely az arianizmussal és a krisztológiai tévtanokkal folytatott viták nyomán alakult ki.⁵ „Ha elfogadjuk a világ előtti Logoszról szóló alapvető kijelentést, azt kell mondanunk, hogy az isteni alak vonatkozásában használt ὄραγμα nem egy erőszakkal vagy jogtalanul megkaparintandó dologra utal, hanem egy »mindenáron megtartandó, bár jogosan birtokolt értékes dologra«. Ez pedig nem lehet más, mint (az utolsó sorban az Atyáról kimondott) dicsőség (vagy dicsőségforma). Krisztus erről mond le a kenózisban. [...] Így P. Henryvel az alany »állapotairól« (conditions) beszélhetünk (természetek helyett). [...] a keresztény felfogás és értelmezés megkövetelte krisztológiai és szentháromságtani horizontot figyelembe véve fel kell tételeznünk egy »eseményt« a transzcendens és »változhatatlan« Istenben, amelyet a himnusz »kiüresedés« (megsemmisülés) és »lealacsonyodás« szavai fejeznek ki. Ez az esemény »lemondás« az »Istennel való egyenlőségről« (ἴσα θεῷ), ami a dicsőség értékes birtoklását érinti.”⁶

Másodszor azt a belátást fogalmazza meg, hogy Krisztus, az Isten-Ige kenózisának megvallása a görög metafizikai és az ószövetségi istenképben fordulatot hozott, mely szükségessé teszi az isteni természetről alkotott korábbi isteneszme újragondolását. Míg „az Ószövetség Istene nem osztja, nem *oszthatja* meg mással rangját és dicsőségét, mint-hogy ellentmondana önmagának, ha megválna tőlük, Jézus azonban mintegy megengedheti magának, hogy lemondjon dicsőségéről. Olyan istenien szabad, hogy szolgálai engedelmességbe szoríthatja magát.”⁷ Ugyanez a „nem ragaszkodás” jellemzi az Atyát is, aki odaadja Fiát (Róm 4,25; 8,32), és a Lelket, aki kettőjük adományaként kiárad a hívők szívébe.

Harmadszor, s az előbbivel szoros összefüggésben azt a gondolatot fejti ki, hogy a kenózis eseményének az isteni természet változhatatlanságával való összhangja végső soron és megnyugtatóan csak trinitárius látószögben biztosítható. „Amiről itt szó van – még ha talán rejtetten jelenik is meg – az az istenképet érintő, mindent meghatározó fordulat. Isten elsődlegesen nem »abszolút hatalom«, hanem abszolút »szeretet«, akinek

⁵ „Ha Efezús és Khalkédón kiérett krisztológiája felől tekintünk a Fil 2 himnuszára, anélkül, hogy túlzott igényeket támasztanánk »dogmatikai« tartalmával szemben, lehetetlen nem észrevennünk a misztérium kimondásával birkózó archaikus nyelvezetében azt a többletet, amit az isteni változhatatlanságról szóló zsinati tételek nem képesek igazán érvényre juttatni. Érezhetően kiszorult valami a dogmákból, amelynek visszanyerésén a XIX. és XX. századi német, angol és orosz kenotikusok fáradoztak.” BALTHASAR, H. U. v., *A három nap teológiája*, Osiris, Budapest 2000, 25. Az ortodox exegézisnek „egy szűk ösvényen kellett végiggyensúlyozni: óvakodni kellett attól, hogy Isten változhatatlansága a megtestesülés küszöbén álló világ előtti Logoszban végbemenő reális esemény kizárásával maradjon érvényben, másrészt attól, hogy e reális esemény elfogadása theopaszkhizmushoz vezessen.” Uo. 24.

⁶ Uo. 23.

⁷ Uo. 27.

szuverenitása nem a javaihoz való ragaszkodásban, hanem azok átadásában nyilvánul meg. Szuverenitása így kívül áll az evilági erő-erőtlenség ellentétpár kijelölte téren. Annak ontikus lehetősége, hogy Isten kilépjen önmagából (a megtestesülésben), Isten örök önmagán-kívül-állásában, a három isteni személy önátadásában rejlik. A teremtett személy elsődleges meghatározása sem lehet ezért többé önmagában-állás, hanem, mélyebbre hatolva (amennyiben Isten képére és hasonlóságára teremtett), »visszatérés önmagához (reflexio completa) a már mindig önmagán-kívül-állásból«, »kilépés önmagából, önmagát átadó és önmagát kimondó bensőségként«. A »szegénység« és a »gazdagság« fogalmi dialektikus viszonyba kerülnek, ami nem jelenti azt, hogy az isteni lényeg önmagában (univoce) »kenotikus« lenne, azaz hogy a kenózist és lehetőségének isteni alapját összekapcsolhatnánk egy átfogó fogalom alá rendelve (ebből fakad nem egy tévedése a mai kenotikusoknak). Ellenkezőleg: (amint azt a maga módján Hilarius is igyekezett kimutatni) az isteni »hatalom« természetere szerint magában rejti annak képességét, hogy megteremtse önmagában a teret Isten önkiüresítése számára (amilyen a megtestesülés és a kereszt), s e kiüresedésben a végsőig kitarson. Az isteni (és a szolgálai alak között a személy azonosságában a természetek analógiája érvényesül, a *maior dissimilitudo in tanta similitudine* formulának megfelelően (DS 806: bármekkora is a hasonlóság, nagyobb a különbség).⁸

Negyedszer, Balthasar már itt jelzi, hogy a kenózis átfogja Krisztus egész egzisztenciáját: a megtestesülés kenózisa folytatódik Jézus földi életének kereszt felé tartó kenotikus karakterében, a kereszten megtapasztalt elhagyatottság kenózisában, a pokolra alászállásban, sőt bizonyos értelemben a halálból való föltámadásban is.⁹ A kenózis lényege a Fiú maradéktalanul engedelmes szeretete az Atya iránt.

Ötödször, az előző megállapításokhoz szorosan kapcsolódva a svájci teológus megfogalmazza azt a gondolatot is, hogy a megtestesüléstől a kereszthalálon és a pokolra szálláson át a feltámadásig ívelő kenotikus egzisztenciája Krisztusnak a teremtés megmentésére kész örök fiúi létében gyökerezik, melyet képilig a *Jelenések könyvének* a »világ kezdetétől leölt Bárány« metaforájában talál ábrázolva. Így már a véges szabadság megteremtése is kenotikus jellegű isteni cselekvésként értelmezhető. A trinitárius perspektíva, s benne a Fiú örök áldozatvállaló aktusa teszi lehetővé Balthasar szemében a megtestesülés és a kereszthalál oikonomiai kenózis-aktusának olyan értelmezését, mely elkerüli az inkarnációnak mind a külsődleges hozzátételként, mind a változásként való felfogását. „Létezik egy teológiai igazság, amely közvetít a két zsákutcába futó szélsőség között: »Isten változhatatlanságának« és »Isten változhatóságának« olyan felfogása között, miszerint a megtestesülés külsődleges »díszítés«, illetve a Fiú isteni öntudata a megtestesülés idejére »elidegenedik« egy emberi tudatba. Ez az igazság »a világ kezdete óta leölt Bárány« (Jel 13,8; vö. 5,6.9.12) igazsága. [...] a kenózis végső feltétele a tiszta viszonyként felfogott isteni személyek »önelvesztése« a Szentháromság szeretet alkotta belső életében. Létezik azután egy magával a teremtéssel adott alapvető kenózis, minthogy Isten öröktől fogva vállalja a felelősséget a teremtés sikeréért (az emberi szabadság mellett is), és a bünt előrelátva gondviselésében a keresztet »beleveszi számításaiba« (mint a teremtés alapját)...¹⁰

Végül Balthasar már a *Három nap teológiájában* jelzi, hogy a páli kenotikus keresztteológia és a jánosi dicsőségeteológia, a *theologia crucis* és a *theologia gloriae* nem állíthatók

⁸ Uo. 27k.

⁹ Vö. Uo. 77–94; 134–159; 187k.

¹⁰ Uo. 34k.

szembe egymással.¹¹ „János nem vitatja Isten Krisztusban történt lealacsonyodásának beláthatatlan mélységét, de annak tudatában, hogy e »végsőig menő« lealacsonyodás (Jn 13,1) egy volt a felmagasztalással, hiszen mindkettő ugyanazon isteni szeretet kifejeződése, ennek tudatában tehát mindkettőt a »felmagasztalás« és a »megdicsőülés« kategóriája alá sorolhatja: *keveredés nélkül, elszakíthatatlanul* (DS 302).”¹² Jánosnál „a szolgálai alak legszélsőségesebb formájában, a kereszten, a Fiú dicsősége ragyog át, amennyiben szeretete itt végső nagyságát éri el s nyilvánítja ki” és „a szentháromságos Isten a Fiú megtestesülése révén nemcsak a világot karolta fel, hanem önmagát legmélyebb, legsajátabb mivoltában nyilatkoztatta ki.”¹³ Ha a dicsőség Isten istenségének a nyilvánulása, akkor a dicsőség kitüntetett helye éppen a kenózis, a megtestesülés és a kereszt kenóziisa, mely a legmélyebben tárja fel a szentháromságos isteni szeretet mindenhatóságát, a Háromságos egy Isten természetét. A „dicsőség a kenózisban” jánosi gondolata él tovább többek között Órigenésznél, Aranyszájú Szent jánosnál, Kírilloosznál és Nüsszai Gergelynél, de ugyanez a szemlélet jelenik meg Barth és Althaus teológiájában is, akiket előszeretettel idéz Balthasar.¹⁴

2. A kenózis és az isteni dicsőség viszonyának értelmezése a Teológiai esztétikában

A *Három nap teológiája* kenózisértelmezésének az alapszemponjtjai visszhangoznak a balthasari Teológiai esztétikának, a *Herrlichkeit* (*A dicsőség felfénylése*) sorozatának az ugyanabban az évben (1969) megjelent utolsó kötetében is, mely a *Theologie. Neuer Bund* címet viseli. Új hangsúlyt jelent ebben az isteni dicsőség újszövetségi jelentését végigelmélkedő műben, hogy részletesen kifejti, Krisztus kenózisának megvallásával az isteneszmében végbemenő változás a dicsőség fogalmának az újraértelmezését és magával hozta. Az isteni fenség teljessége éppen a Fiú kenózisában, szegénységében és rendelkezésre állásában mutatkozik meg. Az újszövetségi dicsőségfogalom átalakítóan emeli magába az ószövetségi dicsőségfelfogást. Ez az átmenet érhető tetten a páli és a jánosi szóhasználat különbségében. Míg Szent Pál az ószövetségi háttér alapján tartózkodik attól, hogy Krisztus kenotikus életére és a kereszteseményre a „doxa” kifejezést használja, János ezt már megteszi.¹⁵ „Ebben az ősrégi himnuszban olyasvalamit érhetünk tetten, amit fordulatnak nevezhetünk: az isteni fenségnek azt az eszményét, mely annyira sajátja az egyedüli Isten-

¹¹ „Ha beláttuk, hogy Isten örök szeretete a legteljesebb kenózist is körbeöleli – mint e szeretetben rejülő egy lehetőség –, és felelősséget vállal érte, akkor alapvetően meghaladtá vált a theologia crucis és a theologia gloriae szembeállítása, anélkül persze, hogy összemossánk a kettőt.” Uo. 75. Következésképpen a szótérológia és a teológia/doxológia és elválaszthatatlan egymástól: „Isten nemcsak a világot juttatja céljába (szótérológia), hanem ő maga is így, a világ elveszettsége révén nyilvánítja ki és dicsőíti meg magát a legtekélyesebb formában (teológia, 'doxológia').” Uo. 13.

¹² Uo. 187k.

¹³ Uo. 28.

¹⁴ Vö. uo. 28k; 33; 74–76; 187.

¹⁵ Persze Balthasar arra is felhívja a figyelmet, hogy a jánosi teológiában ugyanúgy jelen van a kenózisnak, mint a saját dicsőségről, ennek kereséséről vagy megtartásáról való lemondásnak a krisztusi aktusa. „S ez a saját δόξα-ról való lemondás alapvető értelmében. Az őskeresztény himnusz a kiüresítés vagy lemondás (κένωσις) fogalmát alkotta meg ennek jelölésére (Fil 2,7), és János ugyanazt a tényt azzal fejezi ki, hogy nála Jézus azt mondja, hogy nem az emberek előtti δόξα-ra van gondja (Jn 5,41), hanem az egyetlen Isten δόξα-jára (5,44), ebben áll az ő igazsága (7,18). A himnusz a kiüresítést úgy érti, mint a μορφή θεοῦ-ról, az Isten alakjáról való lemondást [...]” BALTHASAR, H. U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III/2/2. Theologie. Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 134. A továbbiakban: HNB.

nek, hogy semmilyen körülmények között nem veheti le és nem is szabad letennie, egy másik eszmény váltja fel, amely mint olyan még nem viselheti a *δόξα* megnevezést, mivel éppen annak a letételében áll, amely eddig az Ószövetségben ezt a megnevezést viselte, hogy a teljes szegénység, sőt mi több, a teljes ráhagyatkozás terét elkészítse, amely egyedül tartja nyitva magát e fenség és dicsőség számára. Az első fogalom szorosan összekapcsolódik a „hatalommal” (*δύναμις*), a második a legteljesebb hatalomnélküliséggel, amely azonban legvégső magatartásában mint a voltaképpen dicsőítendő s így mégis mint a tulajdonképpen fenséges, a dicsőség első fogalmát talán önmagába építő módon mutatkozik meg.¹⁶ Isten dicsőségének újszövetségi fogalma egyszerre fogja át Isten kinyilvánulását és elrejtettségét mint önkinyilatkoztatásának dimenzióit; minden kategórián átívelő teológiai „transzcendentáléként” magába öleli a keresztt, a halált, a feltámadást és a második eljövétel eseményeit, ahogy a teremtést és Isten ószövetségi tetteit is. Mértékadó középpontja azonban maga Jézus Krisztus, Jézus fiúki engedelmsége egészen a kereszthalálig és a pokolra szállásig. „Hogy mi Isten dicsősége a maga (jó) igazságában, annak Jézus Krisztusban, az ő kereszttig és pokolra szállásig menő abszolút engedelmségében kellett megnyilvánulnia. Ennek az eseménynek az egyedülálló súlyából kell felfénylenie az isteni szeretet-fenség páratlan ragyogásának, mégpedig mértékadóan mindarra nézve, ami távolságban és kiterjedésben a ‘fenséges’ jelzőre igényt tarthat. Innét kiindulva ítéltető meg és mondható ítélet minden fölött, ami a teremtés vagy a kinyilatkoztatás terében, ószövetségi, zsidó vagy hellenista értelemben *δόξα*-nak nevezi magát. [...] Amennyiben azonban másfelől tekintve ezt az eseményt, amely az isteni szeretet mélységeit nyilvánítja ki, misztériumnak kell neveznünk, nem lehetséges semmiféle egydimenziós fogalomra hozni: ezért *integrálódhatnak* a ‘dicsőség’ legkülönbözőbb árnyalatai az összképbe, egészen a Pál és János közötti ellentétekig. Míg ez előbbi számára Jézus földi életének ideje (mint *σάρξ*) semmiféle dicsőséget nem mutat, a második számára mint az Atya örök szeretetének a megmutatkozása már teljességgel ‘dicsőséges/fenséges’.”¹⁷

A *Hewlichkeit* utolsó kötetének másik új hangsúlya, hogy a kenózis szempontjából szemléli és mutatja be részletesen Jézus földi életének és küldetésének egészét. A megtestesülés és a szent három nap kenózis-eseménye által keretezve Jézus egész élete mint kenotikus élet ábrázolódik. Balthasar a „dicsőség a kenózisban” krisztológiai paradoxonát olyan első pillantásra ellentétes fogalompárok mentén haladva tárja fel mint teljhatalom és hatalomnélküliség, abszolút követelmény/tekintély és engedelmség, gazdagság és szegénység, kinyilvánulás és rejtekezés. A teljhatalom és a szegénység Jézus életének alapvető és szétválaszthatatlan egzisztenciáléi: „teljhatalommal felruházottként olyan erővel cselekszik és beszél, melyben Isten válik jelenlővé; szegényként ő maga a mindenestől hatalomnélküli és kiszolgáltatott, aki a világi hatalmasságok elől legfeljebb csak kitérni tud, s aki övéit az Istennel szembeni ugyanezen szegénységbe gyakoroltatja bele.”¹⁸ Jézus életútja és küldetése ezen ellentétpárok egyedülálló egységeként bontakozik ki. „Jézus paradoxona ott lesz látható, ahol abszolút igényét ugyanazon abszolút szegénységben és ezért kikezdetőségben jelenti be. Lemondva minden földi hatalomról és minden földi javakról. A teljhatalomban, ahogyan Jézus gyakorolja és átadja, semmi sincs, amin a hatalomhordozó mint saját tulajdona felett örvendezhetne (Lk 10,20). Jézus az Üdvözítő, aki csakis a továbbadásra felhatalmazott; önmaga számára semmije sincs.”¹⁹ Jézus önmagában

¹⁶ HNB 135.

¹⁷ HNB 224k.

¹⁸ HNB 130.

¹⁹ HNB 120.

testesíti meg a makarizmusok címzettjeinek életstílusát; ő maga a teljességgel szegény Istennel szemben; szegénysége imáiban, hitében és a Lélek vezetésére hagyatkozásában fejeződik ki. Az Atya akaratának maradéktalanul engedelmeskedve, a végső önátadás 'órájának' eljövételét az Atyára bízó 'nem-tudó' magatartással, küldetése végső sikerének garantálását ugyancsak az Atyának átengedve végzi megváltói misszióját. Éppen ez a paradoxon tárja fel Jézus fiúságának titkát. „Krisztus paradoxona: abszolút teljhatalom (az Atya ítélő képviselőtéig) abszolút szegénységben a teljes ráhagyatkozásig a (második) isteni személy tiszta 'relacionalitásának' ('formálhatóságának') lényegét nyilatkoztatja ki (és leplezi el egyúttal a kereszten függő immár nem-Szó létében).”²⁰

Jézus kenotikus élete küldetésteljjesítésének rejtettségdimenziójában is kifejeződik, pontosabban a „dicsőség a kenózisban” paradoxon a „feltárulkozó rejtettség”, illetve a „rejtőző feltárulkozás” kinyilatkoztatás-módszabán is megjelenik.²¹ Balthasar hangsúlyozza, hogy az evangéliumoknak a Jézusra vonatkozó tanúságtételében az elrejlés-feltárási dinamikusság egysége Jézus egzisztenciájának egyedülálló eredetiségét tanúsítja, mely nem vezethető le sem az őszövevényi, sem a kortárs apokaliptika és Messiásvárás elrejlés-feltárási sémájából,²² sem nem értelmezhető pusztán a feltámadás fényében Jézus hívsvét előtti életére reflektáló evangélisták stiláris irodalmi eszközöként.²³ A kinyilatkoztatásban

²⁰ HNB 148.

²¹ Megjegyezzük, hogy már a *Herlichkeit* első kötetében is (1961) a Krisztus alakjának szemlélésével kapcsolatban megfogalmazott egyik alapvető gondolati szál a kinyilvánulás-rejtekezés dinamikusságáról szól, bár itt kevésbé kifejezetten kapcsolódik a kenózis tematikájához. „Jézus Krisztusban Isten kinyilvánulása rejtekezésben teljesedik be. Nemcsak a szenvedéstörténet során, hanem a megtestesülésben is. Már eleve ázáltal is, hogy az Ige testté lesz. Embertől kigondolhatatlan paradoxon ez, amelyben metszi egymást a teremtés és az üdvörténet valamennyi paradoxona. [...] Az Ige megtestesülése pedig – minden részleges szemponton túl – azt jelenti, hogy Isten a legmélyebb rejtekezésben a legteljesebb kinyilvánulásban van jelen.” BALTHASAR, H. U. von, *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika I. Az alak szemlélése*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004, 426k. Vö. uo. 443, 447.

²² Balthasar elismeri ugyan, hogy a Jézus életét jellemző rejtettség értelmezéséhez „az ősegyház talán a kortárs apokaliptika bizonyos gondolataihoz nyúlhatott vissza: például, hogy eszkatologikus titkok – közöttük a Messiás is – Istennél a végidőre rejtve maradnak, hogy aztán a döntő pillanatban 'kinyilvánuljanak'. Később (biztosan csak Jeruzsálem lerombolása után) az a gondolat is felbukkan, hogy a Messiás rejtve él valahol a földön – talán még önmagának sem ismert módon –, hogy az alkalmas időben egy másik valaki fölfedezze és hivatalába iktassa.” Ugyanakkor Balthasar e feltételezésekhez hozzáteszi a következő megjegyzést: „Egyik verzió sem elégséges Jézus egzisztenciájának az értelmezéséhez, mert ő sem nem a mennyben elrejtett, hanem a földön rejtőző, sem nem a földön úgy rejtett (ráadásul önmagának sem ismert módon), hogy később kelljen a nyilvánosság elé lépnie. [...] Jézus maga azonban sem a passzív, sem a feltámadásban nem lépett ki lényegi rejtettségéből: maradó rejtettségének 'apokalipszisztét' ráhagyja a Lélekre és az Egyházra, akik a későbbiekben soha nem más-ként tudják őt 'kinyilvánítani', értelmezni és megismertetni mint a Rejtettet. Ekképpen mindannyiszor a döntő ponton mond csödot a rejtett Messiásról minden 'előzetes megértés'.” HNB 202k.

²³ Jézus fenségének a tapasztalata a minden kirakatba tételről és reklámról való lemondása közepette (Jn 7,4) a tanítványok számára oly középponti jelentőségűnek kellett, hogy tűnjön, hogy miután egyszer a keresztes- és feltámadáseseemény alapján kezdetét vette ennek értelmezése, minden rendelkezésükre álló eszközt bevetettek annak érdekében, hogy e fenséget érzékelhetővé tegyék, s ennek során talán ki voltak téve annak a kísértésnek, hogy időnként a szigorú rejtettség, az inkognitól határait átlépjék. Emlékeztetnem kell azonban állandóan tartatnunk, hogy Isten inkognitója Jézusban egyszerűsége megjelenése is volt küldetésében és megbízatásában, s hogy a feltárási és elleplezés ezen egysége abszolút egyszerű és világbeli példa nélküli maradt. [...] Hogy az evangélisták különböző ösvényeket vágtak, hogy a szándékos elrejtettség és a szükségszerű feltárási kifejezések, szabad lehetőséget ad arra, hogy a kifejezőmódot a tartalmától óvatosan ellazítsuk, ám azt is megmutatja, hogy mindegyikük a maga módján ugyanazt a paradoxont vette célba. [...] A paradoxon irodalmilag kielégítő visszamenőleges kimondása (Rück-Auswertung) apriori lehetetlen volt. A teológiai misztérium közepéből – amely trinitárius – kell ennek az elrejtőzésnek a szükségszerűségére pillantanunk, hogy az irodalmi megfogalmazást mint megközelítő-legjobbhan lehetséges visszaadást ismerjük fel.” HNB. 299k.

is rejtekező magatartás eredendően Jézusé. A szinoptikusok által tanúsított hallgatási parancs, a tanítványok értetlensége és a példázatokban adott tanítás mind mozzanatai a kinyilatkoztató tevékenységben is jelenlévő rejtekezésnek, mely majd Jánosnál fejeződik ki teljesebb egységben. „Az elrejtőzés és kinyilvánulás Márknál fellelhető nyers és átmenet nélküli dialektikája az utolsó evangéliumban válik egységes és végig fenntartott belátássá: A Kinyilatkoztatott a kinyilatkoztatásában is az Elrejtett marad [...]”.²⁴ Ez a kenózishoz lényegileg hozzátartozó elrejtettség eredményezi aztán a Jézusban való megbotránkozást, elvetését és halálra adását. „Hogy a kenózis alkotja Jézus életének egyedülálló, semmi ismertre és magyarázattal szolgálóra vissza nem vezethető karakterét, ez az oly nehezen felfedezhető teszi őt mindig új módon skandalummá.”²⁵ A rejtettség-kinyilvánulás dinamikus egysége fedezhető fel Jézus csodatételeiben, példázataiban, vitabeszédekében, kérdéseiben, hűsvét utáni megjelenéseiben. Mivel Jézus fensége nem más mint Isten dicsőségének a szolga engedelmes alakjába történő önkéntes lealacsonyodásának a megjelenése, ezért Jézus óvatosan és tartózkodóan bánik a fenségcímek használatával. A rejtőzés-kinyilvánulás dinamikus egysége sok árnyalatot vehet fel. „Ha megfontoljuk ezen viszonyok sokaságát, akkor a rejtettség és az epifánia semmiképpen sem zárható bele egyetlen síkba; vannak benne olyan dolgok, amelyeknek ki kell nyilvánulniuk magának Jézusnak, az Atya isteni kinyilatkoztatójának és amelyeket el kell rejtenie, mert csak így tudja megmutatni Isten lényegi rejtettségét; vannak más dolgok, amelyek számára ismertek, de amelyeket elrejt, mert noha ő ‘Úr és mester’, a szolga alakját kell megjelenítenie; s végül vannak más dolgok, amelyeknek az ismertté válásáról le kell mondania, mert különben a szolga alakja és az ‘emberekkel való egyenlőség’ (Fil 2,7) nem lenne igazi. Szavakkal nem visszaadható ezeknek az aspektusoknak a lényegi egyidejűsége Jézus életében, akkor is, ha az egyes szituációknak megfelelően az egyik erősebben érvényre juthatott mint a többi.”²⁶

A rejtettség oka tehát többszörös. Egyfelől a megváltó helyettesítés-szolidaritás céljából abba az emberi létezésbe, sőt szolgálai alakba való kenotikus alászállás, melyet korlátozottság és végesség jellemez. Így Jézus önként részesül az Isten rejtettségéről szerzett emberi tapasztalatban (szótériológiai ok). Másfelől a rejtettség oka az Isten végtelenségével adott felfoghatatlansága, mely a kinyilatkoztatás által sem szűnik meg, hanem inkább növekszik. Istent ebben az értelemben lényegi rejtettség jellemzi. „Isten felfoghatatlan, s minél inkább felkínálja magát megértő szellemünknek, annál inkább növekszik felfoghatatlansága. Comprehendit incomprehensibile esse. Ez immár nem pusztán az általános negatív teológia tételeként érvényes, hanem a legkonkrétabb teológia állításaként, melyet Pál Istennek a Krisztus keresztyén megmutatkozó ‘oktalanságának’ (1Kor 1,25) nevez.”²⁷ Jézus tehát éppen kenotikus létmódjában, a keresztyén lealacsonyodásban nyilatkoztatja ki az Atya fenségét (trinitárius ok). Végül az előző két okhoz szorosan kapcsolódó harmadik az, amit a szeretet logikájának nevezhetnénk. Balthasar itt Kierkegaard gondolatát veszi át.²⁸ Hogyan tudja Isten, aki a szeretet, érthetővé tenni önmagát az embernek, aki bűnben, a szeretetlenség és az igaztalanság állapotában él? „Az isteni dicsőség közvetlen kinyilatkoztatása leereszkedésében (mint egy király leereszkedése, aki egy szegény kolduslányhoz lehajolna, hogy őt szeretve királynővé emelje) a szeretett

²⁴ HNB 204.

²⁵ HNB 204k.

²⁶ HNB 302.

²⁷ HNB 296. Balthasar Canterbury Szent Anzelm mondását idézi. Vö. *Monologion* 64.

²⁸ KIERKEGAARD, S., *Philosophische Brocken*, 7: „Denkprojekt”.

embert ugyan önmaga fölé, 'szerető csodálkozásra' és 'hálára' 'ragadná' (mint a leányt), ám nem vezetné el saját igazságához. [...] Isten szolgálakot ölt, hogy létrehozza a közvetettséget, amely egyedül képes elvezetni a szeretet őszinteségére a bűnöst; Istennek a Megfeszített kettős paradoxonává kell lennie, hogy a bűnös vétkes elfogultságát megszüntesse: hogyan ne válna a szeretet rejtett fensége itt teljes botránnyá?"²⁹

3. A kenózis és az isteni változhatatlanság értelmezése trinitárius horizonton a *Theodramatik*ban

A kenózis tematikája ismét csak új hangsúlyokkal bővül a trilógia második nagy egységében, Istennek az általa szabadon és szabadnak teremtett emberrel közös drámáját átélmelkedő *Theodramatik* kötetiben. Itt is arról van szó, hogy *A három nap teológiájában* már vázolt, de részletesen még ki nem dolgozott alapszempontokat bontja tovább Balthasar. A kenózis értelmezésének két lényegi aspektusa kerül mind jobban előtérbe: egyfelől a trinitárius látószög következetes érvényesítése; másfelől a kenózissal kapcsolatban kezdettől felmerülő nehézséggel, az Isten változhatatlanságának kérdésével való újbóli számvetés. A két szempont a lehető legszorosabban összetartozik, hisz Balthasar a kenózis kapcsán tisztázásra váró változhatatlanság-tétel megfelelő értelmezéséhez a kulcsot éppen a trinitárius perspektívában találja meg. A svájci teológustól a *Theodramatik* második kötetének első részében, mely a *Der Mensch in Gott* címet viseli, már olvashatunk néhány általánosabb megfontolást Isten változhatatlanságának kérdéséről a végtelen isteni szabadság és a véges emberi szabadság egymáshoz való viszonyulásának tág horizontján.³⁰ A *Theodramatik* második kötetének *Die Personen in Christus* című második részében a kenózis kérdése hangsúlyosan a Fiú-Jézus és a Szentlélek kapcsolatának a szempontjából merül fel, elsődlegesen a *Trinitarische Inversion* c. fejezetben, majd az itt megfogalmazott álláspontját ismétli meg Balthasar a *Theologik* harmadik kötetében (*Der Geist der Wahrheit*).³¹ Balthasar olvasatában a Szentírás Jézus és a Lélek kapcsolatát illetően két mozzanatot egyszerre hangsúlyoz. Egyfelől úgy mutatja be a Lelet mint a Fiú Lelkét, Jézust pedig, mint a Lélek hordozóját, birtokosát, a Lélek ajándékozásának a forrását, akiben túlaradóan és sajátjaként jelen van a Lélek. Másfelől, a Lélek mint az Atya Lelke jelenik meg, akit a Fiú-Jézus az Atya Lelkeként befogad, aki Jézus fölött az atyai akaratot közvetítve lebeg és megnyugszik rajta. A Szentlélek egyszerre van Jézusban és Jézuson, illetve Jézus felett.³²

²⁹ HNB 304.

³⁰ BALTHASAR, H. U. von, *Theodramatik II/1. Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976 (továbbiakban: TD II/1), 246–259.

³¹ BALTHASAR, H. U. von, *Theodramatik II/2. Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978 (továbbiakban: TD II/2), 167–175; Uő., *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987 (továbbiakban: TL III), 41–44.

³² Vö. TD II/2, 171. „Hogy a Lélek rajta nyugvása nem kérdőjelezheti meg arról való tudását, hogy a Lélek öbenne van, tetteinek és szavainak a szuverenitásából belátható: a »Lélekben« cselekszik (Mt 12,27), akkor is, ha ez az ő Lelke a Megtestesült engedelmes küldetéséhez igazodik, és egyúttal az Atyának a Lelke »rajta« marad, aki az Atya utasításait hozza számára.” TL III, 158. Balthasar sokszor visszatér a gondolatra, hogy az „In” és az „Über” (alkalmanként „In-Über”-nek is mondja) elválaszthatatlanul összetartozik Jézus és a Lélek kapcsolatában. A Lélek Jézusban van mint az ő Lelke, és rajta nyugszik mint az Atya Lelke. E teológiai tartalmat hordozó megkülönböztetést véli megtalálni többek között a kereszteségi jelenet megfogalmazásainak különbségében. Míg Márknál arról olvasunk, hogy a Lélek „Jézusba ereszkedett” (eisz auton: Mk 1,10), addig Máté, Lukács és főként János arról ír, hogy Jézusra szállt, illetve rajta maradt (ep'auton: Mt 3,16; Lk 3,22; Jn 1,32). Vö. TL III, 44.

Jézus a Lélek hordozójaként eredendően, spontán és feltétlen szeretetéből fakadóan akarja azt, amit az Atya akar, hiszen az Atyával örök szerető egyetértésben felajánlotta magát a teremtett világ üdvözítésére. Ugyanakkor Jézus az Atya Lelkének vezetése alatt állóként engedelmes, önmaga felett rendelkezni hagyó, a szolga alakjában önmagát kiüresítő Fiúként cselekszik. Húsvét előtt, *in statu exinanitionis* ez utóbbi szempont érvényesül erőteljesen, noha az első mozzanat is mindvégig jelen van Jézus életében. A feltámadást követően, *in statu exaltationis* aztán előtérbe kerül az első mozzanat, a feltámadt és megdicsőült Krisztus felmagasztalt embersége szerint is forrása lesz a Szentlélek kiárasztásának, az Atyától és az Atyával együtt küldi a Szentlelket az Egyházba. Úgy tűnhet tehát, hogy a Fiú és a Lélek kapcsolatában mintha változás történne a kenózis és a dicsőség/felmagasztalás állapotának egymásra következője szerint. A Fiú önküresítő megtestesülése megváltoztatja vajon a Lélekkel való viszonyát? A Szentháromság belső életében talán felfüggesztődne vagy akár megfordulna a kenózis idejére az eredések rendje? Balthasar elutasítja ezt a feltételezést, a Fiú és Lélek közötti viszony oikonomiai „változásának” eredetét a Szentháromság örök belső életében látja megalapozottnak.

A *Theodramatik* harmadik, „drámai szótériológiát” vázoló *Die Handlung* című kötetében aztán a figyelem egyértelműen és kifejezetten a kenózis értelmezésére összpontosul a *Kereszt és Szentháromság* fejezetben, melyet úgy tekinthetünk mint továbbbírását *A három nap teológiája* azonos című fejezetének.³³ Miután a Hegel túlzott befolyása alatt álló és a *theologia crucisra* alapozó szentháromságtant megfogalmazó Jürgen Moltmann és a szentháromságtani axiómáját kinyilatkoztatásteológiai perspektívában vázoló Karl Rahner álláspontjához való viszonyát tisztázta, s ezzel a Szentháromság immanens élete és oikonomiai cselekvése közötti viszonyról alkotott saját felfogását körvonalazta, Balthasar Bulgakovnak az immanens Szentháromságról kidolgozott értelmezésének alapezméit követve szól a keresztesemény üdvrendi kenózisának örök szentháromsági eredetéről, a Fiúnak, s mindhárom isteni személynek az őskénózisáról (Urkenose). Majd a látószöveget a kereszttől kiindulva horizontálisan tágítva a teremtés, a szövetségkötés és az eukarisztiaalapítás isteni cselekvését is a kenózis eseményeként értelmezi, melyek vertikális eredetét ugyancsak az örök szentháromsági élet őskénózisában találja meg. Az itt olvasható balthasari megfontolások továbbvezetését és elmélyítését jelentik „a világ kezdete óta leölt Bárányról” és annak „előzetes áldozatáról” szóló gondolatainak, melyeket korábban *A három nap teológiájában* vázolt.

A *Theodramatik* negyedik kötete, a *Das Endspiel* szótériológiai/krisztológiai középontú trinitárius eszkatológia, melyhez egy ugyanilyen természetű protológia rendelődik hozzá. Az alapkérdés a teremtett világ, benne a szabadnak teremtett, a bűnben elbukott és a Krisztus által megváltott ember és ezzel a történelem eszkatológiai beteljesedésének a lehetősége a Szentháromság életében (3. rész: Welt in Gott). Az erre adható választ készíti elő a kötet második nagy egysége (2. rész: Aspekte des Endspiels), melynek első témája: az Isten szeretetét elutasító bűnös ember Isten színe előtt, mint Isten szenvedésének/fájdalmának a kérdése (*Das Endspiel als Tragödie*); majd második témája: az üdvtörténet végjátéka mint trinitárius dráma (*Das Endspiel als trinitarisches Drama*), elsősorban Jézus Krisztus pokolra szállásának szótériológiai/eszkatológiai jelentésére fókuszálva. Ehhez az eszkatológiai tematikához szorosan kapcsolódik a protológiai kérdéskör: Hogyan értel-

³³ BALTHASAR, H. U. von, *Theodramatik III. Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980 (továbbiakban: TD III), 297–309; HNB 124–128. A *Theodramatik* gondolatmenete szorosan kapcsolódik még a *Három nap teológiája* c. írás *A kenózis és az új istenkép* c. fejezetéhez is (22–35).

mezhető a világ létrejötte mint a világ teremtése a Szentháromság életéből kiindulva (1. rész: Die Welt aus Gott)? A *Filippi-levél* kenózis fogalma a protológiai részben éppen csak felbukkan. A második egység második részének (Das Endspiel als trinitarisches Drama) *Der Abstieg des Sohnes* (A Fiú alászállása) c. fejezetében a kenózis alap gondolata, illetve a hozzákapcsolódó balthasari értelmező kifejezések középpontba kerülnek. Majd a könyv zárófejezetében ismét elszórta megjelennek.³⁴ A *Theodramatik* negyedik kötetének egésze úgy tekinthető, mint a harmadik kötet *Kereszt és Szentháromság* fejezetének a továbbírása, ahol a szerző már tárgyalta a Szentháromság immanens életének és ökonomiai kinyilvánulásának a viszonyát elsődlegesen a kereszteseményre fókuszálva. A negyedik kötetben ez a trinitárius látószög távol ki horizontálisan a teremtéstől a beteljesedésig, vertikálisan a pokolraszállás mélypontjáig. Az egész kötetet átívelő, a reflexiót mozgató alapprobléma Isten változhatatlanságának a kérdése a Szentháromságának a világhoz való viszonyát illetően: a teremtés, a pokolraszállás és a beteljesítés isteni cselekvése, Isten és ember interakciója szempontjából. Hogyan kell értelmeznünk a világ eredetét a Szentháromságból, a Fiú alászállását az Istentől való teljes elidegenedettség állapotába, és a világ célba érkezését a Szentháromság közösségébe az Isten változhatatlanságát állító tétel fenntartása mellett? A kenózis tematikája ebbe a kontextusba illeszkedik. Balthasar a válaszadásba bevon filozófiai megfontolásokat (Aquinoi Szent Tamás, Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich, Hegel), ókori egyházatyák, középkori, modern és kortárs teológusok értelmezéseit, szépírók, írók, költők (Claudel, Dante, Dosztojevszkij) intuícióit, szentek, misztikusok és lelki írók tapasztalatait (Bingeni Hildegard, Szienai Katalin, Assiszi Ferenc, Keresztes Szent János, Norvichi Juliana, Magdeburgi Mechtild, Tauler, Lisieux-i Teréz), de az egész művön végigvonuló és folyamatosan hivatkozott fő forrását Adrienne von Speyr írásai jelentik. Balthasar közlése szerint Adrienne spirituális-teológiai intuíciói (pl. a *descensust* értelmező nagyszombatteológia) már az 1940-es évek közepétől hatottak rá és megjelentek korai műveiben, ám kifejezett hivatkozások nélkül.³⁵ Feltételezhetően a balthasari kenózisértelmezésre is érvényes ez a kezdettől érvényesülő speyri inspiráció. Mivel azonban kölcsönhatásról van szó, aligha lehet utólag pontosan beazonosítani a kenózisértelmezés egyes elemeit illetően a biztos eredetforrást. Az mindenesetre jól látszik, hogy a *Theodramatik* negyedik kötetében hosszasan idézett speyri szövegrészekben felbukkanó meglátások és kulcsfogalmak (pl. Hinterlegung) nagy része már *A három nap teológiájában* is jelen van és döntő szerepet játszik.³⁶

³⁴ BALTHASAR, H. U. von, *Theodramatik* IV. Das Endspiel, Einsiedeln 1983 (továbbiakban: TD IV), 73–74; 232–243; 469–473.

³⁵ Balthasar Adrienne hatásáról így nyilatkozik: „habozás nélkül már az első könyveimben felhasználtam az intuíciókat, melyeket közölt velem; a szenvedéssel és a pokollal kapcsolatos első tapasztalatok már jelen vannak a *Das Herz der Welt* (1945) című könyvemben, ahogy a *Der Christ und die Angst* (1951), a *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (1956), és egyéb írásokban.” Hans Urs von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, 10k. „Adrienne von Speyr volt az, aki megmutatta a beteljesítő utat Ignációtól (Loyolai) Jánosig, s ezzel alapot vetett a legtöbb dolognak, amit 1940-től megjelentettem. Az ő műve és az enyém sem lélektanilag, sem filológiailag nem választhatók el egymástól, egy olyan egész két fele, melynek közepe egyetlen alapzat.” Uő., *Mein Werk – Durchblicke*, Johannes Verlag, Einsiedeln–Freiburg 1990, 71.

³⁶ A trilogia harmadik része, a *Theologik* a kenózis tematikájához már nem kínál lényegesen új szempontot. A korábban már tárgyalt olyan témakörökkel találkozhatunk ismét, mint rejtettség és kinyilvánulás, a kenózis elidegenedésként történő hegeli értelmezésétől való elhatárolódás, trinitárius és szótériológiai inverzió, öskenózis a Szentháromságban. A balthasari reflexió átfogó horizontja itt az isteni Igazság megvalósulásának (Theo-logik) és az Igazság Lelke működésének a mikéntje; a kenózis is ebből a látószögből értelmeződik.

II. ISTEN KENÓZISA ÉS VÁLTOZHATATLANSÁGA

1. Az értelmezés alapirányának kijelölése

Miután diakronikus hosszmetsetben és számos értelmezési szempontot felvillantva elhelyeztük a kenózis tematikáját a balthasari életmű keretében, figyelmünket most Isten kenóziisa és változhatatlansága viszonyának az alapkérdésére összpontosíthatjuk a rendszerezés igényével. E szisztematikus látószögben elengedhetetlen lesz első helyen még egyszer megvizsgálni a kenózis fogalmát, ahogyan azt Balthasar értelmezi; ehhez kapcsolódóan tisztázni kell, hogy a svájci teológus mit ért Isten változhatatlanságán; végül feladatunk bemutatni, hogy Balthasar a kenózis eseményét és az isteni változhatatlanság tételét miként igyekszik összeegyeztetni egymással trinitárius látószögből. Gondolatindítónak válasszunk egy olyan idézetet a szerzőtől, mely jól mutatja Balthasar alapvető hozzáállását a szóban forgó alapkérdés megválaszolásához és egyben előrevetíti a megoldáskeresés irányát. „Ezzel szemben valóban egy olyan isteni elhatározást kell feltételeznünk, amely mint ilyen a ‘forma Dei’ feladását (die Preisgabe) jelenti, s legalábbis gondolati kísérletet kell tennünk, hogy miként lehetséges Isten számára egy ilyen feladás, akinek nem tulajdoníthatunk semmilyen teremtményi változást és teremtményi szenvedést és engedelmességet. Ahhoz, hogy egy ilyen gondolatkísérletre egyáltalán vállalkozhassunk, Istenben olyan felfoghatatlan szabadságot kell feltételeznünk, mely lehetővé teszi számára, hogy többet tegyen és másként létezzék, mint ahogy a teremtmény elvárná tőle (istenfogalmi alapján).”³⁷

Az idézett szakaszban Balthasar „gondolati kísérletről” szól, s ezzel jelzi, hogy nem „megmagyarázni” vagy feloldani akarja a misztériumot, hanem valamit hozzáférhetővé tenni belőle a hittől vezetett értelem számára, tudva a megértésre törekvés korlátairól és kísérletező jellegéről. A szövegrészből az is kiderül, hogy e gondolatkísérlet során az értelemnek nyitottnak kell lennie arra, hogy felülvizsgálja és korrigálja előzetes fogalmait Istenről, aki mindig a nagyobb marad (Deus semper maior). E fogalmak származhatnak akár a filozófiai reflexióból, akár az ószövetségi istentapasztalatból. A svájci teológus ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy úgy kell keresnünk a kenózis helyes olvasatát, hogy ne tulajdonítsunk Istennek „semmilyen teremtményi változást”. Határozottan elutasítja azokat a divatos és leegyszerűsítő nézeteket, melyek szerint Isten lényegi változhatatlanságának az állítása meghamisítása lenne a bibliai kinyilatkoztatásnak, egy görög személytelen és történelmietlen metafizikai isteneszmének a ráerőltetése a Szentírás által tanúsított élő és személyes Isten-képre. Elégtelemnek tartja azt a felfogást, mely Isten változhatatlanságát pusztán az emberrel szemben tanúsított hűségére, morális magatartására redukálja. Noha nem tagadja a filozófiai és a bibliai változhatatlanság-felfogás közötti különbséget, mégis nyomatékosan hangsúlyoz két dolgot. Egyfelől, a bibliai tanúság értelmében Isten ígéreteihez való történelmi hűsége és tervének megváltozhatatlansága (Zsid 6,18) önmagához való lényegi hűségén alapszik (2Tim 2,13), azaz önnön változhatatlan isteni lényegében gyökerezik. Így a Kiv 3,14-ben adott isteni névkinyilatkoztatás is olyan szilárd, meg nem változó isteni ígéretet hordoz, mely egyben Jahve istenségének igazi, legbensőbb, változatlan lényegéből fakad: „Én olyan természetű vagyok, hogy a mindenkori most-ban és minden helyzetben a Jelenvaló, Cselekvő, Valóságos

³⁷ HNB 197.

vagyok és leszek.”³⁸ Másfelől, Balthasar hangsúlyozza, hogy noha „biztosan meg kell haladni az antik ontológiai megértéshorizontot, ha Isten lényege és világterve változhatatlanságának mikéntjét akarjuk megérteni, melynek megvalósításáért Isten egész lényegével/lényével elkötelezi magát”, ugyanakkor azonban „nem térhetünk vissza az elé, amit Platón ‘Állama’ 2. könyvének végén a mítoszköltőkkel szemben Isten változhatatlanságáról (s ezért igaz mivoltáról, szavahihetőségéről) mondott”.³⁹ A hivatkozott helyen Szókratész a mítoszoknak a változékonny istenekről szóló elbeszéléseivel szemben mellett érvel, hogy Isten tökéletességének és jóságának (valamint egyszerűségének) ellentmond az a feltételezés, hogy akár valami külső ok hatására megváltozzék, akár önmagát változtassa meg. A változás ugyanis mindig jobbá/tökéletesebbé vagy rosszabbá/tökéletlenebbé válást jelent, ami Isten mint egészen tökéletes lény esetében önellentmondás lenne.⁴⁰ Nos, Balthasar szerint effajta a teremtményekre jellemző változás, ami tehát tökéletességben/jóságban való gyarapodást vagy csökkenést jelent, akár külső ok hatására, akár saját elhatározás alapján, nem állítható a bibliai kinyilatkoztatás Istenéről sem.

Balthasar tehát az Isten lényegi változhatatlanságát állító, azaz minden teremtményi változást kizáró tétel fenntartásával kíván gondolati kísérletet tenni a kenózis értelmezésére. Ha azonban ez így van, akkor hogyan fogalmazhat úgy, hogy a kenózis a „forma Dei” önkéntes „feladását” jelenti Isten részéről. A „feladás” (Preisgabe) vajon nem jelent változást? S egyáltalán mit értünk „forma Dei”-n? Amint az életmű áttekintése során láttuk, Balthasar a *Filippi-levél* Krisztus-himnuszának azokhoz az egezetikai olvasataihoz csatlakozik, melyek a $\mu\omicron\rho\phi\eta$ δούλου ellentétes párhuzamaként szereplő $\mu\omicron\rho\phi\eta$ θεοῦ kifejezésben található $\mu\omicron\rho\phi\eta$ szót nem lényegként, lényegi formaként vagy természetként, hanem „dicsőséges alakként, pozícióként, kondícióként” értelmezik. Következésképpen a kenózis mint az isteni dicsőséges alakból kiüresedés a szolgálai alakba nem jelentheti az isteni természetnek, lényegnek a megváltozását vagy feladását. A kenózis inkább az isteni természet dicsőséges alakjáról/formájáról, azaz az istenség dicsőséges, hatalommal teli kinyilvánulásáról való lemondást jelenti, hogy a szolgálai alakban nyilvánuljon ki az isteni természet az ember megmentése érdekében. Ezt, az isteni természet újfajta, „nem dicsőséges” kinyilvánulását tekinti Balthasar újdonságnak az ószövetségi istentapasztalathoz és istenképhez képest. A kenózis tehát olyan történés, esemény, a preegzisztens Krisztus olyan aktusa, melynek során nem változik meg sem az aktus alanya, sem annak isteni természete, az „önkiüresítés” sokkal inkább feltételezi annak megmaradását. A svájci teológus ezért egyetértőleg idézi *A három nap teológiájában* Szent Hilarius értelmezését. „Hilarius szerint minden Isten szuverén szabadságában történik (tehát hatalmában és fenségében). Istennek hatalmában áll, hogy ‘engedelmességből kiüresítse magát a szolgálai alak (esetleges) felvételére, mégpedig hogy isteni alakjából üresítse ki magát’. Önmagában maradv (hiszen minden szuverenitásának hatalmában történik) képes kilépni önmagából (dicsőséges alakjából). Ha a két alak ($\mu\omicron\rho\phi\alpha\iota$) minden további nélkül összeegyeztethető volna egymással (mint ahogy a fenti három nagy tanító vélte), akkor tulajdonképpen semmi sem történne Istenben. Az alany természetesen nem változik: ‘non alius est in forma servi quam qui in forma Dei est’ (ugyanaz lakozik a szolgálai alak-

³⁸ TD II/1, 253.

³⁹ TD II/1, 253, 255.

⁴⁰ PLATÓN, *Állam* II, 380d–383c. Az isteni változhatatlanság és megtestesülés kapcsolatát értelmező álláspontok, köztük a balthasari megközelítés ismertetéséhez lásd: MEESEN, F., *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1989. Különösen: 370–418.

ban, mint az isteni alakban), állapotának megváltozása azonban elkerülhetetlen: ‘cum accipere formam servi nisi per evacuationem suam (!) non potuerit qui manebat (ὕπαρχων) in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu’.⁴¹

2. A kenózist értelmező kifejezések

Balthasar kenózisértelmezésének kísérleti jellegét jól mutatja az a tény, hogy különböző fogalmakat és képi kifejezéseket alkalmaz. A *Filippi-levél* szókincse mellett – kiüresítés, lealacsonyodás (Entleerung/Entäußerung, Erniedrigung/Herabniedrigung) – olyan kifejezések bukkannak fel nála mint „lemondás” (Verzicht), „feladás/feláldozás” (Preisgabe), „rejtettség” (Verborgenheit) és „hátrahagyás/letétbe” helyezés (Hinterlegung). Olykor alkalmazza az „önkorlátozás” (Selbstbeschränkung) szót is, de ezzel csínján bánik, mert tudja, hogy a kenotikusok kedvelt kifejezéséről van szó, az ő felfogásuktól azonban elhatárolódik.⁴² Balthasar óvatosságát mutatja, hogy többnyire idézőjelbe teszi ezt a szót, jelezve ezzel a kifejezés alkalmazhatóságának korlátait és a kenotikusoknál szereplő tartalmától különböző jelentését. „Ez az ős-kenózis teszi lehetővé alapvetően Istennek a világba irányuló egyéb kenózisait, melyek csupán ebből fakadó következmények: a szentháromságos Isten első ‘önkorlátozását’ (Selbstbeschränkung) a teremtményeknek ajándékozott szabadság alapján; ugyanezen szentháromságos Istennek a második, mélyebb ‘önkorlátozását’ azzal a szövetséggel, mely Isten oldaláról eleve felbonthatatlan, történiék bármí is Izraellel, amit csak akar; s a harmadik nem csupán krisztológiai, hanem a teljes Szentháromságot érintő kenózist egyedül a Fiúval történő emberré levés alapján, amely most a világ számára világhossá teszi a kereszt és a feltámadás ‘pro nobis’-ában az eleve meglévő eucharisztikus magatartását.”⁴³ Az idézett szakaszban szereplő isteni (kenotikus) „önkorlátozások” az *oikonomiában* abban állnak, hogy mind az embernek ajándékozott valódi szabadság megadásával, mind a szövetség megkötésével Isten mintegy önként és szeretetből megköti magát kettős értelemben: egyrészt feltétlenül tiszteletben tartja az ember szabadságát mint másra vissza nem vezethető döntésképeséget; másrészt feltétlenül elkötelezi magát annak az embernek a megmentésére és célba juttatására, aki szabadságában nemet is mondhat Istenére. Ebben az értelemben mondható, hogy Isten saját üdv-történeti cselekvésének mintegy „korlátait”, koordinátarendszeret szabadon felállítja, mégpedig úgy, ahogy az saját isteni életének megfelel. Ez az „önkorlátozás” tehát nem jelentheti az isteni természet tulajdonságairól való lemondást. Mind az embernek juttatott (relatív) autonómia megadása, mind az ember megmentésének lehetősége, szándéka és megvalósítása magában a trinitárius isteni életben alapozódik meg, ezért nem jelentheti az isteni természet korlátozását.⁴⁴

Az „önkorlátozás” alkalmilag felbukkanó kifejezésnél sokkal többször fordul elő és lényegesebb a „hinterlegen/Hinterlegung” szó Balthasarnál. Ezt a kifejezést, melyet feltehetően Adrienne von Speyrtől kölcsönöz, egyre gyakrabban használja a kései műveiben, de már a *Pneuma und Institution* (1974) c. tanulmánykötetben is megjelenik. Itt a követke-

⁴¹ BALTHASAR, H. U. von, *A három nap teológiája*, 26. Hilarius, *De Trin.* VIII, 45 (PL 10, 270). „Ő, aki isteni alakban tartózkodott, csak önküresítés (!) által vehette fel a szolgálai alakot, mivel úgy tetszett neki, hogy a két alak ne egyszerre létezen.” Uo. IX, 14 (PL 10, 292B).

⁴² Uo. 31–33.

⁴³ TD III, 308.

⁴⁴ Érdemes megjegyezni, hogy Balthasar soha nem használja az örök trinitárius ős-kenózisra az „önkorlátozás” szót.

ző szövegösszefüggésbe ágyazva jelenik meg: „Mert Krisztus kenózisával maga az örök-kévalóság jött mozgásba és járta be az időt annak minden sötétségével. Az Atya otthonmaradása és a Fiú elzárándoklása között nincs semmiféle elidegenítő távolság (entfremdender Abstand), mert ez a Fiú soha nem az elveszett fiú, mert a Lélek mindig összeköti az Atyát és a Fiút, mert a kenózis 'távolsága' (Ferne der Kenose) a Szentháromságon belüli közelség és az isteni hüposztázisok egymásbanlétének egyik módja. A Fiú kenózisa során ugyanis a veleszületett 'Isten-alakja' (angestammte Gottgestalt) az Atyánál marad vissza (bleibt zurück), nála 'hátra hagyva/letétbe helyezve' (hinterlegt), egyszerre az Atya akaratához való hűségének zálogaként (Pfand) és az Atyát 'emlékeztetve', hogy ő maga mennyire elkötelezettséget vállalt a világ kalandjában. Az örökkévalóság és idő effajta széttartó feszültségében Isten önmagában nem hasad szét, hanem önmagánál van sokkal inkább mint valaha, mert azt a szabadon elköteleződő cselekvést teljesíti be, melyet a teremteskor kezdett meg; mintha csak Teremtőként önmagával fogadott volna, hogy a látszólag lehetetlent tudja véghezvinni: önmagukban megálló (in sich stehende) teremtményi szabadságokat alkotni és ennek dacára nem hagyni elveszni őket.”⁴⁵

Az idézett szakaszból egyértelműen kiderül, hogy a „Hinterlegung” kifejezésbe sűrített kenózisértelmezés bibliai hátterét a tékozló fiú története adja (Lk 15,11–32). Balthasar olvasatában Jézus mint a harmadik Fiú jelenik meg, aki nem veszik el mint az örökségét idegen vidéken eltékozló öcs és mint az otthon maradó báty, hanem útnak indul az elveszett megkeresésére és megmentésére. Ő is eltávolodik az atyai háztól, de az ő eltávolodása nem (bűnös) elidegenedés, nem elidegenedő távolságvétel az Atyától, hanem az Atyával a Szentlélekben való közösségben megmaradva üdvözítő eltávolodás. A kenózis a Fiú-Jézusnak ezt a fajta Atyával való közösségben megmaradó, tőle nem elidegenedő, hanem a bűn elidegenítő távolságába az Atyától elidegenedett és elveszett fiú megmentéséért elzárándoklást jelenti. A „Hinterlegung” képes kifejezés, mely egyszerre jelent *hátrahagyást* és *letétbe helyezést*, ugyanezt a megmaradás-mozgás, közelség-távolság, közösség-elzárándoklás dinamikát fejezi ki. Az elidegenedettséggel állapotában lévő világba eljövő Fiú-Jézus a megtestesülés és a kereszt kenózisa által úgy távolodik el az Atyától és marad egy e kenózisban is az Atyával, hogy mintegy letétbe téve hátrahagyja a veleszületett Isten-alakot az Atyánál. A Fiú-Jézus az elveszett fiúval ellentétben nem kikéri, hanem az Atyánál hátrahagyja az őt jogosan megillető örökségét. A „veleszületett” (angestammte) és a „hátrahagyás mint letétbe helyezés” is a jogi nyelvből vett kifejezések. A jogos birtokosnak a helyzetére és cselekvésére utalnak, például – ahogy a szövegkörnyezetbe leginkább illik – a jogos örököse, aki az őt veleszületett joggal megillető javait, jogos örökségét mint saját örökölt tulajdonát letétbe helyezi egy időre, melyet aztán ismét visszavehet. A jogi nyelvből származó képes kifejezés a Fiú-Jézus kenózisára alkalmazva nyilvánvalóan azt jelenti, hogy Isten-alakját, azaz az Atyától való örök születése alapján őt jogosan megillető dicsőséges formáját, isteni előjogként hozzátartozó istenségének dicsőséges megjelenését mintegy a megtestesülésben az Atyánál hátrahagyja letétbe helyezett tulajdonaként, hogy az Atyától ismét sajátjaként visszakapja a megváltói mű végeztével a feltámadásban. A „Hinterlegung” bennfoglaltan egy ellentétes magatartás jelzésére is alkalmas: míg az elveszett fiú úgy távozott az Atyától, hogy járandósággként kikérte örökségét, amit aztán eltékozlott, addig a Fiú-Jézus nem ragaszkodik jogos tulajdonához, dicsőséges Isten-alakjához, hanem azt hátrahagyva az Atyánál ered nyomába az elveszetteknek, hogy megkeresse és megmentse. Ez a rejtett ellentétező párhuzam jól rímelt a *Filippi-levél*

⁴⁵ BALTHASAR, H. U. von, *Kenose der Kirche?*, in *Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 119–132; itt: 131k.

Krisztus-himnuszában rejtve ugyancsak ott lévő ellentétezésre: míg Ádám zsákmányként akarta megszerezni magának az isteni életet, addig Krisztus saját Isten-alakját sem tekintette zsákmánynak, hanem szolgálai alakot vett fel. Végül a szóhasználat háttérében a tékozló fiúról szóló példabeszéden és a *Filippi-levél* himnuszán túl vélhetően ott mozog Jézusnak az utolsó vacsorán János evangélista által elbeszélte imája, melyben arra kéri Fiúként az Atyát, hogy részesítse abban a dicsőségben, melyben része volt mielőtt a világ lett (Jn 16,5). Az ima tárgya a hátrahagyott dicsőség visszaadása. A „Hinterlegung” használatával Balthasar ezen a módon törekszik kifejezni a Fiú-Jézus istenségének változatlanságát – Fiú marad az idegenségben is, megőrzi az Atyával való közösséget, az isteni dicsőség jogos és elidegeníthetetlen tulajdona változatlanul az övé –, és ugyanakkor a dicsőséges Isten-alakból való önkiüresítés eseményét, „az örökkévalóság mozgását” – nem dicsőségnek teljében, hanem szolgálai alakba lealacsonyítva önmagát menti meg az elveszett fiút.

Az idézett szakaszban további kulcskifejezés a kenózis értelmezése szempontjából az „elidegenítő távolság” (entfremdender Abstand) szófordulat. A kifejezés tagadó mondatban szerepel, azt állítva, hogy „az Atya otthonmaradása és a Fiú elzárándoklása között nincs semmiféle elidegenítő távolság (entfremdender Abstand)”. A magyarázó mellékmondatok megvilágítják, hogy Balthasar kettős értelemben használja a kifejezést. Az „elidegenítő távolság” egyfelől hamartiológiai értelemben jelenti a bűn által létrejövő elidegenedést és távolságot az Atyától. Ez az elveszett fiú magatartását és helyzetét jellemzi, nem a megmentésére induló Fiú-Jézust. Az „elidegenedés” szót maga a Szentírás is használja ebben az értelemben a bűn lényegének és következményének a leírására.⁴⁶ Másfelől az „elidegenítő távolság” tagadásának trinitárius értelme is van. A Fiú-Jézus „távozása” az Atyától nem jelent semmiféle hasadást a Szentháromság Istenben, „mert a Lélek mindig összeköti az Atyát és a Fiút, mert a kenózis ‘távolsága’ (Ferne der Kenose) a Szentháromságon belüli közelség és az isteni hűposztázisok egymásbanlétének egyik módja.” Balthasar itt szemmel láthatólag a kenózis „elidegenedésként” ill. „önelidegenedésként” való értelmezésének egy jól meghatározott módjától határolódik el. Már *A három nap teológiájában* világossá teszi, hogy „a lemondás az ‘isteni alakról’ és a ‘szolgálai alak’ felvétele, annak minden következményével együtt, nem eredményez önelidegenedést Isten szentháromságos életében: Isten van elég isteni ahhoz, hogy a megtestesülésen, a halálon és a feltámadáson keresztül valóságos értelemben és nem csak látszólag azzá váljon, amiként ő mint Isten már eleve létezik.”⁴⁷ A svájci teológus kifejezetten bírálja a radikális kenotikusokat, akik a megtestesüléssel megvalósuló kenózist úgy értelmezték, hogy a Fiú az ember Jézusban elidegenedik saját istenségétől, ill. istenségének a tudatától.⁴⁸ Ugyancsak többször elhatárolódik Hegel felfogásától is, aki a megtestesülést, de különösen Jézus kereszthalálát Isten szükségszerű önelidegenedéseként értelmezte, egyfajta antinómiaként és széthasadásként az isteni életben, mely negatív mozzanatként (Isten halála) szükséges az abszolút szellem totalitásához vezető logikailag feltérképezhető folyamatban.⁴⁹ Balthasar Hegelhez való viszonyulásának bemutatása és értékelése meghaladná reflexiónk kereteit, így mindössze arra utalhatunk, hogy a svájci teológus olvasatában Hegel rendszere teológiai látószögből legalábbis kétarcú, ha nem egyenesen kétértelmű: tudás (filozófia) és hit (vallás) viszonyának, a dialektika pánlogicista vagy szeretetalapú

⁴⁶ Lásd: az ἀπαλλοτριώσαι igét, mely az elidegenedni jelentéssel bír. Vö. Ef 4,18.

⁴⁷ BALTHASAR, H. U. von, *A három nap teológiája*, 187; vö. TD IV 473.

⁴⁸ Uo. 31k.

⁴⁹ Uo. 75; HNB 199; TE I, 411.

értelmezésének, a Szentháromság immanens élete és üdvtörténeti cselekvése közötti kapcsolatnak valamint Isten és a világ viszonyának a szempontjából.⁵⁰

Az „elidegenedés” kifejezésének a kenózis eseményére való alkalmazhatóságának illetve alkalmazhatatlanságának megítélésével kapcsolatban azonban meg kell jegyeznünk, hogy Balthasar álláspontja a fent ismertetett állásfoglalásánál árnyaltabb. Míg *A három nap teológiája* és a *Kenose der Kirche?* című írásaiban egyértelműen elutasító pozíció foglal el a szóhasználatot illetően, mert el akar határolódni az *Entfremdung* hegeli és a radikális kenotikusoknál fellelhető jelentésétől, addig találunk példát arra is, hogy egyéb munkáiban ő maga alkalmazza a kifejezést egy jól meghatározott értelemben. Ez nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy Balthasar szótériológiájában a végső szolidaritás és a helyettesítés gondolata középponti jelentőségű. Ha a Fiú-Jézus úgy tudja megmenteni a bűn és a halál elidegenedtségébe jutott embert, hogy vele szolidárisan és az ő helyére lépnie utána megy az elidegenedtség állapotába, akkor a Fiú-Jézusnak is meg kell tapasztalnia valamilyen módon magát az elidegenedtséget. Akkor a kenózisnak végső soron valamilyen értelemben egészen az elidegenedtség tapasztalatáig kell nyúlnia. Balthasar az *Abstieg zur Hölle* című írásában Jézus alvilágra/pokolra szállásával kapcsolatban használja többször is az elidegenedés/önelidegenedés illetve a teljes elidegenedés/önelidegenedés (vollkommene Entfremdung/Selbstentfremdung) és végső elidegenedés (letzte/äusserste Entfremdung) kifejezéseket.⁵¹ Az alvilágra/pokolra szálló Jézus vonatkozásában a teljes/végső elidegenedés azt jelenti, hogy az Atya iránti szeretetből és neki engedelmeskedve, a testi és lelki halálba merült ember megmentésére alászáll abba az állapotba, egyedülálló módon és mélységben megtapasztalja azt az állapotot, mely a Fiú számára a legteljesebben idegen: a meghalt bűnös ember Istentől való elválasztottságának, távolságának az állapotát, s ezzel együtt a bűn (halál, alvilág, sátán) istenellenességének realitását. E fájdalmas, de egyben az Istentől bűne miatt elválasztott ember megmentését lehetővé tevő tapasztalat csak azért lehetséges, mert Jézus az alvilágra/pokolra szállva is változatlanul a Fiú marad, aki változatlanul Fiúként viszonyul az Atyához, noha ebben az állapotban az Atyával való bensőséges kapcsolat örömteli tapasztalata teljességgel megvont tőle. Jézus nagyszombati descensusának titokzatos elidegenedés-tapasztalatát Balthasar paradoxonnal igyekszik megvilágítani: Jézusnak „a mélységes szakadékról szerzett tapasztalata egyszeren van egészen öbenne (amennyiben önmagában megismeri a megholt bűnösök Istentől való távolságának teljes mértékét), s ugyanakkor egészen rajta kívül, mert amit megtapasztal, az számára (az Atya örök Fiának) a teljességgel idegen: Jézus nagyszombaton önmaga teljes elidegenedésében ő maga.”⁵² Balthasar ugyancsak paradoxokban fogalmazva hangsúlyozza, hogy a számára teljességgel idegen megtapasztalása során a Fiú-Jézus teljességgel és változatlanul önmaga marad, megőrzi istenségét, isteni életét és éppen ezzel bizonyul mindenhatónak. „Mivel a legvégső elidegenedés elérésében Isten önmagát a Mindenhatóként igazolta, aki képes megőrizni azonosságát a nem-azonosság, önmagánál létét az elveszettség, életét a halál állapotában is, ezért tekinthetjük Krisztus és minden általa megmentett ember feltámadását úgy mint nagyszombati tapasztalatának belső következményét.”⁵³ A kenózis végső szakaszára alkalmazott elidegenedés/

⁵⁰ Balthasar fontosabb állásfoglalásai a hegeli rendszerhez: TD IV, 202–204; TL II, 22, 40–45; TL III, 34–41.

⁵¹ BALTHASAR, H. U. von, *Abstieg zur Hölle*, in *Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 387–400; itt: 394–400.

⁵² Uo. 395.

⁵³ Uo. 399.

önelidegenedés kifejezés balthasari értelemben tehát Jézus alászállását jelenti az elidegenedetséggel tapasztalatának állapotába anélkül, hogy a Fiú–Jézus elveszítene önazonosságát, istenségét vagy isteni tulajdonságait.

3. Intratrinitárius kenózis mint a Fiú oikónómiai kenózisának a forrása és az isteni változhatatlanság lehetőségi feltétele

A Fiú eljövetele az Atyától az elveszett megmentésére „az örökkévalóság mozgása”, az örökkévalóságból indul, az időben folytatódik és az örökkévalóságba érkezik. Balthasar minden megnyilatkozásában nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a *Filippi-levél* himnuszában szereplő kenózis alanya a preegzisztens, örök Fiú/Ige. A kenózis nem szűkíthető le pusztán a már megtestesült Fiú, Jézus Krisztus földi életére és kereszthalálára, hanem már maga a megtestesülés is a preegzisztens Fiú kenotikus magatartását feltételezi, mellyel dicsőséges „Isten-alakját” hátrahagyja az Atyánál. Az önmaga feletti szabad rendelkezni hagyás nemcsak a megtestesülést követően jellemzi az emberré lett Fiút, hanem már maga a megtestesülés is gyümölcse és kifejezője a Fiú engedelmisségének. Balthasar úgy látja, hogy az örök Fiú emberré válásában, Jézus emberi természetének a Fiú isteni természetével való személyi egyesítésében a Szentlélek tölti be az aktív megvalósító szerepét. Ezt olvassa ki az angyali üdvözlés jelenetéből, ahol a Szentlélek a cselekvő alany, alanya annak a két igének, melyek a megtestesülés véghezvitelére vonatkoznak: a Szentlélek száll rá Máriára, és a Magasságbeli ereje borítja be árnyékával (Lk 1,35). A Szentlélek ezen cselekvésének az eredménye, hogy Mária méhében megfogja a születendő Szentet, akit az Isten Fiának fognak hívni. Balthasar szerint az Atya kezdeményezésére a Szentlélek helyezi át a Fiút az emberség szolgai állapotába, aki szabadon engedelmeskedve és átadva magát az Atya akaratának, engedelmeskedik és átadja magát a Lélek működésének. A svájci teológus hangsúlyozza, hogy ez a fiúi önátadás, rendelkezni hagyás önmaga felett nem pusztán passzivitás, hanem a cselekvés egy formája, amely részéről maximális önbevetést igényel.⁵⁴ „A Lélek az Atya Lelke és a Fiú Lelke; nyilvánvalóan az Atya Lelkeként küldetik a Szűzhöz, míg ugyanakkor (s nem *per prius*) a Fiú Lelkeként őt (a Fiút) fiúi készségének megfelelően arra indítja, hogy az unió hypostaticát (apriori, ám nem passzív engedelmisségben) engedje megvalósulni.”⁵⁵ A kenózis alanya tehát a preegzisztens, örök Fiú, de kivitelező megcselekvője a Szentlélek. Igaz ugyan, hogy a *Filippi-levél* Krisztus-himnuszában Jézus Krisztus jelenik meg cselekvőként a megtestesülésben, hiszen órára olvassuk, hogy „felvette a szolga alakját” (Fil 2,7), ám Balthasar szerint ezt a kijelentést a megelőző mondatok fényében kell értelmeznünk, ahol arról van szó, hogy Krisztus nem ragaszkodott az isteni formához, mint valami zsákmányhoz, hanem kiüresítette önmagát. A szolgai alak felvétele ezt a nem ragaszkodást, az önkiüresítést, illetve a levél következő mondatában megfogalmazott engedelmisséget fejezi ki.⁵⁶

A preegzisztens, örök Fiú apriori engedelmisségének, a megtestesülést megelőző önmaga feletti rendelkezni hagyásának a gondolata odavezet, hogy a Fiú–Jézus üdvörté-

⁵⁴ TD II/2, 170k.

⁵⁵ TL III, 168.

⁵⁶ TL III, 42; vö. TD II/2, 168k. Balthasar olvasatában a Jn 1,14-ben szereplő *ἐγένετο* (lett) ige is erre a megtörténni hagyás, rendelkezésre állás engedelmes magatartására utalhat, ahogy a keleti hitvallásokban használt passzív igealakok is.

neti kenózisának az eredetét a szentháromságos életen belüli örök kenotikus magatartásban kell keresni. Másként fogalmazva: Jézus engedelmissége nem csupán emberi természetének és a teremtett emberség léthelyzetének a sajátossága, hanem valamiképpen az örök Fiú istenségéhez tartozó örök magatartása, mely az Atyához való örök viszonyát a Lélekben jellemzi. Balthasar számára ez a belátás lesz a Fiú üdvtörténeti kenózisa és változhatatlansága egybegondolhatóságának a kulcsa. Isten változhatatlanságának és (kenotikus) megtestesülésének az összefüggése csak ezen a trinitárius horizonton értelmezhető, ahol a Fiú-Jézus oikonomiai kenózisa úgy jelenik meg mint a Fiú örök isteni életének módusza, s általában az üdvtörténeti Szentháromság mint az immanens Szentháromság képe. Ezt az alap gondolatot a svájci teológus négy vonatkozásban, illetve kulcskifejezés mentén fejtí ki: (1) a Fiú és a Lélek kapcsolata a Szentháromságban mint a trinitárius-zótériológiai „inverzió” forrása; (2) „öskénózis” a Szentháromságban; (3) az isteni lényeg dinamikus valósulása mint ősképi alapja a teremtésnek; (4) a szentháromságos élet je-Mehr (je-grösser) dinamikája.

3.1. A Fiú és a Lélek kapcsolata a Szentháromságban mint a trinitárius-zótériológiai „inverzió” forrása

Balthasar Jézus és a Lélek kapcsolatának két oikonomiai mozzanatát – a Szentlélek a Fiú Lelke, akiben szereti az Atyát (a Lélek a Fiú-Jézusban), és ugyanakkor a Szentlélek az Atyától kapott Lélek, aki objektív mérceként az Atya akaratát megjelenítve vezeti Jézust (a Lélek a Fiú-Jézuson) – a Szentháromság belső, örök életében látja megalapozva. A Szentlélek a Szentháromság immanens örök létében az Atya és a Fiú kölcsönös szeretete, szeretet-egysége, e szeretetben foglalt kötelék, s a kölcsönös túláradó szeretetből fakadó gyümölcs. A kölcsönös szeretetrelációból forrászó szubzisztens ajándékként egyfelől önmagában jeleníti meg az Atya és a Fiú egymás iránti tökéletes személyes szeretetét (szubjektív mozzanat); másfelől e szeretet önálló gyümölcseként objektíve tanúsítja az Atya és a Fiú szeretetegységét személyi különbségükben és személyi különbségüket egységükön belül, mintegy objektív mérce az Atya és Fiú egymás iránti szeretete számára (objektív mozzanat).⁵⁷ E két mozzanat elválaszthatatlanul összetartozik. Az üdvtörténetben a kenózis állapotában, azaz a megtestesüléstől a dicsőséges feltámadásig a Lélek és a Fiú kapcsolatában a második, objektív mozzanat lép inkább előtérbe, amennyiben a Szentlélek Jézus számára inkább objektív tanúja, emlékeztetője és feltétlen szabálya annak a döntésnek, mellyel az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetükben, vagyis a Lélekben elhatározzák az emberiség üdvözítését, mely a Fiú teljes önátadását, megtestesülését, helyettesítő szenvedését és halálát is magában foglalja. Jézus felmagasztalását követően pedig a Szentlélek együttes ajándékozásában a Lélek Atyától és Fiútól, az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetéből való örök származása nyilvánul ki. Következésképpen a Fiú oikonomiai kenózisa a megtestesüléstől a feltámadásig terjedő időszakban nem változtatja meg a Lélekkel való kapcsolatát. Az ún. „szentháromsági és zótériológiai inverzió” nem másítja meg ezt a viszonyt. Balthasar ezért legtöbbször idézőjelbe teszi az „inverzió” kifejezést, ezzel is jelezve, hogy itt valójában nem a belső eredések rendjének a megváltozásáról van szó. „Az ökonomiai inverzió nem változtat meg semmit az isteni életen belüli *taxison*.”⁵⁸ Balthasar a „trinitárius inverzió” ökonomiai megvalósulásának lehetőségét az immanens szentháromsági életen belüli személyes viszonyulások gazdagságában látja megalapozott-

⁵⁷ TD II/2, 171; TL III, 146k; 224k.

⁵⁸ TL III, 166.

nak, pontosabban abban, hogy a Lélek öröktől fogva és elválaszthatatlanul az Atya és a Fiú közötti kölcsönös és szubjektív szeretetkapcsolat, és ugyanakkor ennek a személyes viszonyulásnak objektív mércét jelentő tanúsítója. A „trinitárius inverzió” során nem szűnik meg az első mozzanat, csak háttérbe kerül a kenózis állapotában a második mozzanat javára, melynek maximális érvényesülésére a megváltás miatt volt szükség.⁵⁹

3.2. „Őskenózis” a Szentháromságban

A Fiú üdvtörténeti kenózisa és isteni változhatatlansága, valamint a Szentháromság belső élete és a keresztesemény kapcsolata egybegondolásának igénye indítja arra Balthasart, hogy Bulgakovtól kölcsönözve a szót a Szentháromság egy Istenben örök „őskenózis-ről” (Urkenose), illetve saját kifejezésével élve „ősdrámáról” (Urdrama) beszéljen. Két zsákutcát igyekszik ezzel elkerülni. Egyfelől a hegeli filozófia és a folyamatteológia feltételezését arról, hogy a szentháromságos élet azonos a világfolyamattal, mintha Istennek szüksége lenne a világ szenvedéseibe és ellentmondásaiba való belebonyolódásra ahhoz, hogy konkrétta váljon és léttel teli valóság legyen. Egy effajta tragikus és a teremtmény módján szenvedő Istenről szóló mitologikus elképzeléssel szemben szükségesnek tartja a negatív teológia józanságát, a *maior dissimilitudo* komolyan vételét. Másfelől azt a gondolatot sem tekinti elfogadhatónak, hogy a világ sorsa kiesett volna Isten kezéből, a véges szabadság kudarca és bűne miatt keletkezett dráma feloldása túlterjedne Isten lehetőségein és pusztán Isten színe előtt zajlana, anélkül, hogy érinthetné őt és Isten alakítani tudná menetét és végkifejletét. Ezzel a szemlélettel szemben fontosnak tartja a megváltás üdvtörténeti drámája valóságának hangsúlyozását és lehetőségi föltételeinek biztosítását magában Istenben. A szótérológiai motívum mellett tehát végső soron Isten igazolásának igényéről van szó, mely csak úgy teljesíthető, ha Isten változhatatlanságát együtt gondoljuk el a világ megmentéséért való végső, a kenózist is magában foglaló felelősségvállalásával. Balthasar így fogalmazza meg metodológiájának alapvető szempontjait: „Mi sokkal inkább két oldalról gondolkodunk a misztérium irányába: a negatív teológia felől, mely elutasítja Istennek bármilyen szükségszerű belefolyását a világfolyamatba, és a világ drámája felől, melynek a lehetőségi föltételeket Istenben kell bírnia.”⁶⁰ Mivel járhatatlan Isten belső életét a világfolyamattal azonosító „folyamatteológia” útja, ezért „nincs más út az Istenben lévő trinitárius történés megközelítéséhez, mint attól, ami a szövetség – s innét a kereszt – teológiájában Isten kenózisában kinyilvánul, visszafelé tapogatózni az Abszolút titkába, egy olyan negatív teológiával, amely a világon belüli minden tapasztalatot és szenvedést kizár Istenből, de ennek ellenére az ilyen tapasztalat és szenvedés lehetőségi föltételeit – egészen a krisztológiai előfeltételig és ennek trinitárius implikációig – Istenben helyezi el. Az effajta gondolkodás késélen táncol, mert az ‘Isten fájdmáról’ szóló minden divatos beszédet elkerüli, s mégis Istenben olyan történetet kell feltételeznie, mely nemcsak a világ minden fájdmának lehetőségét és megtörténni hagyását, hanem ezen túl Istennek az ebben való részvételét is – egészen az istentelenség hatékony helyettesítő átvételéig – igazolja. Úgy tűnik, hogy amit a (‘filozófiai’) negatív teológia megtilt, azt a Krisztusban megvalósuló *oikonomia* megköveteli. Mindkettőn túl, ám mindkét oldalról előre tapogatózva, a hit megsejti a minden titkok titkát, melyet kifürkészhetetlen alapként a világ üdvtörténetének lehetőségeként feltételeznünk kell.”⁶¹ Nos, ez

⁵⁹ TD II/2, 174 k; TL III, 187.

⁶⁰ TD III, 304.

⁶¹ TD III, 302.

a kifürkészhetetlen és mindent megalapozó misztérium a Szentháromság belső életében az isteni személyek öskenózisa, melynek kitapogatásához Balthasar elsősorban a János-evangélium krisztológiai-trinitárius szöveg helyeire támaszkodik. Mindenesetre a „kenózis” szót e trinitárius esemény jelölésére a *Filippi-levél* himnuszából veszi, illetve az „öskenózis” szót Bulgakovtól kölcsönzi, akihez hasonlóan a kifejezés tartalmát kiterjeszti mindhárom isteni személyre. Bár az Újszövetség csak Jézus Krisztus kenózisáról beszél, az oikonomiát illetően az Atyára és a Szentlélekre vonatkozóan is fellelhetők a bibliai tanúságtételben a Fiú-Jézus kenotikus magatartásához hasonló, analóg vonások, noha a Szentháromságból egyedül a Fiú testesült meg és szenvedett a kereszten. Az „öskenózis” kifejezés hármasság alkalmazásával az isteni változhatatlanság tételét tudja nyomatékosan hangsúlyozni Balthasar a teljes Szentháromságra vonatkozóan. Nemcsak a Fiú üdvörtörténeti kenózisa gyökerezik örök, immanens kenózisában, hanem az Atya és a Szentlélek oikonomiában megnyilatkozó „kenotikus” vonásai is a Szentháromság örök belső életében találják eredetüket. A hasonlóság mellett azonban az „öskenózis” megvalósulása különbséget is magában foglal az egyes isteni személyek személyi jegyeinek megfelelően. Az „öskenózis” a kölcsönös intratrinitárius isteni szeretet megvalósulása hármasságban: az Atya, a Fiú és a Lélek személyi létének megfelelően. „Bulgakovval az Atya önkimondását a Fiú nemzésében első, mindent átfogó, az isteni életben belüli ‘kenózis’-nak nevezhetjük, mert ennek során az Atya saját istenségéhez mint egyedül birtokolt tulajdonhoz nem ragaszkodik (sich enteignet seiner Gottheit) és azt maradéktalanul a Fiúnak adja saját tulajdonul (übereignet): nem részesként osztozik rajta a Fiúval, hanem mindazt, ami az övé, közli a Fiúval: ‘Minden, ami a tiéd, az enyém’ (Jn 17,10).”⁶² Balthasar szerint az Atya léte maga ez a magának semmit vissza nem tartó odaadó aktus: „Az Atya szeretetében található egy abszolút lemondás arról, hogy magában egyedül legyen Isten, egy elengedése az Istenlétnek”.⁶³ Az Atya öskenózisa ezt a fajta pozitív lemondást jelenti, a saját és teljes istenségének közlését, melynek révén örökké születik mint a tőle különböző és vele egylényegű Másik, a Fiú. Az Atya maradéktalan önátadásában mutatkozik meg Isten végtelen „mindenhatósága” (Allmacht, Mächtigkeit) és „erőtlensége” (Unmacht, Unmächtigkeit): mindent oda tud adni, s nem tud másként Isten lenni, mint ebben a mindent ajándékozó öskenózisban. Az Atya „önkiüresítése” végtelen különbözőséget, reális másságot és távolságot (Abstand) tételező aktus, melynek gyümölcse a Fiú mint második isteni személy. Balthasar értelmezése szerint ez Isten önmagától való felfoghatatlan és felülmúlhatatlan „elválasztását” (*Trennung*) jelenti. Ezen a legdöntőbb differencián belül gondolható el minden egyéb különbség, így mind a világ teremtése, teremtményi önállósága, az ember valós szabadsága mint az Atya–Fiú reális különbségében megalapozott pozitív különbség, mind a szent Istennel szemben álló bűnös ember negatív előjelű különbségének lehetősége Istentől. A Fiú, mint a valóban isteni Másik, s vele az Atyától való elválasztás tételezése „egyszerre az előfeltétele és meghaladása mindannak, ami a világban elválás, fájdalom, elidegenedés, s ami benne szeretetből történő odaadás, találkozás lehetősége, boldogság lesz.”⁶⁴

⁶² TD III, 300k. „er ‘teilt’ sie nicht ‘mit’ dem Sohn, sondern ‘teilt’ dem Sohn alles Seine ‘mit’: ...”. A német szójátékot nem lehet pontosan visszaadni. Azt akarja vele kifejezni Balthasar, hogy az Atya nem egy részt ad istenségéből a Fiúnak, nem részlegesen, megosztva birtokolják az istenséget, hanem egész istenségét ajándékozza neki úgy, hogy ő maga nem lesz ezáltal kevesebb, nem csorbul istensége, nem szenved változást.

⁶³ TD III, 301.

⁶⁴ TD III, 302.

A Fiú sem másként birtokolja az ajándékba kapott istenséget, mint az Atyától jövő mindenhatóság és hatalom nélküliség egységének a módján. A fiú elfogadás egyszerre jelenti az egylényegű istenség ajándékára mondott örök hálát, eucharisztiaát és a maradéktalan ön-odaadottságot. A világ teremtésének „helye”, lehetőségi feltétele és isteni ősmintája így a Fiú Atyától való örök születésében, az Atya és a Fiú különbségének tételezésében van, ahogy a Fiú világba való megváltói elküldhetősége a Fiú Atya iránti örök hálájában és önodaadottságában alapozódik meg. A teremtett világ kezdettől a Fiúhoz tartozik, az ő fiúságának kegyelmi követésére rendelt, a Fiú által megváltható, a Fiúban foglalható össze és vezethető el az Atyához. Az Atya és a Fiú kenózisából származik a Lélek mint az Atya és a Fiú közös „mi”-je, aki a végtelen differenciált fenntartva megpecsételi azt, s mint kettejük közös Lelke át is hidalja. A Lélek az Atyában és a Fiúban azonos önküresítés tanúsítja, beteljesíti, és nem akar lenni más önmagának, mint az Atya és a Fiú közötti szeretet kinyilvánítása és odaajándékozása. Ebben áll a Lélek őskénózisa. E hármass isteni kenózis mint trinitárius esemény és dráma a lehetőségi feltétele a világ teremtésének és megváltásának: „az atyai szív ‘küresítésével’ a Fiú eredésénél Isten és a világ közötti minden lehetséges dráma már mindig is belefoglalt és meghaladott, mert minden világ helye csak az Atya és Fiú között a Szentlélek által nyitva tartott és áthidalt különbségen belül lehet. A trinitárius dráma örökké tart: soha nem volt az Atya Fiú nélkül, soha nem volt az Atya és Fiú Lélek nélkül. Minden időbeli az örök eseménytől átölelten (im Umgriff) történik, mint annak lehetséges következménye (ezért *opera trinitatis ad extra communia*), ahol nem szükséges, sőt értelmetlen az örökkévalóságon belül időpontot feltételezni, amikor a Háromságos Isten a világ teremtését elhatározza.”⁶⁵ Az isteni életnek ez a szentháromságos ősdramája, örök őskénózisa teszi lehetővé Isten kenózisát a világ felé anélkül, hogy Istennek változnia kellene; ennek a változás nélküli oikonomiai kenózisnak a mozzanatai: a teremtés, a szövetségkötés, a Fiú megtestesülése, végül a húsvéti misztérium a keresztség és a „pokolra szállás” titkával.⁶⁶ Ezek az események ugyanannak az egyetlen, egyetemesen átfogó, a Krisztushoz való hasonulásra irányuló, ugyanazon Fiú által megvalósított, változhatatlan üdvözítő isteni tervnek a mozzanatai. A teremtett szabadság eleve abba az Atyától a Fiúban előzetesen adott létértelem-térbe helyezett, melyet a Fiú „mint a teremtés ősképe egységesen áthat, s amennyiben a teremtés drámai módon alakul, kíséri azt.”⁶⁷ Ez a gondviselő isteni kísérés egyetemes és változhatatlan, meghatározott célra irányuló, dinamikus és a Fiú minden szituációban változatlan készsége által teljesülő: „Tekintettel az emberileg előreláthatatlan szituációra Isten mindenkör képes új művet cselekedni, anélkül, hogy új elhatározást kellene tennie. Az eredendő idea ugyanis, melyben minden világi mozgás és változás zajlik, nem kozmikus mint a sztoikus logosz, hanem maga az Isten örök Fia, akinek örök szabadsága a készség hűposztatikus módusában mindig ugyanaz, akár úgy mint Isten ‘kezdetben’ (volt) első Igéje gyanánt az emberek ‘élete és világossága’ (Jn 1,1.4), akár úgy mint Isten végső Igé-

⁶⁵ TD III, 304.

⁶⁶ A szentháromságos viszonyokra használt „őskénózis” szó jól ki tudja fejezni azt a tényt, hogy az üdvrend eseményeinek nem pusztán feltétele, hanem forrása, mintája is a Szentháromság örök, belső élete. A Szentháromság örök szeretet-élete nem kevésbé radikális és tökéletes, mint az a szeretet, ami az üdvrendben megjelenik, semmi nem növelheti kívülről, hanem éppen ez a tökéletes forrása annak, ami az üdvörtörténetben megvalósul. Mindazonáltal egyetérthetünk Ladaría megállapításával, aki szerint az „őskénózis” kifejezés könnyen félreérthető. Ez történe, ha valaki úgy fogná fel a Fiú megtestesülését és kereszthalálával megvalósuló üdvrendi kenózisát, mint időbeli megismétlést a szentháromságos szeretet-esemény örök formájának. Vö. LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004, 221k.

⁶⁷ TD II/1, 251.

je, mely a sötétben világítva az elhagyatottság kiáltását préseli ki magából.”⁶⁸ A Fiú örök, eucharisztikus készsége és kenózisa az Atya felé kezdettől és változás nélkül magában foglalja a világ megmentéséért szükséges oikonomiai kenózis készségét.

3.3. Az isteni lényeg dinamikus valósulása mint ősképi alapja a teremtésnek

Balthasar az őskénózis gondolatához kapcsolódva, továbbra is a trinitárius horizonton mozogva még egy fontos lépést tesz az isteni kenózis és az isteni változhatatlanság egybegondolása érdekében. Trinitárius látószögben újragondolja Isten változhatatlanságának jelentését. A Szentháromság egy Isten úgy változhatatlan, hogy léte nem mozdulatlan, hanem dinamikus azonosság: maximális élet, a három isteni személy kölcsönös szeretet- és megismerésaktusainak a szüntelen és mérhetetlenül intenzív élete. A Szentháromság Isten abszolút léte esemény, nem változással járó levés, hanem a tökéletes szeretet szakadatlan történése, mely végső és szabad forrása a világ teremtésének, sőt valamiképpen a világban végbemenő változással járó történéseknek, valamivé válásoknak (levéseknek: Werden) is. „A trinitárius történet azonban messze több mint mozdulatlan elrendeződés vagy sorrendiség, mert az olyan kifejezések mint ‘nemzeni’ (Zeugen) vagy ‘szülni’ vagy ‘lehelni’ örök aktusokat fejeznek ki, azaz valós eseményt; el kell határoznunk, hogy e két látszólag összeegyeztethetetlen fogalmat együtt lássuk: örök vagy abszolút lét – és történet. Olyan történet, mely tehát nem valamivé válás a világon belüli értelemben, nem keletkezése annak, ami valamikor nem volt (ez arianizmus lenne), de nyilvánvalóan mégis olyasvalami, ami a levés eszméjét, belső lehetőségét és valóságát megalapozza. A világon belüli valamivé válás az Istenben található örök történet képzmása (Abbild), amely örök történet mint olyan – s ezt ismételt hangsúlyoznunk kell – azonos az örök léttel vagy lényeggel.”⁶⁹ E trinitárius megközelítésnek teremtéstani, krisztológiai és eszkatológiai jelentősége, illetve következménye van. A teremtett világban a változás, a különbözőség és a Másik jelenléte, a megtörténni hagyás (engedelmesség), a potencialitás, a tér és az idő nem pusztán a végességgel járó és tökéletlenséget kifejező határozmányok, hanem pozitivitást és értékmozzanatot hordoznak, amennyiben végső eredetük valamiképpen maga a hiányosságoktól és tökéletlenségektől mentes szentháromságos élet. Ebből az is következik, hogy a Fiú a megtestesüléshöz sajátjává tudja tenni e teremtésményi határozmányokat anélkül, hogy meg kellene változnia és fel kellene adnia istenségét és fiúi önzonosságát: üdvrendi missiója örök processiójának, oikonomiai kenózisa örök őskénózisának a folytatása lehet. Az időbeli, korlátozott, véges, valamivé levés üdvtörténeti megjelenítése és kifejezése lehet az örök trinitárius életének. A Fiú maradéktalan oikonomiai engedelmessége örök fiúi hálájának és készségének a módusza; a Fiú elhagyatottsága a kereszten az Atyával a Lélekben való egységének a módusza; a Fiú halála szentháromsági életteljességének a módusza; a Fiú szenvedése örök fiúi örömeének a módusza. Az isteni személyek relációinak oikonomiai módjai az immanens relációkban vannak elrejtve, anélkül, hogy idegen elem járulna hozzájuk.⁷⁰ Eszkatológiai szempontból is gyümmölcöző ez a trinitárius perspektíva. A teremtés és benne az ember ugyanis azért telje-

⁶⁸ TD II/1, 252k.

⁶⁹ TD IV 58k. „Az örök élet, amint a szó is elárulja, nem nyugalmi állapot, hanem folytonos elevenség, amely egy mindig új létet foglal magában. ‘Isten változhatatlanságát nem szabad valami megmerevedett dologként elképzelnünk: változhatatlansága minden mozgás mozgása, az örökkévalóság áradása a végtelenségbe’ (A 91)”. TD IV, 467.

⁷⁰ TD IV, 243. vö. uo. 226–228; 230–232.

síthető be és érhet célba magában a szentháromságos Istenben, anélkül, hogy valami idegen elemet vinne magával megváltoztatva az isteni létet, mert létezése is a Szentháromságból ered és a szentháromságos élet teremtményi képme.

3.4. A szentháromságos élet je-Mehr (je-grösser) dinamikája

Végül az isteni változhatatlanság és kenózis trinitárius megközelítésében a balthasari értelmezés lényegi szempontjaként, és valamiképpen egész teológiáját szervező elveként kell tekintenünk arra a gondolatra, mely szerint a szentháromságos élet lényegét alkotó örök szereteteseményt egy sajátos és mindig nagyobb többlet („je-mehr”, „je-grösser”) dinamika jellemzi.⁷¹ A balthasari „Je-Mehr Gott” vagy „Je-Grösser Gott” az isteni szeretet túláradását, mindig nagyobb súlyát, többlet dinamikáját jelenti. A szeretet lényege akkor valósul meg, ha a folyamatos önjárandékozásban kész a mindig új túllendülésre. Az isteni szeretetre vonatkozóan e túllendülés és többlet csak paradox módon fogalmazható meg, annak fokozásaként, ami önmagában fokozhatatlan. Balthasar kifejezésével az isteni „Je-Mehr” a felsőfok fokozása, „Komparativ des Superlativus”.⁷² Isten önmagában az abszolút, felsőfokú szeretet az Atya és a Fiú között, ám a Lélekben és a Lélek felé ez a tovább nem fokozható szeretet mégis valamiképpen továbblendül. A szentháromságos Isten szeretet-életének benső mozzanata ez a túllendülő mozgás. A „mindig nagyobb” isteni szeretet látószögében a változhatatlan isteni létteljesség a szentháromsági személyek között megvalósuló legintenzívebb és végtelen örök életnek bizonyul. „Az örök itt egyben végtelent is jelent, melyet nem tud kifejezni a legfelül lezáró felsőfok (mint »legfőbb Jó«), hanem csak a Mindig Nagyobbra nyitott összehasonlító fokozás. Hogy Isten mindig több annál, mint amit az ember, beleértve az örök boldogság állapotában tartózkodót is, megragadni képes, igaz. Ám Ó, noha önmagának teljesen átvilágított, önmaga számára is a Mindig Több, az a 'túláradás', mely személyesen mindenekelőtt a Szentlélekben mutatkozik meg: 'Ő az örök túllendülés (Überschuss), az, ami mindig még több s így mindent életben tart [...] Nem mond ellent Isten örök aktualitásának, hogy végtelen kincsei fölött úgy rendelkeznek, hogy mindig új szempontokat ragyogtasson föl benne, máskülönbén lényegét tekintve nem lenne abszolút szabadság.”⁷³ A Szentháromság a kölcsönös ajándékozás és elfogadás, a feltárulkozás és misztérium együtnövekedése, hála és kérés, meglepetés és rácsodálkozás, a másokra örömmel ígert mondó, neki teret engedő elismerés, a másik mind nagyobb dicsőségét akarás örök és mindig új eseménye.⁷⁴ A mindent odaadni tudás és akarás atyai szeretetének; a mindent hálával fogadás, viszonzás és továbbajándékozás fiúi szeretetének; e kölcsönös szeretetet tanúsító, eggyé tevő és túllendítően mindig újra beteljesítő szentlelkes szeretetnek a dinamikus egysége. Az önmaga számára semmit meg nem tartó kenotikus szeretetnek három, az atyai, a fiúi és a szentlelkes módon megvalósuló túláradó gazdagsága és önkéntes szegénysége.

Az isteni szeretet misztérium jellege leginkább az Atya titkában szemlélhető. Az Ó szabadsága és szeretete a végső, forrás nélküli forrása a teljes isteni létnek. A misztérium éppen ebben a további alap-nélküliségben, az alap-nélküli önkéntes mindent elajándékozásában, a kigondolhatatlan atyai szeretetben áll. Az isteni szeretet megismerés jellege leginkább a Fiú eredésében szemlélhető, aki az Atya feltáruló misztériumát hálás, betelni

⁷¹ Vö. PUSKÁS, A., *Megismertük és hittük a szeretetet. Metszetek Hans Urs von Balthasar szereteteológiájából*, SZIT, Budapest 2012, 16–24.

⁷² TD IV, 68.

⁷³ TD IV, 68.

⁷⁴ TD IV, 59–85; TL III, 145. Vö. WITTSCHIER, S. M., *Kreuz–Trinität–Analogie*, 102–104.

nem tudó rácsodálkozással fogadja, önátadását szeretetben és vele együtt szeretve viszonozza. Az isteni szeretet „mindig nagyobb”, „még annál is nagyobb” dinamikáját a legteljesebben a Szentlélek eredésében szemlélhetjük. Ő maga személyében az Atya és a Fiú szeretetének túllendülése az egymás iránti kölcsönös szereteten, tanúsítója és gyümölcse ennek a szeretetnek. Az Atyától és a Fiútól oly módon származik a Szentlélek, „mint szeretetben történő kölcsönös önátadásuk *személyes egysége*, és mint e szeretet örök gyümölcsozóságának a csodája vagy »többlete« a harmadik személyben. A Lélek az objektív tanúsága személyesen annak a ténynek, hogy az isteni szeretet abszolútként *önmagában* abszolút kimeríthetetlen, örökké új.”⁷⁵ Ha Isten az Atyában már eredendően mindig is a szeretetnek az a csodája, hogy éppen önátadásában ő maga, akkor ez a csoda a Szentlélekben teljeseedik ki, aki a mindig nagyobb szeretet túlaradásaként az abszolút szeretet személyesen. A Szentlélekben „az Atya és a Fiú mindig és örökké egyek, és mégis, ez az egység soha nem lezárt tényállás, hanem mindig a minden elvárásom túl beteljesülő és gazdagító csoda”.⁷⁶ Neki köszönhetően a *Deus semper maior* nem csak számunkra tapasztalati igazság, hanem elsősorban magának Istennek megélt valóság.⁷⁷

Ebből a látószögöből nézve új megvilágításba kerül Isten változhatatlanságának tétele is a világgal való viszonyában a teremtés és a beteljesítés művére vonatkozóan. Ha Isten önmagával és minden mással szemben már mindig is a „das Je-Mehr der ewigen Liebe”⁷⁸, ha már belső életét tekintve is ő a „je-grösser, der je-mehr Gott”, akkor a szentháromságos személyek egymást mindinkább megdicsőítő életében a világ a dicsőséget növelő „ráadás” mozzanatként értelmezhető. Nem kívülről járul hozzá valami kész tény, statikus isteni lényeg növeléséhez, hanem a tökéletes és mindig új egymást megajándékozós szentháromságos szereteteseményébe épül be mint szabadságból és ingyenességből fakadó ráadás-ajándék. Sőt Balthasar szerint, a teremtett világ nemcsak egymásnak adott ráadás-ajándék az isteni személyek kezében, hanem maga is átadhatja önmagát, mint ajándékba kapott ajándékot Teremtőjének, a Szentháromság egy Istennek. Így vehet részt az isteni személyek életében.⁷⁹ A teremtmény ajándékot adhat a Teremtőnek. Ennek lehetősége ismét csak trinitáriusan alapozódik meg. A szentháromságos élet a megajándékozós ingyenességének az eseménye, melyhez hozzátartozik a személyek önmaguk megajándékozhatóvá tételének a képessége és akarása, bizonyos értelemben „a szegénynek-lenni akarás”. A Teremtőt megajándékozhatja a teremtmény, mert a Teremtő ingyenes szeretetében megajándékozhatóvá akarja tenni magát, ahogyan már mindig is az isteni személyek megajándékozhatóak egymás által. Balthasar az abszolút isteni szabadság és szeretet logikája szerint, a szeretet legbelsőbb dinamikájához tartozó „szegénység-gazdagság” dialektikájával értelmezi a trinitárius életet. Azért lehetséges „felsőfok szüntelen fokozása” a Szentháromság életében, mert az isteni személyek tökéletes szeretetükben önmagukat ajándékozzák egymásnak és megajándékozhatóvá teszik magukat a másik által, szerete-

⁷⁵ SACHS, J. R., *Deus Semper Maior – Ad Majorem Dei Gloriam: The Pneumatology and Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, in *Gregorianum* 74/4 (1993), 641. Balthasar analógiája a gyermek mint a szülői szeretet kifejeződése és gyümölcse egy személyben. Vö. TL III, 146k.

⁷⁶ TD IV, 471.

⁷⁷ TL III, 146.

⁷⁸ SpC 39.

⁷⁹ Balthasar ezekkel a mély értelmű mondatokkal fejezi be a *Theodráma* végjátékát: „Mit kap Isten a világtól? Ráadás-ajándékot, melyet az Atya készít a Fiúnak, de ugyanúgy a Fiú az Atyának és a Lélek mindkettőjüknek. Azért ajándék, mert a világ mindhárom személy különböző cselekvése révén belső részvételhez jut az isteni élet-cserében, s Istennek ezért, ami istenit tőle kapott, saját teremtett létének ajándékával együtt mint szintén isteni adományt átnyújt”. TD IV, 476. Vö. PUSKÁS, A., *Megismertük és hittük a szeretetet*, 120k.

tük és szabadságuk gazdagságából mindent adnak, ugyanakkor szeretetük és szabadságuk bőségéből szegénnyé téve önmagukat mindent elfogadnak. „Így meg kell engednünk, hogy a végtelen gazdagság szabadságának bőségéből mindig újra gazdagítani (hagyni!) tud, s ezt annál is inkább, mert az abszolút gazdagság éppen az ajándékozás ingyenességében van, mely »szegénynek«-lenni-akarást előfeltételez ahhoz, hogy önmagát megajándékozni engedni tudja és ahhoz is, hogy önküiresítésre legyen képes. Ha ez már a szentháromságos életben így van, akkor nem látható be, hogy miért ne lehetne és kelle-ne, hogy érvényes legyen a *teológiába* beágyazott *oikonomiára* is”.⁸⁰ Balthasar körültekintően és pontosan fogalmaz. A Szentháromság belső életében a gazdagítani és gazdagodni (gazdagítani engedés) tudás nem valami hiány pótlása vagy szükséglet kielégítése, az isteni személyek nem ebben az értelemben „szegények”, hanem éppen szeretetük és szabadságuk végtelen gazdagsága teszi lehetővé mind az ajándékozást, mind a megajándékozhatóságot. Ezért nevezhető a trinitárius élet a „felsőfok fokozásának”. Egy töről fakad mind az önküiresítés mint a magának semmit meg nem tartani, hanem mindent ajándékozni akarás és tudás, mind a gazdagítani, megajándékozni engedés képessége. Mindket-tő ugyanazon végtelen szeretetből forrászó „szegénynek” lenni akarás magatartása.

Ha a Szentháromság örök életét mindig is ez a szegénység-gazdagság, gazdagítás-gazdagodás, ajándékozó önküiresítés-megajándékozhatóság dinamika jellemzi, akkor a Fiú megtestesülése, kenotikus élete, kereszthalála, feltámadása és a teremtést Atyához vezető tevékenysége nem hoz változást a Szentháromság életébe. Akkor az *oikonomia* minden mozzanata a *teológiába* ágyazódhat anélkül, hogy megváltoztatná azt. „Ezt úgy kell együtt elgondolni, hogy az *oikonomia* műve, amely úgy a világ, mint Isten számára semmi esetre sem semmi, bizonyos vonatkozásban magát Istent ‘gazdagítja’, anélkül, hogy örök életéhez valami neki hiányzót fűzne hozzá. Létezik az Atya hálaája a Fiú iránt az Istenhez hazavezetett teremtésért, létezik ‘a menny gazdagodása, az Atya országának feldíszítése’, aki a Fiú tette révén dicsőül meg. (4Jó 163) ‘Hogy a Fiú gazdagabban tér vissza az Atyához mint ahogy tőle jött, hogy a Háromság gazdagabb az emberré válás után mint előbb, az magában Istenben bírja értelmét és alapját, aki nem megmerevedett, hanem mindig újra a szeretetben összehajló egység, az örök nyugalomban örök fokozás’ (2Jó 354) [...] A szeretet ezen örök túláradásának szerzője a Szentlélek. Benne ‘az Atya és a Fiú folytonosan és örökké egy, s mégis ez az egység nem egy lezárt tény, hanem mindig is a minden várakozáson túl beteljesedő és gazdagító csoda’ (2Jó 354)”⁸¹

ÖSSZEGZÉS

Balthasar koncepciójának vázlatos ismertetése alapján összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy kenózisértelmezése a kritikai megkülönböztetés és a kísérletező útkeresés jegyében összetett módon viszonyul mind az egyházatyák, mind a 19. és 20. századi kenotikusok felfogásához. Krisztus önküiresítésének patrisztikus olvasatával alapvetően egyetért abban, hogy a kenózis során nem változik sem az Ige személye, sem isteni természete, ám túl kevésnek tartja azt a megközelítést, mely szerint a szolgálai alak felvétele a megtestesülésben pusztán a véges emberi természet külsődleges hozzáadását jelentené az Ige isteni természetéhez. Azoknak az atyáknak az értelmezését kívánja követni és továbbgondolni,

⁸⁰ TD IV, 465k.

⁸¹ TD IV, 471.

akik a kenózist az isteni dicsőség állapotából a szolgáló állapotba történő önküresítés eseményének tekintik az isteni természetben való megmaradás fenntartása mellett (Hilarius), s éppen a kenózisban látják az isteni természet legteljesebb és legmélyebb kinyilvánításának eseményét (Órigenész, Aranyszájú Szent János, Kürillosz és Nüsszai Gergely). Balthasar szerint a filozófiai és az ószövetségi isteneszméhez képest itt jelentkező újdonsága az újszövetségi istenképnek szükségessé teszi az isteni természet mibenlétének újragondolását és az abszolút szeretet látószögében történő trinitárius meghatározását. Kenózisértelmezésébe a továbbiakban beépíti a patrisztikus exegézisben gyakorta szereplő „elrejtés” motívumot is, ám ismét csak elégtelennek véli az elrejtés pusztán pedagógiai indoklását, s ezt kiegészítendőnek tartja a szótérológiai szempont (teljes szolidaritás követelménye) és a szeretet logikájának (feltárulkozás és misztérium együtt növekszik; a szeretett személy szabad szeretetválaszának az igénye) a figyelembevételével.

Balthasar a modern német és angol kenotikusok (G. Thomasius, W. Fr. Gess, P. T. Forsyth, Ch. Gore, H. R. MacKintosh, Fr. Weston) felfogásához is a kritikai megkülönböztetés magatartásával közeledik. Jogosnak ítéli azt a törekvésüket, mely a preegizstens Logosz/Fiú aktusának tekinti a kenózist és komolyan veszi Jézus osztozását a mi korlátozott és véges emberi természetünkben. Ugyanakkor elutasítja az ontológiai kenotikus krisztológiát képviselőknél az isteni természet megváltozásával kapcsolatos nézeteit, melyek értelmében az Ige a megtestesülés során feladta az isteni természet bizonyos tulajdonságait (mindentudás, mindenhatóság, mindenütt jelenlét relatív isteni tulajdonságait; vö. mérsékelt kenotikusok, pl. Gottfried Thomasius) vagy összes tulajdonságait (mind a relatív mind az abszolút tulajdonságokat; vö. radikális kenotikusok, pl. Wolfgang Friedrich Gess) azért, hogy teljes értelemben ember lehessen. Határozottan elveti a radikális kenotikusoknak azt a véleményét is, mely szerint az Ige a megtestesülés következtében elidegenedett volna saját istenségének tudatától, isteni öntudata és akarata emberi öntudattá és akarattá alakult volna (vö. Wolfgang Friedrich Gess). Ugyancsak elhatárolódik attól a hegeli indíttatású elgondolástól is, mely az isteni lényeg kenotikus természetéből szükségszerűen következő eseményként fogja fel Krisztus kenózisát. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy Balthasar kenózisértelmezése bizonyos pontokon érintkezik az ún. funkcionális kenotikus krisztológia szemléletmódjával, mely szerint az Ige a megtestesülésben megtartotta ugyan isteni természetének tulajdonságait és képességeit (változhatatlanság tétel), ám szabad döntése alapján azoknak egy részét földi életében nem gyakorolta, nem aktualizálta éppen megváltói küldetése véghezvitelének érdekében.⁸² A „hátrahagyta/letétbe helyezte” kifejezés használata is mintha ebbe az irányba mutatna. Kísérletező útkeresése során Balthasar kenózisértelmezése a döntő és pozitív impulzust az orosz származású Szergej Bulgakov „őskenózis” koncepciójából nyerte. Ennek nyomán maga az isteni természet új megközelítése vált lehetővé: az isteni természetnek mint az abszolút isteni szeretetnek, mint a szentháromsági személyek kölcsönös önküresítő és önátadó szeretetének az örök eseménye. Ez az új megértési horizont lehetővé tette Balthasar számára Krisztus üdvtörténeti kenózisának és az isteni természet változhatatlanságáról szóló tételnek az összeegyeztetését, valamint a páli és a jánosi teológia alapkoncepciójának kiegyensúlyozott egybegondolását.

⁸² Az ontológiai és funkcionális kenotikus krisztológia megkülönböztetéséhez lásd: AMOR, C. J., *Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum*, in *Theologie und Philosophie* 87 (2012), 349–375.

Az abszolút szeretet és szabadság trinitárius perspektívájába állítva az olyan kifejezések mint szegénység és gazdagság, mindenhatóság és hatalom-nélküliség, önküresítés és gazdagodás, kenózis és dicsőség, önkorlátozás és gazdagítás, rejtettség és kinyilvánulás, dicsőítés és megdicsőülés mind új értelmet nyernek Balthasarnál. A fogalompárok egyes tagjai önmagukban a szentháromságos felsőfokot fokozó szeretetesemény csak egy-egy részszerpontját tudják kifejezni, ezért elválaszthatatlanul összetartoznak. Csak együtt, egymás jelentését újraértelmezve képesek valamit megsejtenni Isten csodálatraméltó háromságos életéből, mely változhatatlan forrása, célja, ősmintája és közege az ember életének. Míg a páli teológia arra hajlik, hogy ezeket az összetartozó mozzanatokot jól megkülönböztesse és inkább *oikonomiai* egymásutániségben szemlélje (a megtestesülés előtti Isten-alak és Istennel való egyenlőség helyzete, a megtestesülés és a kereszt kenózis; a föltámadás dicsősége), addig János az *oikonomiai* egymásutániséget sem feledve, hanem eleve a *theológiába* ágyazva azt, e mozzanatok elválaszthatatlan összetartozását és egymásba játszását mutatja be. Nagyon leegyszerűsítve a hangsúlyokat azt mondhatjuk: míg Pál a „dicsőség (préegzisztens Isten-alak) – kenózis (szolga-alak, kereszt) – dicsőség (föltámadás)” egymásutániségben gondolkodik, addig János (és kevésbé markánsan, de valójában a szinoptikusok is) a „dicsőség a kenózisban” alap gondolatot követik. Balthasar zseniálisan észreveszi azonban azt is, hogy mindkét értelmezésben csírájában fellelhető a „kenózis a dicsőségben” gondolat is. A *Filippi-himnuszban* a preegzisztens Krisztus a kenózis alanya, aki éppen dicsőséges Isten-alakjában tartózkodván üresíti ki önmagát, vagyis kenotikus aktusát dicsőséges állapotában és abból kiindulva hajtja végre. A János-evangéliumban pedig egyrészt Krisztus úgy jelenik meg mint aki éppen saját dicsőségéről lemondva és egyedül az Atya dicsőségét keresve bizonyul éppen e kenotikus magatartásában dicsőségesnek: dicsősége és kenózisa átjárják és kölcsönösen feltételezik egymást (dicsőség a kenózisban, kenózis a dicsőségben); másrészt a Föltámadott dicsőségében is magán viseli kenotikus állapotának sebhelyeit, ráadásul a Jelenések könyvében a „világ kezdete óta leölt Bárányként” ábrázolódik (mindkétszer: „kenózis a dicsőségben”). Balthasar mind a páli, mind a jánosi (a szinoptikusoknál mindkettő szemléletmód jelen van csírájában) teológia alapján, mégpedig kifejezetten a trinitárius összefüggésekre (főként Jánosnál) figyelve eljut annak állításáig, hogy az oikonomiai kenózisnak forrása a Szentháromság belső és dicsőséges életét öröktől jellemző hármasság őskenyéze az Atyának, Fiának, Léleknek. Ebben az örök isteni életben kenózis és dicsőség, szegénység és gazdagság tökéletes egységben van, ugyanannak az abszolút isteni szabadságnak és szeretetnek egymást tökéletesen átható megvalósulási formái az isteni szeretet mindig nagyobb többletének sodró áramában. Ez az a trinitárius látószög, ahonnan nézve elgondolható az oikonomiai kenózis Isten változhatatlanságának a feladása nélkül.

Ez a trinitárius perspektíva mozgatja Balthasar kenózisértelmezését a korai írásaitól kezdve. Ennek az alapintuíciónak a fényében igyekszik olvasni a szentírási szövegeket, értékelni az egyházatyák értelmezéseit, a kortárs teológiai próbálkozásokat és figyelembe venni a filozófiai belátásokat. Reflexiója során Balthasar kísérletező teológusnak bizonyul, amennyiben különböző kifejezéseket „tesztel”, hogy mennyire alkalmasak az alapintuíció felől olvasott bibliai szövegek üzenetének megragadására. Amint láttuk, a „kenózis” tartalmának visszaadására és a változhatatlanság-tétel megtartására leginkább a „hinterlegen/Hinterlegung” kifejezést részesíti előnyben, bár tisztában van ennek korlátaival is. Vitatható, hogy egyéb kifejezései mennyire szerencsések, mint például a kenotikusok által szívesen használt „önkorlátozás”. Az azonban bizonyos – és ez a német, illetve angol kenotikusok felfogásával szemben gyakorolt kritikájából kiderül –, hogy

(legalábbis részben) más értelemben használja mint ők, s csak akkor nem értjük félre, ha balthasari jelentését beleágyazzuk trinitárius alapkoncepciójába.

A svájci teológus hangsúlyozza, hogy a kenózis újszövetségi gondolata fordulatot hoz az isteni dicsőség ószövetségi értelmezésében s egyáltalán az ószövetségi istentapasztalathoz képest. Ugyanígy meghaladja az ókori filozófiai isteneszmét is. Ugyanakkor nem érvényteleníti sem az ószövetségi kinyilatkoztatás, sem a filozófiai teológia alaptételét sem Isten változhatatlanságáról. Mindazonáltal az isteni változhatatlanságot az újszövetségi trinitárius horizont új módon engedi értelmezni: úgy, mint az abszolút isteni szeretet és szabadság mindig új örök eseményét, az isteni személyek kölcsönös ajándékozásának és ajándék elfogadásának állandóan túlcsoorduló és ekképpen változatlan életét. A „felsőfok fokozásaként” és a tökéletes szeretet szüntelen túlcsoordulásának eseményeként értett változhatatlan isteni lét eszméje noha felülmúlja a (platóni) filozófia istenfogalmát és változhatatlanság-tételének tartalmát, mégsem oltja ki az isteni változhatatlanság negatív kritériumait, melyeket e filozófia megállapít. Hisz a „fokozás”, a „mindig-több/nagyobb” nem hiányból származó isteni öntökéletesítést, vagy kívülről előidézett változást jelent a tökéletlenebb állapotból a tökéletesebb felé – ami ellentmondana az istenség tökéletességének –, hanem a „felsőfok fokozását”, azaz magának a „tökéletesnek”, azaz abszolút szabadságból fakadó hiánytalan isteni szeretetnek a szüntelen, változatlanul túllendülő és túlcsoorduló dinamikáját a szentháromsági személyek között. Annak a trinitárius isteni szeretetnek a sodrását, melynek tökéletességét nem csökkenti, hanem éppen változatlan lényegi részét képezi, hogy az isteni személyek nem ragaszkodnak zsákmányként a sajátjukhoz, hanem mindent megosztanak egymással és megajándékozhatóvá teszik magukat a másik által.

„Filozófiai antropológia” – Egy akadémiai tárgy múltja, jelene és jövője

A filozófiai antropológia, filozófiai beszéd az emberről (*legein* = beszélni; *anthróposz* = ember). Ám a *logosz* értelmet is jelent: az ember értelmét, a gondolkodás képességét (*ratio*) és valaminek (pl. az emberi életnek) az értelmét. Tehát a filozófiai antropológia annyit is jelenthet, mint az emberi élet értelméről szóló beszédet.

Ugyanilyen problematikus a „filozófia” szó jelentése is. Talán akkor járunk a legközelebb az igazsághoz, ha úgy fordítjuk le, mint „a bölcsesség szeretetét”¹ Ha ez a szeretet abban áll, hogy szeretnénk megtudni az igazságot, úgy a filozófia az egész felől kérdez, és nem éri be azzal, hogy valamely rész-szempontra kiadja magát az egésznek. Ilyen értelemben a filozófia a végső okok felől kérdez, azokat kutatja és nem éri be az utolsó előttivel. Ezeket a végső okokat („Gründe”) nem értelmezhetjük tér és időbeli jelentésben. Ennek ellenére mindannyian szeretnénk az igazi okokat megtudni.²

Így a filozófiai antropológia az embert az ő teljességében szeretné kifürkészni: az embert mint embert. Amennyiben a filozófiai antropológiát úgy szeretnénk értelmezni, mint tudományt, annyiban meg kell állapítanunk: a filozófiai antropológia materiális és formális objektuma azonos (az emberrel mint emberrel foglalkozik). Itt mindjárt jelentkezik a kérdés: lehet-e az ember egyáltalán valaminek – így akár egy tudománynak is tárgya, objektuma, vagy pedig öneki fenn van tartva, hogy mindenkor csakis alany, szubjektum legyen? Ezért szívesebben szokás „önreflexióról”, az ember önreflexiójáról beszélni.

Ez az „önmagára kérdezés”, ez az „önreflexió” feltehetőleg egykorú az ember történelmével, mert épp ott szokás emberről beszélni, ahol ez az önreflexió, minden következményét beleértve jelentkezik.

A jelen összefüggésben kizárólag az európai gondolkodásra és kultúrára szorítkozunk. (A bibliai kijelentésekre sem reflektálunk feltétlen. Ezt a szentírástudomány feladatának tekintjük.)

Már a filozófia előtti korszakban megfogalmazódott az antik világban az ember kérdése. (Hogy van az, hogy az istenek és az ember egyaránt a végzet – „moira” alárendeltje?) Így a mythesokban, eposzokban, a drámában és a költészetben általában.³

¹ ROKAY ZOLTÁN, *Szeretjük-e, és mennyire szeretjük a bölcseséget?*, in *Deliberationes* 2009 (II) 2, 167–182.

² Uo.

³ GRUPPE, O., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte I–II.*, München, 1906.

Mivel azonban a „filozófiai” antropológiával akarunk foglalkozni, szeretnénk ennek a tárgynak, kérdésnek (többé-kevésbé) rendszeres szemlélésére néhány pillantást vetni a múltban.

I. A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA MÚLTJA

A filozófiai antropológia múltjára jellemző a test és lélek viszonyának kérdése: így Platónnál⁴, Arisztótelesnél⁵ és Plótinoszánál⁶. – Szent Ágostonnál a lélek analógiája (a „homo interior”-é) a Szentháromsággal⁷, a krisztológiai vitákban a személy (*persona*) és a szubsztancia (*uszia*) kérdése⁸, mely utóbbi az arisztóteleszi gondolkodásból származik, majd újraéledt a skolasztika kezdetén az ún. eukarisztikus vitákban⁹ és az érett skolasztikában, Aquinói Szent Tamásnál, mindennek előtt a lélek „forma substantialis”-volta kapcsán¹⁰.

Az újkorban Rotterdami Erasmusnál és a humanizmusban általában, megjelenik a „homo humanus” mint feladat, valamint az elesett ember problémája Luthernél. A szabad döntés kérdése az Erasmus (*Die libero arbitrio*)¹¹ és Luther (*De servo arbitrio*)¹² közötti vitában éleződött ki.

Descartesnál a szubsztancia-kérdés áll a középpontban, miközben a „res cogitans” és „res extensa” dualizmusát nem oldotta fel¹³. A velünk született ideákkal együtt Locke és Hume¹⁴ tagadják a szubsztancia létét és a lélek szubsztancialitását. A másik oldalon Christian Wolff a „Metaphysica generalis” és „Cosmologia” lehetőségével a „Psychologia rationalis” és a „Theologia naturalis” lehetőségét is állította¹⁵. Kant: *A tiszta ész kritikája* egyszersmind a Wolff-féle metafizika kritikája is. A paralogizmusokról szóló fejezetben Kant a lélek szubsztancialitását, szimplicitását, perszonalitását és idealitását éles bírálatnak veti alá, ám úgy tűnik, éppen a lélek szubsztancialitásának paralogizmusát nem sikerült feloldania¹⁶. Ehhez kapcsolódik Fichte gondolkodása, azzal az állítással, miszerint Kant ugyan tagadta az intellektuális szemléletet, de csak az érzéki intellektuális szemléletet. Kant az ész „érdekeit” (érdeklődését: *Interesse*): mit tudhatok? mit kell tennem? mit re-

⁴ PLATÓN, *Sämtliche Werke in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher*, Rowohlt, Hamburg 1954.

⁵ ARISZTÓTELESZ, *Peri pszükhész (A lélekről)* Oxford Classical Text; BIHARI FERENC IMMÁNUEL, *A lélek mibenléte Arisztótelesznél*, in *Bölcséleti folyóirat*, 1901, 193. – A sztoa és epikureusok a kozmológiával kapcsolatban beszélnek lélekről.

⁶ *Plotinus Schriften*, Felix Meiner, Hamburg 1656. IV. 2,1–2.

⁷ SZENT ÁGOSTON, *A Szentháromságról*. Ókeresztény írók 10., 1985. SZIT XII, könyv, XV.

⁸ ALOIS GRILLMAIER, *Jesus Christus in Palästina, Hellas und anderswo*, Lebendige Seelsorge 1 (1977) 16; NORBERT SCHIFFERS, *Soteriologie ohne Christologie?*, in: *Concilium* 15 (1979) 5, 328.

⁹ PASCHASIUS RADBERTUS – RATRAMNUS, *Az Úr testéről és vérééről*, Jel, Bp. 2001. Latinból fordította: Rokay Zoltán, BOLDOG LANFRANCUS, *Az Úr testéről és vérééről*, Tours-i Berengár három válasza, Lux, Óbecse 2009. Latinból fordította: Rokay Zoltán.

¹⁰ Vö. ROKAY ZOLTÁN, *De Unitate Intellectus. Die gleichnamige Schrift des Lehrers und des Schülers*, in *Verbum*, 6 (2004), 61.

¹¹ ROTTERDAMI ERASMUS, *A szabad döntésről*. Latin eredetiből fordította: Rokay Zoltán, Jel, Budapest 2005.

¹² LUTHER MÁRTON, *A szolgálai akarat* (2., jav. kiad.). Latin eredetiből fordította: Jakab Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor, Luther Szövetség, 2006.

¹³ Vö. Descartes levelei Pfalzi Erzsébet hercegnőhöz, 13–18. Németből fordította: Rokay Zoltán, Ecclesia, Budapest 2008.

¹⁴ BIATSY DEMJÉN, *Locke élete és bölcselése*, Sopron 1886; ROKAY ZOLTÁN, *Egy orvos az etikáról, Istenről és a vallási türelemről*, in *Teológia* 38 (2004), 3–4, 165.

¹⁵ CHRISTIAN WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Halle 1751.

¹⁶ ROKAY ZOLTÁN, *Krisis a kritika kezdetén*, in *Varia Theologica* 4. Budapest 2013, 270.

mélhetek? arra a kérdésre vezette vissza: „Mi az ember?” Fichte szerint Kant helyesen vélekedett, amikor végül is a gyakorlati ész választotta kiindulópontul. Ez megfelel Fichte „Én”-jének, ami nem tény (*Tatsache*), hanem ténykedés (*Tathandlung*), amint azt Fichte jellemzi, és megírja „Az ember rendeltetése” – című szép könyvet¹⁷.

A „filozófiai” antropológiára nézve döntő volt Edmund Husserl „fenomenológia”-néven ismert teljesítménye. Az eidetikus (és később a transzcendentális) redukció segítségével, Husserl a pszichologizmussal és a historizmussal szemben el akarja érni a „lényegszemléletet” (*Wesenschau*)¹⁸. Őrá hivatkozik Heidegger a *Sein und Zeit*-ben (1927), amikor az „ittlét elemzéséről” (*Daseinsanalyse*) beszél¹⁹, valamint Max Scheler, *Az ember helye a kozmoszban* című művében²⁰. Husserl mindkettőjüktől elhatárolta magát²¹. Arnold Gehlen az ő könyvében: „Az ember” megkísérelte a sajátágosan emberit a beszéd és az intézmények felől megközelíteni, de éles kritikára talált²².

A marxizmus által propagált materializmus²³, valamint az ember érdekében meghirdetett ateizmus²⁴ az emberképet is lényegesen megváltoztatta, a hagyományos filozófiai antropológiát pedig kérdésessé tette.

Sartre és Merleau-Ponty egy sajátágosan értelmezett fenomenológia jegyében, de ugyanakkor a Bergsonnal való szembesülésként, a „testiségre” (*Leiblichkeit*) irányítják antropológiájuk érdeklődését²⁵.

Egyrészt az említett szellemtörténeti irányzatok kihívására, másrészt a saját érdekében a teológusok is feltették a kérdést: „Mi az ember?” Így a transzcendentális módszer részéről a Maréchal-iskola a megismerő szubjektum, mint kérdező, ítélő, megismerő az érdeklődés központjába kerül, másrészt az iskola ismét felfedezi az „a-priori szintézis” lehetőségét és Heidegger segítségével (Rahner), Husserl fenomenológiáját alkalmazva (Coreth) teszi fel a kérdést: „Mi az ember?”²⁶, amely kérdésre Rahner válasza: „Az Ige hallgatója” (*Hörer des Wortes*).

A protestáns teológia is erőteljesen hallatta szavát a kérdésben. Így Wolfhart Pannenberg nem csak a „Was ist der Mensch?” (Mi az ember?) könyvecskéjével (1962), hanem voluminózus művével: *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Antropológia teológiai nézőpontból) (1983, 540 oldal)²⁷. Pannenberg épp úgy, mint kortársai, egyetért

¹⁷ ROKAY ZOLTÁN, *Johann Gottlieb Fichte élete és műve*, Lux, Óbecse 2014. Uő. *Zwischen Klassik und Romantik*, Schaker, Aachen 2014.

¹⁸ EDMUND HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (I, II.9, in: *Philosophia*, Belgrad, 1936. Uő. *A filozófia mint szigorú tudomány*, Kossuth, Budapest 1993

¹⁹ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1933¹⁷.

²⁰ MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928. Bauerer, Bonn 1991. 12. kiadás.

²¹ A Der Spiegel interjúja Heideggerrel. (A bevezetés a metafizikába meléktele. Ikon, 1995. 7.)

²² VÖ. H. MEYER, *Zur empirischen Philosophie Arnold Gehlens*, in *Philosophia Naturalis* 4/1986.

²³ Uő. KARL MARX, *Tézisek Feuerbachról*, in: STEIGER KORNÉL, *Bevezetés a filozófiába*, 1992 (3. kiad.); G.A. WETTER, *Der dialektische Materialismus*, 1958 (4. kiad.).

²⁴ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Studienausgabe*, Berlin, 1999 (15 kötet); Uő. *A tragédia eredete* (bevezető: Fülep Lajos), Budapest 1910; MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsches Wort „Gott ist tot”*, in *Holzwege*, Frankfurt (7. kiad.), 1994. 209; SARTRE, J. P., *L'existencialisme est un humanism* (ford.: Csató János), é.n. h.n.

²⁵ SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, Paris 1943; M. MERLEAU PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; Uő. *La structure du comportement*, Paris 1967; LOSONC ALPÁR, *Merleau-Ponty filozófiája*, Máriabesnyő 2010.

²⁶ *A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer*, in *Mérleg*, 5 (1969) 1, 63; KARL RAHNER, *Hörer des Wortes*, München, 1963. (2. kiad.); Uő. *Teológia és antropológia*, in: *Mérleg*, 1971 1, 38; EMERICH CORETH, *Was ist der Mensch?*, Innsbruck 1980.

²⁷ ALEXANDER GANOCZY, *Neue Aufgaben der christlichen Anthropologie*, in *Concilium* 9 (1973), 417; uo. WOLFHART PANNENBERG, *Das christliche Fundament christlicher Anthropologie*, 425; Uő. *Was ist der Mensch? 1962; Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983 (vö. *Mérleg*, 1984, 266.).

azzal, hogy a filozófiai antropológiának tudomásul kell vennie a többi tudomány eredményét. Mindenek előtt az ember történetiségét hangsúlyozza, és Gerhard Ebeling értelmében az ember „megszólítottóságát” (*Angesprochensein*) mint olyan lényét, aki a szónak, igének birtokában van (*zon logon ehôn*), vagyis felelni tud, és felelősséggel tartozik tetteért²⁸.

Amennyiben az eddig elmondottakat össze akarjuk foglalni, úgy a következő eredményre jutunk: az ember egység, összetett valóság, aki önmagára reflektál. Tudomásul veszi az egyes tudományok eredményét. Eközben a megismeréssel, beszéddel, kívánságokkal meghaladja önmagát, valamint az őt körülvevő valóságot és ezt az „előrenyúlást” (*Vorgriff*) nem csalódásként értelmezi, hanem mint valóságot, amely őt érinti, és az ő emberlétét lehetővé teszi azáltal, hogy értelmet ad neki.

II. A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA JELENKORA

1. A jelenkor filozófiai antropológiáját nehéz meghatározni, mivel az ember és az antropológia, a filozófia különböző értelmezései, valamint a különböző irányzatok, amelyeket a gondolkodási áramlatok magukkal hoztak a XX. században, a filozófiai antropológia megközelítőlegesen meghatározását sem teszik lehetővé. Általában a strukturalizmust tartják a XX. század végét megjelölő filozófiai irányzatnak²⁹. Ám annak legkiválóbb élharcosa, Levi Strauss tagadná, hogy „strukturalista”; önmagát „szociálandropológusnak” tartja. A „strukturalizmus” gyűjtőnév különböző álláspontokat jelöl – az etnológia, szöveg- és nyelvelmélet és mondjuk a szociológia terén. Általában közös vonásnak tartják, hogy a strukturák („szerkezetek”) a meghatározók és maradandók: az egyest, az egyént innen kell értelmezni, és az egyén ilyen értelemben kicserélhető. Minden esetre fontos megjegyezni az antropológia szempontjából, hogy a strukturalizmus a „szinkroniát”, egyidejűséget részesíti előnyben a „diakóniával” szemben, s így nem fogadja el az evolúciót.

2. A strukturalizmus mellett meg kell említeni a rendszerelméletet. Ennek legismertebb képviselője Niklas Luhmann volt³⁰. Az ő álláspontja: minden a rendszerben és a rendszerhez viszonyítva létezik. A rendszer önmagát hozza létre – „autopoietikus”.

3. A diskurzus-elmélet bírál minden rendszert és annak elismerését, azt konzervatívnak, kritikátlannak és rendszerstabilizálónak minősíti. Ezzel ellentétben az embert a társadalmi diskurzusból lehet és kell értelmezni és megérteni. Ennek az elméletnek legkiválóbb képviselője a 85. életévét betöltött Jürgen Habermas, akinek népszerűségéhez hozzájárult Joseph Ratzinger bíborossal folytatott „beszélgetése” 2004-ben, a Bajor Akadémia szervezésében³¹.

Amennyiben az ember kicserélhetővé vált, nem jelenti ez az ember halálát a Nietzsche által meghirdetett „Isten-halála” után? Az említett irányzatok szemlátomást újabb kihívást jelentenek a filozófia számára. A strukturalizmusra mindenképp a pszichoanalízis,

²⁸ GERHARD EBELING, *Die Evidenz des Ethischen*, ZThK 57 (1960), 318.

²⁹ GÜNTHER SCHIWY, *Der französische Strukturalismus*, Rowohlt, Reinbek, 1971; FERDINAND DE SAUSSURE, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Leipzig 1931.

³⁰ Vö. ROKAY ZOLTÁN, *Rendszerelmélet – ember – vallás*, in *Teológia*, 2003, 3–4, 129.

³¹ JÜRGEN HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968; Uő. *Theorie des kommunikativen Handelns*, uo. 1992; J. HABERMAS – J. RATZINGER, in *Mérleg*, 2004, 1, 71.

a társadalomfilozófia és a marxizmus táborából érkeztek reakciók (Lacan, Foucault, Althusser)³².

A teológia, elfogadható megismerésekre támaszkodva, megállapíthatja, hogy az ember az, aki a struktúrákat felfedezi, a rendszert felismeri és a diskurzusban részt vesz.

Már a posztstrukturalizmust is érte bírálólat: J. Derrida „dekonstrukció”-elmélete részéről, valamint olyan gondolkodók részéről, akik Szent Pállal kapcsolatban is kifejtették álláspontjukat: Alain Badiou: Pál. *Az univerzalizmus megalapítása*; G. Agamben: *Az idő, amely megmarad*; Slavoj Žižek: *A bábu és a törpe*³³.

III. A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA JÖVŐJE

Nem vagyunk sem jószok, sem futuroológusok. Ezért nehéz bármiféle prognózist kimondani a filozófiai antropológiával kapcsolatban. Különösen mivel világmépünk eddig nem tapasztalt gyorsasággal változik, s azzal együtt az emberi élet körülményei is változnak. A különböző gondolkodásmódok áramlatai teljesen ötletszerűen váltják egymást máról holnapra.

Am a múlt és a jelen lehetővé tesznek számunkra bizonyos megsejtéseket, feltevéseket azon kérdésekkel kapcsolatban, amelyekkel a hagyományban a „filozófiai antropológia” foglalkozott.

Egyes feltevések azokra az értekezésekre épülnek, amelyeket Dietmar Kamper és Christoph Wulf az *Antropológia az ember halála után* 1994-ben közzétett³⁴.

Miután a történelmi antropológiától búcsút vettünk (az ember, mint mikrokozmosz – „totum contractum”) a szerzők olyan perspektívákat nyitnak meg, amelyek lehetővé teszik, sőt megkövetelik, hogy az emberrel „filozófiai” szempontból foglalkozzunk.

1. A kiadók először is felállítják a tételt, miszerint az ember javíthatatlan. Ez a tétel fenomenológiailag legalább annyira helytálló, mint Max Scheleré az ember helyéről a kozmoszban. Az embert ugyan ki lehet javítani, fogyatékoságait és környezetének fogyatékoságait pótolni, tökéletesíteni lehet, de jobbá tenni nem³⁵.

Anélkül, hogy decizionizmusba, misztifikációba, vagy fundamentalizmusba esnénk, ki kell mondani, hogy az emberi szabadság (nem az akarat szabadság) kutatása várat magára, úgyszólván meg sem kezdődött. Eközben természetesen nem szabad megijednünk a redukciónizmustól, ha a pszichoanalízis vagy a szociológia szót kér.

Bátran fel kell tennünk magunknak a kérdést: hogy van az, hogy én, aki úgy vélem: „az egész világot meg tudom változtatni”, aki nagyszerű nevelési modelleket szerkesztetek, végül is abban a reményben, hogy másokra hatni tudok, másokat meg tudok „változtatni”, aki kész vagyok rá, hogy másokat manipuláljak, önmagam nem tudom jobbra tenni?

³² GÜNTHER SCHIWY, *Poststrukturalismus und „Neue Philosophen”*, Reinbek, 1985; CATHERINE BELSEY, *Poststructuralism*, Oxford 2002.

³³ Vö. ROKAY ZOLTÁN, *Ami Iszokratész és a Márk-passió között van* (Jacques Derrida), in *Teológia*, 38 (2004), 196; Uő. *Filozófusok Szent Páltól*, in *Teológia*, 43 (2009), 1–2., 116.

³⁴ DIETMAR KAMPER – CHRISTOPH WULF, *Antropológia az ember halála után*, Budapest 1998 (magyarra fordította: Balogh István).

³⁵ Uo. 7.

2. *Edgar Morin*: Az ember belső megkettőzöttsége³⁶. Míg az ókor, a humanizmus és a felvilágosodás kitart az ember egységessége mellett, úgy tűnik, a mai gondolkodás azt kétségbe vonja: „megkérdőjelezi”. Az ember éppen az által „egységes ember”, hogy lényegénél fogva egyrészt teljes egészében természetes lény, ám ugyanakkor teljes egészében kultúr-lény.

Azon túl: mit értünk kultúrán, ami az ember alkotása, felmerül a kérdés, vajon felül kell-e múlni ezt a „megkettőzöttséget”, és ennek megfelelően felül lehet-e azt múlni? Ismét a szimpliciás és a szubsztancialitás válik kérdésessé. A tiszta ész kritikájának mércéjével mérve, nyugodtan paralogizmusoknak minősíthetjük őket, amennyiben a „pszichológiai ideáról”, egy fajta „racionális pszichológiáról”) van szó. Mi azonban az emberről akarunk beszélni, akinek komplex-voltát fenomenológiaiilag sem vonhatjuk kétségbe. Pragmatikusan értékelve pedig valamiképpen megbirkózik ezzel a megkettőzöttséggel. Ennek a filozófiai reflexiója is az ember lényegéhez tartozik. („Mit tudhatok?”)

3. *Thomas Macho*: A hiányzás botránya³⁷. Az értekezés a halál problémájával szembesít bennünket. Amikor az emberi ittlétet elkezdtek „diakronikusan” és szükségszerűen időben értelmezni, mint világban való létünk történetét, feledésbe merült a szinkronia, egyidejűség és térbeliség. Az vonatkozott a halálra, helyesebben a halottakra: ők eltávoztak, hiányoznak közülünk; míg a szinkronikus felfogás értelmében most is itt vannak (valahol). – A halál időbeli felfogása alkotja minden modern és posztmodern irányzat vázát és a „halál kívánását”³⁸.

Amíg van halál, addig a filozófiai antropológiának is van jövője. Olyasmiről van szó, ami az egész embert „érinti”. Ez nem jelenti feltétlen a halál vallásos „értelmezését”, vallásos mezbe öltöztetését, és különösen (ismételten) nem valamiféle misztifikálásról van szó. A kérdés nyitva marad: hogyan tudom a végérvényeset „integrálni” gondolkodásomba és cselekvésembe (mert ezt a dolog természetének paradox volta ellenére meg akarom tenni, én, aki azonban csak a tér és idő kategóriáinak feltételével tudok valamit elgondolni és mozogni).

IV. A TEOLÓGIA VISSZHANGJA

A teológia részéről is visszhangra talált a fent ecsetelt helyzet, amely úgy tűnik, nem akar tudomást venni az emberről. Ezek közül az egyik a lét racionalitását (értelmes voltát) hangsúlyozza. Ez mindenekelőtt Joseph Ratzinger, *A Názáreti Jézus* – könyvének I. kötetében jut kifejezésre³⁹. Ratzinger felhívja rá a figyelmet, hogy Jézus megtisztította a világot a kaotikus értelmetlenségtől, és visszaadta neki értelmét.

A nyilvánosság szkeptikus volt a filozófiai antropológia lehetőségét a XX. század után, és egy antropológiai szempontból megírt teológiát illetően, amikor 2011-ben megjelent Thomas Pröpper impozáns műve (1534 oldal): *Teológiai antropológia (Theo-*

³⁶ Uo. 15.

³⁷ Uo. 79.

³⁸ Uo. 81 kövv. – A szerző Hebelt idézi. Nekem ez az eszmefuttatás Lenau versét juttatja eszembe: „A nyitott szekrény”. Szulik J. fordításában, Lux, Óbecse 2002. 185, valamint legutóbbi tapasztalatomat, miszerint egy temetkezési vállalat a „Kerberosz”-nevet választotta magának.

³⁹ JOSEPH RATZINGER, *A Názáreti Jézus I.* Német eredetiből fordította: Rokay Zoltán, SZIT, Budapest 2007.

logische Anthropologie)⁴⁰. Pröpfer abból a tényből indul ki, hogy az ember önmaga felől kérdez. Ez a kérdés nyitott és kikerülhetetlen. Az újkori filozófia azonban úgy tűnik, arról tanúskodik: az ember saját erejéből nem képes erre a kérdésre felelni. A humán-tudományok lényegesen gazdagították tudásunkat az emberről, de nem tudják definiálni az embert. Ám egyáltalán nem biztos, hogy erre a kérdésre egyedül Isten felől tudunk válaszolni. Lehetséges, hogy az élet értelmének kérdése a világ értelmetlenségének láttán értelmetlennek bizonyul. Így az abszurditásé lenne az utolsó szó: az ember kutat valami után, ami nem létezik? Ám – Pröpfer felteszi a kérdést, amely a gondolkodás története folyamán oly gyakran megismétlődött: Vajon a kérdező embernek megfelel-e az abszurditás? Vajon nem éppen ennek az ellenkezője igaz? Mármint, hogy az életnek akkor is van értelme, ha az elrejtett? Vajon a válasz helytáll-e az emberi kérdezés és keresés radikalitásával szemben? És vajon ez nem oda kell, hogy vezessen, hogy az embernek képesnek kell lennie magát elkötelezni?

Pröpfer Isten létét mint lehetőséget filozófiai eszközökkel akarja előtárni, „hogy a teológia csatlakozhasson a nyilvános diskurzushoz”. Figyelmeztet arra, hogy az Istenkérdés az ember önértelmezésének kérdése. A feltétlenül kérdező ész nem zárhatja ki Isten létének kérdését, mint olyan lényét, amely a világtól és az embertől különbözik. Elméletileg nem lehet eldönteni, vajon Isten-e az ember vágyainak beteljesedése, ám lehet, hogy mégis ő az? Istennek ez a minimális meghatározása nyitott a teológiai fejlődés felé. Azzal, hogy az ember élete értelmének kérdését (még akkor is, ha abból nem következik feltétlenül Isten léte), értelmetlennek nyilvánítjuk, semmit sem tettünk. Sokkal inkább fel kell tennünk a kérdést, túl minden dedukcionista kísérleten: honnan van az, hogy az ember egy ilyen kérdést feltesz? És fel kell tenni azt a kérdést is: vajon fenomenológiailag szemlélve az ember olyan életet él, amely inkább annak értelméről, vagy inkább értelmetlen voltáról tanúskodik?⁴¹

BEFEJEZÉS

Az ember kérdésének filozófiai megközelítését (a bölcsesség szeretetében, úgy tűnik, manapság inkább dialógusban lehet eredményesen kibontakozni, semmint tételek kikiáltásával. Ennek érdekében megállapíthatjuk, hogy Schelling „Világkorszakok – töredékével” nem csak az európai gondolkodás olyan veteránjai foglalkoztak mint Jürgen Habermas, Walter Schulz, Walter Kasper, Klaus Hemmerle, hanem a téma manapság is foglalkoztatja a gondolkodókat és kutatókat (mint pl. Walter Erhardt és Slavoj Žižek) és ez utóbbi valamint Agamben és Badiou Szent Pál recepciója Dominik Finkelde után tovább komoly válaszokra vár, s így a filozófiai antropológia újabb területét szolgálhat⁴².

⁴⁰ PRÖPPER, THOMAS, *Theologische Anthropologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2011. vö. Rokay Zoltán recenzióját, in *Teológia*, 46 (2012), 3–4., 261.

⁴¹ Úgy tűnik, ez a kérdés azonos MAURICE BLONDEL kiindulópontjával: *Igen vagy nem? Az emberi életnek van-e értelme?* Vö. *Mérleg* (6) 1970, 2, 165.

⁴² Uő. STEFAN MÜLLER-DOOHM, *Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Berlin, 2014, 686; ROKAY ZOLTÁN, *Schelling valóságfilozófiájának főbb állomásai*, in *Teológia*, 43 (2009), 3–4., 211; SLAVOJ ŽIŽEK, *A törékeny abszolútum*, Budapest 2011, 121–124; (Essais zur Schelling, Paris 1996) Szt. Pál: uo. passim; DOMINIK FINKELDE, *Politische Eschatologie nach Paulus*, Verlag Turia+Kant, Wien 2009.

Az egyház anyagi javaira vonatkozó egyházfegyelem változásainak vázlata, kánonjogtörténeti megközelítésben*

„Satis pia et probabilis quorundam sententia est bona ecclesiastica, cum a SS. Patribus et Conciliis res Dei, et patrimonium Christi dicantur, proxime et immediate esse sub dominio ipsius Dei et Christi, non per metaphoram, sed per omnimodam proprietatem, ita ut sola ipsorum administratio possit hominibus convenire.” amint azt Septimii Vecchiotti összefoglalja számos kiadást megélt munkájában Ioannis Card. Soglia álláspontja alapján.¹

Amennyiben áttekintjük a kodifikáció előtti kézikönyvek és a CIC (1917)-hez készült klasszikus kommentárirodalmat, látható, hogy az egyházi anyagi javakra vonatkozó egyházfegyelem világos szerkezetben, kellő részletességgel kerül bemutatásra, egy – az ószövetségi alapoktól, az egyház történetében kikristályosodott rendszer működésének és az ehhez szükséges normáknak a pontos rögzítésével. Ebben a felosztásban elkülönül egymástól a javadalmi rendszer, a kegyúri jog keretében megjelenő anyagi javakra vonatkozó előírások leírása és az egyház anyagi javaira vonatkozó fegyelmet általánosan tartalmazó kánoni rendelkezések összessége.² A felsorolt egyes területek fegyelmi normáinak az egyháztörténelem egyes korszakaiban történő egyre letisztultabb szabályozása áttekintésére ehelyütt nem vállalkozhatunk. Éppen ezért jelen elemzésünket elsősorban az utolsó, elnevezésében is a *De bonis ecclesiae temporalibus* címet viselő joganyag kialakulásának kívánjuk szentelni,³ amelynek a kiterjedési körét Szt. Symmachus pápa (498–514) az 502. évi III. Római Zsinatról származó, a *Decretum Gratiani*-ba is (1140 körül) bekerült terjedelmes szövegrészletében kellő alaposággal felsorolta (vö. D. 96 c. 1).⁴

* Készült Rómában a Collegio S. Norbertóban és a Kánonjog-történeti Kutatóintézetben (Budapest), az OTKA K 106300 program keretében. Elhangzott a Magyar Kánonjogi Társaság 2014. október 7-i konferenciáján (Budapest).

¹ VECCHIOTTI, S. M., *Institutiones canonicae ex operibus Ioannis Card. Soglia, excerptae et ad usum seminariorum accommodatae* II, Augustae Taurinorum 1878¹⁷, 81.

² CONTE A. CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum* II, Taurini–Romae 1951⁴, 365–516.

³ VECCHIOTTI, S. M., *Institutiones canonicae*, II. 6–24.

⁴ FRIEDBERG, A., *Corpus iuris canonici* I, Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; továbbiakban: FRIEDBERG I), 335–338; vö. 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 ante 757 (473).

I. AZ EGYHÁZI VAGYON KIALAKULÁSÁNAK KEZDETEI

NAGY SZT. GERGELY PÁPÁIG (590–604)

Az egyházi javak a konstantini időszakban nem alkottak egyetlen tömeget, amely az egyetemes egyház tulajdonában lett volna, hanem az egyes egyházak rendelkeztek valamilyen jellegű tulajdonnal.⁵ Máté evangéliuma⁶ és Szt. Pál *Korintusiaknak írt I. levele*⁷ világosan tanúskodik arról, hogy az egyház átveszi a tized szokását, a *Leviták könyvében*⁸ és a *Második Törvénykönyvben* leírtakkal azonos céllal, azaz a szent szolgálatot teljesítők ellátásának biztosítására, bár ennek jogilag definiált rendszere csak a III. és VI. század között épül ki.⁹ Ha eltekintünk az újszövetségi forrásoktól, amelyek az apostolok lába elé lehelyezett, összegyűjtött anyagi felajánlásokról szólnak (vö. ApCsel 4,34), úgy a legkorábbi egyházi-az is releváns ún. testületi jellegű anyagi javak, a keresztény *collegium funeraticiumok* – azaz temetkezési egyletek – célvagyonra volt.¹⁰ A II. századtól kezdve az elföldelés egyre nagyobb teret nyert a Római Birodalmon belül, és egyre több *collegium funeraticium* létesült, amely tagjai számára előre meghatározott módon biztosította a temetést.¹¹ Ilyenekként jöttek létre az első jogilag elismert keresztény személyegyesületek.¹² A Decius (†251) császár 249. decemberi rendeletére meginduló keresztényüldözés megváltoztatta az addigi keresztény temetkezési gyakorlatot, azaz a pogány temető egyik parcellájában való nyugalomra helyezést, és megkezdődött a tisztán egyházi temetők kialakulása.¹³

313-at követően, a római jog a helyi egyházakat – mint személyegyesüléseket – ruházta fel jogalanyisággal.¹⁴ A *Codex Theodosianusban*¹⁵ szereplő 321-ből származó rendelkezés szerint a legszentebb katolikus egyház képes anyagi javakat öröklés útján szerezni (C.Th. 16.2.4).¹⁶ Az egyház javainak kezelője a püspök volt, kivéve a monasztériumokat, ahol ezt az élükön álló apát, vagy más megnevezéssel rendelkező magasabb előjáró gyakorolta. A 314. évi Antiochiai Zsinat 24. kánonja fontosnak tartotta hangsúlyozni a püspök vagyona és az egyházmegye vagyona közti különbséget. Mindössze személyes javaival rendelkezhetett szabadon, beleértve az örökösök megjelölését is. A püspök azonban nemcsak kezelte az egyházi vagyont, hanem szolgálatából kifolyólag maga is részesedhetett belőle. Azonban – amint azt ugyanazon zsinat 25. kánonja kimondta – ezt úgy kellett tennie, hogy az egyházi javakat, a rábízott egyház (később egyházmegye) javára

⁵ SZUROMI, SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/4), Budapest 2003, 43–45.

⁶ Mt 10,10.

⁷ 1Kor 9,13.

⁸ Lev 27,30; MTörv 12,6; 14,23; 26,12.

⁹ Részletesen vö. SZUROMI, SZ. A., *Szemponatok az egyházi tized rendszerének forrásaihoz és kánonjog-történeti sajátosságaihoz*, in *Magyar Sion XLIX* (2013), 33–48.

¹⁰ SZUROMI, SZ. A., *La discipline d'inhumation du XII^e et XIII^e siècle*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 13 (2002), 211–228, különösen 211.

¹¹ SZUROMI, SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem a XII–XIII. században*, Budapest 2007, 13.

¹² Dig. 47.23.4: *Institutiones, Digesta* (Corpus iuris civilis I) (ed. Krueger, P.–Mommsen, T.), Berolini 1905 (repr. Berlin 1954, Hildesheim 2008) 790; vö. FÖLDI, A.–HAMZA, G., *A római jog története és intéstitúciói*, Budapest 1998³, 229.

¹³ LEX, P., *Das kirchliche Begräbnisrecht historisch-kanonistisch dargestellt*, Regensburg 1904, 14, 20–21; vö. *Lexikon des Mittelalters*, München–Zürich 1977–1999 (továbbiakban: LMA) I. 1804–1805.

¹⁴ SZUROMI, SZ. A., *Egyházi intézménytörténet*, 43.

¹⁵ *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Simondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes* (ed. Mommsen, T.–Meyer, P. M.), I/2. Dublin–Zürich 1904 (repr. 1971).

¹⁶ *Theodosiani libri XVI* (ed. Mommsen, T.–Meyer, P. M.) 101.

fordítsa, a földeken jól gazdálkodjon, halálakor pedig a teljes vagyonnak továbbra is az egyház tulajdonában kellett maradnia. Külön hangsúlyozza a kánon a szegényekkel való törődést és gondoskodást.¹⁷ A vagyonkezelésnek már abban az időben is áttekinthetőnek kellett lennie és a püspököknek lehetőséget kellett biztosítani presbitereinek és diakónusainak a gazdálkodás menetébe történő betekintésre. Az archidiakónus hivatalának megjelenésétől kezdve ez a funkció az, ami az ökonómusi felügyeletet ellátja. Ennek az ökonómusnak a jogköréről részletesen rendelkezett Justinianus császár 528-ban, amely bekerült a *Codex Iustinianus*ba (Cod. 1.3.32 §4; Cod. 1.3.41 §10).¹⁸ Az egyházi ingatlanok elidegenítéséhez nem volt elégséges a püspök döntése, hanem szükség volt a provincia püspökeinek és a metropolitának a véleményére, amely ellenében a püspök nem dönthetett. A *Statuta ecclesiae antiqua* (476–485)¹⁹ egyértelműen az illetékesek aláírásához köti a püspök által eszközölt elidegenítés érvényességét.²⁰ Ez az engedélyezés történhetett akár zsinaton is. A már említett 502. évi III. Római Zsinat 4. kánonja kijelentette, hogy az ingatlan javaknak ilyen engedély nélküli elidegenítése kiközösítés terhe alatt tilos, sőt egyúttal érvénytelen.²¹ Az intézkedést Theodoric király (†526) 507-ben megerősítette. Az egyházi vagyon sérthetetlensége szempontjából meghatározó lépés a *Codex Theodosianus* 11.16.15–16 rendelkezése, amely kimondja az egyházi immunitást.²² Hasonlóan jelentős a *Codex Theodosianus* rendelkezése a rendkívüli adóterhek alóli mentesség tekintetében (C.Th. 11.16.21; 16.2.40).²³ A római jogban az egyházi tevékenységek és intézmények elismerése és támogatásával párhuzamosan megjelennek a *venerabilis domus, venerabilis loca, religiosissima loca*, ill. a *piae causae* jogi formái, amelyek a középkorra komoly szerepet játszanak az egyházi jogi (vö. a hatályos CIC előtt: *persona moralis*) személyek létrejöttében (pl. *hospicium*).²⁴

¹⁷ Vö. SZUROMI, Sz. A., *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts* – (Aus Recht und Religion 18), Berlin 2014, 33.

¹⁸ Cod. 1.3.41. §. 10: Ipsos etiam oeconomus cum iudicio ac consideratione creati iubemus scientes omnimodo singulis annis rationes administrationis suae sanctissimo episcopo reddere et, si quo damno res ecclesiasticas affecisse uel in lucrum proprium quid uertisse uisi fuerint, hoc rebus ecclesiasticis restituere debere. Ac si ipsi quidem superstites eiusmodi rationes subierint, tunc quae dicta sunt fient: sin autem defuncti fuerint, antequam rationes reddiderint, tunc heredes eorum eiusmodi quaestioni subiciantur atque ad restitutionem eorum compellantur quaecumque eapropter debere eos consisterit. *Codex Iustiniani* (Corpus iuris civilis II) (ed. Krueger, P.), Berolini 1906 (repr. Berlin 1954, Hildesheim 2008), 26–27.

¹⁹ *Concilia Galliae a. 314 – a. 505* (Corpus Christianorum. Series Latina [továbbiakban: CCSL]) (ed. Munier, Ch.), 148, Turnholti 1963, 162–188; vö. 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, 44–45.

²⁰ C. 50: Irrita erit episcopi uel donatio uel uenditio uel commutatio rei ecclesiasticae absque conuenientia et subscriptione clericorum. *Concilia Galliae a. 314 – a. 505* (ed. Munier, Ch.), 174.

²¹ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (ed. Mansi, I. D.), I–XXXI, Florentinae–Venetiis 1757–1798, új kiadás folytatással: PETIT, L.–MARTIN, J. M., I–LX, Paris–Leipzig–Arnheim 1899–1927 (továbbiakban: MANSI) VIII, 267.

²² *Theodosiani libri XVI* (ed. Mommsen, T.–Meyer, P. M.), 93–94.

²³ *Theodosiani libri XVI* (ed. Mommsen, T.–Meyer, P. M.), 100–101.

²⁴ SZUROMI, Sz. A., *Egyházi intézménytörténet*, 45.

II. MEGJEGYZÉSEK AZ EGYHÁZI VAGYON ÉS AZ ARRA VONATKOZÓ NORMARENDSZER FEJLŐDÉSÉHEZ A KÖZÉPKORBAN

Az egyház politikai helyzetében fordulópontnak tekinthető az Egyházi Állam 756-ban történt létrejötte.²⁵ A Római Birodalom császári székhelyének áthelyezésétől fogva a pápai hatalom lett a mértékadó tényező Rómában. Ezen túlmenően a gazdag családok jelentős birtokokat hagytak az egyházra, elsősorban Róma környékén, de Dél-Itáliában, Galliában, Dalmáciában és Afrikában is. Ezt a birtoktestet nevezték *Patrimonium Petrine*-nek.²⁶ A népvándorlás hullámainak nyugvópontra jutásával Kis Pippin (†768) a longobárdoktól elfoglalt területeket, a II. István pápával (752–757) történt egyezség alapján a *Patrimonium Petrine*-nek adta át, véglegesen az Aitsulf felett aratott 756. évi második győzelem után.²⁷ Ehelyütt nem kívánunk kitérni a konstantini adománylevélre, illetve ennek a problémakörére.²⁸ Ekkorra (vö. VIII. sz.) már jelentős birtokok voltak a felállított új püspökségek, apátságok és plébániák tulajdonában is, amelyek az egyház mindennapi működését szolgálták (pl. a templomokra és azok felszerelésére fordított kiadások, a papok ellátása, a szegények segítése, stb.). Az egyházi vagyon létrejöttének egyik meghatározó elemeként említik a régebbi kézikönyvek – de az újabb egyházi intézménytörténeti munkák is²⁹ – a *restitutiót*³⁰, azaz a korai középkor idején az egyházi tulajdonban okozott károk uralkodó általi anyagi orvoslását (vö. pl. Kis Pippin), amely magában foglalta az egyházi tized állam által történt szavatolását. E mellett találkozhatunk különféle privilégium-levelekkel, amelyek egy-egy konkrét egyházi intézmény – leginkább monostorok – számára biztosítottak mentességet az adó megfizetése alól.³¹

Az investitúra kérdés lassú és problémákkal teli rendeződésével helyet kaptak a fontosabb egyházi hivatalok betöltésében (püspöki szék, nagyobb egyházi javadalmak) a pápai rezervációk. A pápai kiadásokra továbbra is rendelkezésre álltak a korábbi források, amelyeket főképp a Pápai Állam jövedelmei, a pápai tizedek, és péterfillérek tettek ki. A 14. században a pápai kúria végrehajtotta az adórendszer reformját, amelyet új jellegű adó fajták bevezetése jellemezett.³² Ilyen volt a *servitia* vagy más néven *taxa*, amelyet az egyházi javadalom betöltésekor kellett kifizetni, és a javadalom éves jövedelmének egyharmadát tette ki. Nagyon hasonlítottak hozzá az *annáták*, amelynek kiszabása III. Ince pápa (1198–1216) idejére ment vissza, mértékét és kiterjedési körét pedig a pápák mindig ak-

²⁵ *Theologische Realenzyklopädie* (Hrsg. von Krause, G.–Müller, G.), Berlin–New York I–XXXVI, 1977–2004 (továbbiakban: TRE) XIX, 93.

²⁶ LMA VI, 1792–1793.

²⁷ CASPAR, E., *Pippin und die römische Kirche*, Berlin 1914 (repr. 1970).

²⁸ Részletesen vö. TRE 8. 196–202. GONNET, G., *La Donazione di Costantino presso gli eretici medioevali*, in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* 132 (1972) 17–29. LOENERTZ, R.-J., *En marge du Constitutum Constantini. Contribution à l'histoire du texte*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 59 (1975), 289–294. Az adománylevél kritikai kiadása: CIPROTTI, P., *Il 'Constitutum Constantini'* (Università degli Studi di Camerino, Istituto giuridico, Testi per esercitazione, V/1), Milano 1966. *Fontes iuris Germanici antiqui* (MGH) (ed. Fuhrmann, H.), 10. Hannover 1968.

²⁹ GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 255–257. IMBERT, J., *Les Temps Carolingiens (741–891). L'Église: les institutions* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident V/1), Paris 1994. 12–14.

³⁰ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici* II, 453. VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, II. Brugis–Bruxelles 1925², 431.

³¹ VÖ. BAUER, C., *Die Epochen der Papsftfinanz. Ein Versuch*, in *Historische Zeitschrift* 138 (1928), 457–503.

³² BAUER, C., *Die Epochen der Papsftfinanz*, 457–503.

túálisan szabályozták.³³ Kétségtelen tény, hogy a *Corpus iuris canonici* anyagában (a *Decretum Gratianitól* az *Extravagantes Communesig*) rögzítettek túlmenően – bár a korábbi egyetemes zsinatok is foglalkoztak vagyoni jogi kérdésekkel – a legkörültekintőbb intézkedéseket a Trienti Zsinat (1545–1563) szövegében olvashatjuk (vö. a XXI., XXII., XXIV. és XXV. szessziót).³⁴ Az egyházi tized volt az az összeg, amely biztosította az egyes plébániák számára a plébánia sajátos kötelezettségeinek teljesítését a hozzátartozó javadalommal együtt. Egyfelől a Trienti Zsinat kihangsúlyozta, hogy a területileg illetékes püspök köteles az egyházmegyéjéhez tartozó plébánosok megfelelő ellátásának a biztosítására, akkor is, ha a javadalom, a tized és az adományok összege nem volna elégséges a plébánia tisztas működéskéhez. Másfelől egyetlen egyházi elidegenítés sem sérthette a plébánia és az egyházmegye érdekét. Az egyházi vagyon állapotára háromhavonta történő kötelező ellenőrzést írt elő az egyetemes zsinat, amelyet az esperesnek kellett végrehajtania. Mindehhez hozzátartozott az érvényes elzálóságítás püspöki, vagy pápai engedélyhez kötése; valamint az alamizna kiosztásának a ténylegesen rászorulóknak részére történő megszerzése.

Az egyházi vagyonnak a középkorban egyre tisztábban kikristályosodó fegyelmi rendszere – nem feledkezve meg a kérdés szerzteágazó jellegéből fakadó, így ehhez a területéhez kapcsolódó, de önállóan szabályozott további normákról – alapvetően az anyagi javak megszerzésének,³⁵ kezelésének,³⁶ a szerződések alapelveinek³⁷ és a kegyes intézkedések³⁸ témakörei alá rendezhetők. Ezt a négyes felosztást veszi át a CIC (1917) és annak nyomán az ahhoz készült kommentárirodalom, majd pedig a hatályos *Egyházi Törvénykönyv*.

III. AZ EGYHÁZI VAGYON JELLEGZETESSÉGEI

Az egyházi vagyont úgy határozhatjuk meg, hogy mindazon világi javak – legyenek testületiek, vagy nem testületiek –, amelyek vagy az egyetemes egyházhoz és az Apostoli Szentszékhez, vagy más, egyházon belüli jogi személyhez tartoznak.³⁹ Ebből egyértelműen következik, hogy a világi hívek társulásainak a javai, amennyiben az Egyházon belül nem rendelkeznek jogi személyiséggel, úgy nem tekinthetők egyházi javaknak. Matthaeus Conte a Coronata ennek kapcsán, Arcadio Larraona CMF-re hivatkozva külön

³³ *Annae e Regno Hungariae provenientes in Archivo Secreto Vaticano 1421–1536* (ed. Körmend, J.–Körmendy, K.–Holl, B.), Budapest 1990, 25–32; vö. LMA I. 662.

³⁴ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XXI (16. iul. 1562) *Decretum de reformatione*, cc. 4, 7: COD 729–730, 730–731; Sessio XXII (17 sept. 1562) *Decretum de reformatione*, c. 11: COD 741; Sessio XXIV (11 nov. 1563) *Decretum de reformatione*, c. 13: COD 767–768; Sessio XXV (3–4 dec. 1563) *Decretum de reformatione*, c. 12: COD 792.

³⁵ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici* II, 454–482. VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici*, II. 469–480.

³⁶ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici* II, 482–491. VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici*, II. 480–484.

³⁷ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici* II, 491–508. VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici* II, 484–495.

³⁸ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici* II, 508–516. VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici* II, 496–498.

³⁹ „Bona ecclesiastica sunt omnes res temporales sive corporales sive incorporales quae vel ad Ecclesiam universam et ad Apostolicam Sedem, vel ad aliam in Ecclesia personam moralem pertinet.”: CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici* II, 447.

rámutat arra, hogy az egyszerűfogadalmas szerzetesek anyagi javai, amely fölött ideiglenesen nem rendelkeznek (vagy az intézmény vagy más kezelésére bízzák), nem tekinthetők egyházi javaknak.⁴⁰ Ebből azonban logikusan vonhatjuk le azt a pozitív megállapítást, hogy az örökfogadalommal, amennyiben javaikat átengedték saját intézményüknek, azok egyházi javakká minősülnek át, hiszen az intézmény nem pusztán kezelője ekkortól az ilyen javaknak, hanem tulajdonosa.

Amennyiben a *Corpus iuris canonici*-ben megtalálható anyagra fordítjuk a figyelmünket, láthatjuk, hogy a *Decretum Gratiani* (1140 körül) vonatkozó kánonjai elsősorban a gyűjtemény második részében, azon belül a 16. *Causában* kaptak helyet. Az 506. évi XI. Toledói Zsinat szövegét átvéve, a C. 12 q. 3 c. 3 egyértelműen kijelenti, hogy az Egyház és az Apostoli Szentszék született jogon, szabadon és a világi hatalomtól függetlenül jogosult anyagi javakat szerezni, elidegeníteni és kezelni, saját célja teljesítése érdekében. Azonban nemcsak az egyetemes egyház, hanem annak egyes erkölcsi – mai szakkifejezéssel élve: jogi) személyei is rendelkeznek a szerzés, elidegenítés és kezelés jogával, megtartva a magasabb szintű kánoni előírásokban az érvényességhez rögzített feltételeket.⁴¹ A katolikus egyházi vagyonjognak ez a legfontosabb alapelve újabb és jogi érvek sorát felvonultató megerősítést nyert IV. Sándor pápa által (1254–1261), 1257-ben írt levelével (vö. VI 3.23.1).⁴² Ezzel érvel IX. Piusz pápa (1846–1878) 1856. december 15-én,⁴³ amely álláspont rövid összegzése így bekerül a CIC (1917) Can. 1495-be.⁴⁴ Nyilvánvaló, hogy mindezen jogcselekmények civiljogi relevanciája lényegesen megváltozott az egyház társadalmon belüli helyzetének a VI. és a XVIII–XIX. század közötti időszak folyamán beállt módosulásának következtében. Így a rögzített alapelv érvényesülését, ill. annak lehetséges formáit, a szekularizáció után, elsődlegesen az egyes országokban elfogadott állam és egyház kapcsolatát rögzítő jogszabályok és a Szentszékkel esetlegesen megkötött megállapodások – akár konkordátum – képes csak garantálni.⁴⁵ Ezért a hatályos CIC 1254. kán. 1. §, amely követi a CIC (1917) Can. 1495-ben leírtakat, jelentős szerepet játszik az Apostoli Szentszék egyes országok tekintetében megkötött és vagyonjogi kérdéseket is érintő nemzetközi megállapodások jogelvi alapjaként. Ilyen jellegű megállapodás született az Apostoli Szentszék és a Magyar Köztársaság között 1997. június 20-án, amelynek módosítása a 2013. október 21-én aláírt 2013. évi CCIX. törvénnyel került kihirdetésre.⁴⁶

⁴⁰ LARRAONA, A., *Commentarium Codicis Can. 534*, in *Commentarium pro Religiosis* 13 (1932), 184–195, különösen 186.

⁴¹ FRIEDBERG I, 718.

⁴² FRIEDBERG, AE., *Corpus iuris canonici*, II. Lipsiae 1881 (repr. Graz 1955; továbbiakban: FRIEDBERG II), vö. *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV* (ed. Potthast, A.), I–II. Berlin 1875 (repr. Graz 1957), n. 16308.

⁴³ PIUS IX, *Alloc. Nunquam fore* (15 dec. 1856): *Codicis iuris canonici fontes I–IX* (ed. Gasparri, P.–Serédi, I.), Romae 1923–1939, II. 911–916.

⁴⁴ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici* II, 449–451. VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici* II, 467–468.

⁴⁵ SCHOUPE, J.-P., *Droit canonique des biens* (Collection Gratianus Series), Montréal Qu. 2008, 30–32.

⁴⁶ Az egyes államokkal kötött megállapodások szövegéhez vö. MARTIN DE AGAR, J. T., *Raccolta di Concordati 1950–1999*, Citta del Vaticano 2000. MARTIN DE AGAR, J. T., *I Concordati del 2000*, Citta del Vaticano 2001. Vö. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Posición jurídica de la Iglesia católica en el orden internacional*, in *Revista Española de derecho Canónico* 62 (2005) 145–182. 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.

Drámaian ír Szt. Ágoston az egyháznak átadott tized lényegéről, abban a 219. beszédében, amit a C. 16 q. 1 c. 66-ban olvashatunk. Megfogalmazása szerint, az Egyház nem tudná teljesíteni a rábízott nagyszámú szegény sorsú ember ellátását, ápolását, vagy akár annak a biztosítását, hogy mindezen személyek megfelelő jogvédelemben és jogszolgáltatásban részesüljenek. Éppen ezért elengedhetetlen ennek a valójában Istennek járó ajándéknak a felajánlása.⁴⁷ Jelentős tehát – és az egyház legősibb hagyományán nyugszik – Szt. Ágoston egy másik beszédében lefektetett és a C. 16 q. 1 c. 67 által a tized beszolgáltatásának indokával kapcsolatban idézett további kánoni vagyoni elv. Ennek alapján a hívek adománya az istentiszteleti cselekmények végzése, a klérus mással nem helyettesíthető szolgáltatának biztosítása és az egyház mindennapi tevékenysége szempontjából, küldetésének szabadon történő teljesítése érdekében elengedhetetlenek tekintendő.⁴⁸ Ez az indoklás teljes összhangban van az Öszökvetségben megtalálható, és a leviták tevékenységének anyagi biztosítására vonatkozó előírások jogi háttérével.⁴⁹ Hasolnóan fogalmaz az 1059. évi Római Zsinat 5. kánonja, amely C. 16 q. 2 c. 3-ként kerül beillesztésre a *Decretum Gratian*-ba, és aláhúzza, hogy az egyháznak hívő lélekkel átadott anyagi javak, történjen az akár tizedként, akár a zsenge – vagyis az első termény – átadásával, de bármilyen más felajánlás révén, azok az egyházon belüli istenszolgálatot hivatottak segíteni, élők és holtak számára. A püspök éppen ezért sajátos felelősséggel rendelkezik mindezen vagyon felett.⁵⁰ Az egyházi szent szolgálat legszembetűnőbben a plébániai szentség és szentelmény kiszolgáltatásban jelenik meg a krisztushívők előtt. Minden bizonnyal ez az oka annak, hogy az idézett rendelkezést III. Sándor pápának (1059–1081) a plébániák megalapítására vonatkozó határozott – a *Liber Extrá*-ban is kihangsúlyozott – levelével⁵¹ összekapcsolva idézi a Trienti Zsinat XXI. szessziója, hiszen csakis megfelelő anyagi javak megléte esetén biztosítható egy újonnan létrehozott plébánia életképes – az egyház sajátos célját szolgáló – működése.⁵² Ez rávilágít a kegyuraknak arra a plébániával kapcsolatos súlyos kötelezettségére, hogy munkálkodásukkal nem saját anyagi érdekeiket, hanem a plébánia és az ott folyó munka működésének előmozdítását kell szem előtt tartaniuk. A Trienti Zsinaton összefoglalt határozott elv szintén átvétellel került az első kodifikációkor (vö. CIC [1917] Can. 1496),⁵³ majd pedig beillesztést nyert a hatályos CIC 1254. kán. 2. §-ba.⁵⁴ Az egyház anyagi javai céljára vonatkozó hagyományos doktrinális és diszciplináris álláspontjának a forrásokon nyugvó legutóbbi világos vázlatát 2013-ban adta közre Velezio De Paolis bíboros.⁵⁵

A javak megszerzése bármely jogszerű módon történhet – akár a természetjog, akár a pozitív jog alapján, amint arról részletes kifejtést találunk XIII. Kelemen pápa 1768. január 30-án kiadott, *Alias ad Apostolorum* kezdetű konstitúciójában, amelyet mind a CIC

⁴⁷ FRIEDBERG I. 784.

⁴⁸ FRIEDBERG I. 784.

⁴⁹ HAAG, H., *Bibliai lexikon*, Budapest 1989, 1831. SZUROMI, Sz. A., *Egy működő szakrális jogrend* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/16), Budapest 2013, 124–125.

⁵⁰ FRIEDBERG I. 786.

⁵¹ X 3.48.3; FRIEDBERG II, 652–653; vö. JL 13854 (8919).

⁵² *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XXI (16. iul. 1562) *Decretum de reformatione*, c. 4: COD 729–730.

⁵³ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici* II, 452. VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Épitome iuris canonici* II, 467. Vö. BÁNK, J., *Kánoni jog*, Budapest 1963, 365.

⁵⁴ SCHOUPPE, J-P., *Droit canonique des biens*, 21–22.

⁵⁵ DE PAOLIS, V. *Note di teologia del diritto* (Facoltà di Diritto Canonico San Pio X; Manuali 7), Venezia 2013, 236–237.

(1917) Can. 1499 § 1, mind a CIC 1256. kánonja átvesz.⁵⁶ Itt fontos aláhúznunk, hogy az egyházi javak tulajdonjoga a Szentszék legfőbb tekintélye alá tartozik, vagy közvetlenül, vagy azon a jogi személyen keresztül, aki jogszerűen megszerezte azokat. Az erre vonatkozó egyházfegyelmi hagyomány és annak jogértelmezése szilárd egységet mutat. Ezt a források az Apostoli Szentszék *suprema auctoritas*-ából vezetik le. Már egy I. Orbán pápának (222–230) tulajdonított levélben megtaláljuk ezt a legfőbb tulajdonjogot (vö. C. 12 q. 1. c. 19)⁵⁷, de kifejezésre jut az 506. évi *Concilium Agatensi* 6.⁵⁸ és 51. kánonjában⁵⁹; valamint itt szükséges megemlítenünk III. Ince pápa (1198–1216) 1199-ben a trienti püspöknek írt levelét⁶⁰, III. Sándor pápa *Liber Extrá*ba bekerült meghatározását (X 1.41.1)⁶¹, vagy II. Pál pápának (1464–1471) az egyházi javak elidegenítéséről írt terjedelmes állásfoglalását, amely megtalálható az *Extravagantes communes*-ben.⁶² Aquinói Szt. Tamás a kérdés kapcsán úgy fogalmaz, hogy „Res Ecclesiae sunt Papae, ut principalis dispensatoris, non ut domini et possessoris.”⁶³ Így a Trienti Zsinat mindennek kapcsán határozottan leszögezi – összegezve a korábbi dokumentumokban rögzítetteket – hogy ez a legfőbb hatalom nemcsak a klerikusok által kezelt egyházi javakra terjed ki, hanem azokra is, amelyek szerzetesi vagy laikus (vö. egyházi társulások) kezében vannak. Ezen sajátos felelősség miatt, szükséges a rendszeres – éves szintű – jegyzék összeállítása, és a vagyonkezelést gyakorló személyek és intézmények rendszeres vizitációja.⁶⁴ Ehhez a felsoroláshoz még olyan tekintélyes deklaráció is megemlítendő, mint a kiemelkedő kánonjogi ismeretekkel rendelkező XIV. Benedek pápa (1740–1758)⁶⁵ által írt *Cum encyclicas* kezdetű levele.⁶⁶ Nem véletlen tehát, hogy ez az alapvető definíció rövidített formában bekerül a CIC (1917) Can. 1499 § 2.-be, amelyet majdnem szó szerint idéz a hatályos CIC 1256. kánonja.⁶⁷

Érdekes az egyházi anyagi javakhoz tartozó egyes kategóriák rövid áttekintése, amelyek már a *Liber Sextus*ban pontos kifejtést nyertek. Ez a felosztás az *Extravagantes Iohannis*ban és az *Extravagantes communes*ben idézett kánonokra épülően szisztematikus rendezésre kerül a Trienti Zsinat VI. szessziója által. Ez a fegyelmi hagyomány az, amely mind a mai napig – az egyház társadalmi környezetében beállt változásokra tekintettel, bizonyos módosításokkal – meghatározza az egyházi javak osztályozását az egyetemes egyházban. Mindennek alapján meg tudjuk különböztetni⁶⁸ 1) a testületi (*corporalia*) és nem testületi (*incorporalia*), azaz emberekből, vagy vagyoni összegből, illetve jogok, cselekmények, vagy szolgáltatások halmazából álló javakat; 2) az ingatlan (*immobilia*) javakat

⁵⁶ CLEMENS XIII, Const. *Alias ad Apostolorum* (30 ian. 1768) §§ 1, 5, 7, 13: *Codicis iuris canonici fontes* II (ed. Gasparri, P.–Serédi, I.), 614–620, különösen 614–616, 619–620.

⁵⁷ FRIEDBERG I, 682–683; vö. JL 798 (lxxi).

⁵⁸ C. 12 q. 3 c. 3: FRIEDBERG I, 713–714.

⁵⁹ C. 12 q. 5 c. 5: FRIEDBERG I, 716.

⁶⁰ X. 1.2.7: FRIEDBERG II, 9; vö. *Regesta Pontificum Romanorum* (ed. Potthast, A.), n. 641.

⁶¹ FRIEDBERG II, 222–223.

⁶² *Extrav. Com.* 3.4.un: FRIEDBERG II, 1269.

⁶³ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, II–II. q. 100 art. 1 ad 7.

⁶⁴ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XXII (17 sept. 1562) *Decretum de reformatione*, c. 11: COD 741.

⁶⁵ *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV. Constitutiones selectae nec non bullae, decreta, epistolae, &c.*, Venetiis 1773. *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV. De Synodo dioecessana libri tredecim*, Venetiis 1775.

⁶⁶ BENEDICTUS XIV, Ep. *Cum encyclicas* (24 mai. 1754) §§ 4, 9: *Codicis iuris canonici fontes* II (ed. Gasparri, P.–Serédi, I.), 426–431, különösen 427–428, 431.

⁶⁷ Részletesen vö. SZUROMI, Sz. A., *Megjegyzések az egyházi vagyon tulajdonjogának korlátaikhoz*, in *Kánonjog* 2 (2000), 117–119.

⁶⁸ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici* II, 448.

(vö. ház, föld, stb.) és az ingóságokat (*mobilia*); 3) a szent dolgokat (*sacra*), vagyis azokat, amelyek megszentelést vagy megáldást nyertek az istentisztelet számára, szemben azokkal az egyéb dolgokkal, amelyek megmaradtak – Franz Xaver Wernz SJ (†1914) megfogalmazása szerint – profánnak⁶⁹; 4) végül az értékes (*pretiosa*) dolgokat, amelyek valamilyen tulajdonságuknál fogva képviselik ezt a – valójában anyagilag ki nem fejezhető – értéket (művészeti, történelmi, ill. valamely szent cselekményhez vagy személyhez kötődő mivoltukból fakadóan). Mindezen túl megkülönböztethető még a Szentszékhez, ill. annak szervezeti egységeihez tartozó/vagy nem tartozó (*consistorialia / non consistorialia*), a világi (*saecularia*) és szerzetesi (*religiosa*) javak fogalma. Ez utóbbi osztályozást VIII. Bonifác pápa alapján (1294–1303) már a *Liber Sextus* használja (VI 3.4.5)⁷⁰, de további forrásokat találunk mind a *Corpus iuris canonici*n belül (különösen az egyházi földbirtok és a szerzetesi javak vonatkozásában)⁷¹, mind a Trienti Zsinat rendelkezéseiben⁷², egészen a CIC (1917) Can. 1411-ig.⁷³

Utolsó témaként merül fel a kegyes alapítványok jogállása, amely együtt formálódott mind az egyetemes, mind a részleges egyházi jogalkotással, legyen akár önálló (*causa pia*) vagy nem önálló (*pia fundatio*) jellegű egyházi alapítvány.⁷⁴ Az előbbi jellegzetessége, hogy olyan célvagyon, melynek maga a vagyon az alanya és mindig jogi személyiséggel rendelkezett. Ebbe a körbe tartoztak az egyes egyházi intézmények. A második fajta jelölte a valamely jogi személyre bízott vagyont, amelynek éves bevételéből meghatározott istentiszteleti vagy egyéb vallásos cselekményeket kellett végezni.⁷⁵ Az említett egyházi kegyes intézmények, amelyek különböznek mind a világi, mind pedig a kegyes világi intézményektől, létrejöhetnek úgy, hogy mint intézmények nem voltak jogi személyek, hanem valamely egyházi jogi személyre voltak bízva.⁷⁶ Ezeket a jogi személyeket nevezte az egyházjog *persona fiduciariának* vagy *fidei commissoriának*.⁷⁷ Létrehozásuk úgy is történhetett, hogy az illetékes egyházi hatóság magát az intézményt ruházta fel jogi személyiséggel.⁷⁸ Ez a kegyes alapítvány számos formáját eredményezte, amelyre – az egyházi vagyonjog általános elvei alapján szintén érvényesült a testület (*corporalia*) [társaskáptalan, szerzetesrend, *confraternitas*, stb.]⁷⁹ vagy nem testületi (*incorporalia*) jelleg.

Amennyiben az alapítványi vagyontömeg megszűnt, egyúttal a jogi személy által vállalt kötelezettségek is megszűntek. A hatályos *Egyházi Törvénykönyv* 1303. kánonja,

⁶⁹ WERNZ, F. X., *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, I–VI. Romae 1894–1914, III. 134.

⁷⁰ FRIEDBERG II, 1022.

⁷¹ Extrav. Ioh. XXII 3. un.: FRIEDBERG II. 1207–1209. Extrav. Com. 3.2.4: FRIEDBERG II, 1259–1261.

⁷² *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio VI (13. jan. 1547) *Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, cap. II: COD 682–683.

⁷³ *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, dir. HAERING, S. – SCHMITZ, H. (transl. Bernet, R. H., ed. española de Heredia, I. P.–Llaquet, V. J. L.), Barcelona 2008, 89–92 (PREE, H.).

⁷⁴ Vö. BÁNK, J., *Kánoni jog* II, Budapest 1963, 372.

⁷⁵ *Dictionnaire de Droit Canonique* VI (dir. Naz, R.), Paris 1957, 395–400.

⁷⁶ KECSKÉS, L., *Magyar polgári jog. Általános rész II. A személyek joga* (Institutiones Juris), Budapest–Pécs 1999, 164–166.

⁷⁷ EICHMANN, E.–MÖRSZDORF, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici* II, Padernborn 1953, 457–461.

⁷⁸ CIC (1917) Can. 100 – § 1. *Catholica Ecclesia et Apostolica Sedes moralis personae rationem habent ex ipsa ordinatione divina; ceterae inferiores personae morales in Ecclesia eam sortiuntur sive ex ipso iuris praescriptio sive ex speciali competentis Superioris ecclesiastici concessione data per formale decretum ad finem religiosum vel caritativum.*

⁷⁹ BÁNK, J., *Kánoni jog* I, Budapest 1960, 356–357.

a CIC (1917) rendelkezéseihez viszonyítva, más tipológiát alkalmaz. Így megszűnt az említett alapítványoknak a magánál a jognál fogva elnyert jogi személyisége, kivéve azokat az eseteket, amikor azt már 1983. november 27-e előtt elnyerték.

KONKLÚZIÓ

Az egyházi vagyonjog alapelveinek felvázolt rövid történelmi, tan- és fegyelembeli áttekintése jól jelzi az egyházi vagyon létrejöttének, funkciójának, kezelésének, valamint a krisztushívők egyházi kiadásokhoz való hozzájárulásának világos alapját, amely semmiképpen sem egy paralel társadalom gazdasági rendszerét volt hivatva létrehozni. Az egyháztörténelem különböző időszakaiból felsorakoztatott számos normatív forrás egyértelműen aláhúzza, hogy az egyházi vagyon célja, az egyház független szent szolgálatának a biztosítása a lelkek javára. Éppen ezért nem tudunk azonosulni azzal az állásponttal, hogy az egyházon belüli szegénység gyakorlása mindössze a szolidaritás kifejezése a szegény sorsú emberek irányában. Az egyház célja, hogy társadalmi – anyagi – helyzettől függetlenül hirdesse mindenki számára az evangéliumot és kiszolgáltassa a szentségeket és szentelményeket, ezzel előmozdítva az emberiség lelki üdvösségét.⁸⁰ Számos esetben előfordult, hogy az anyagi javakhoz történő ragaszkodás éppen ezt a Krisztus által az egyházra bízott célt veszélyeztette. Ez azonban nem az jelenti, hogy a szegénység a szolidaritás eszköze, hanem a keresztények azon kötelezettségét fejezi ki, hogy az örök javak értékét és az azokhoz való kötődést helyezték előtérbe az evilági javakkal szemben. Ez foglalja össze a szegénység vállalásának helyes értelmezését, és ezzel válhat hitelessé a társadalom peremére szorult szegényekkel való törődés. Nem bontható tehát fel a Krisztusra visszanyúló diszciplináris és doktrinális egység az egyház tanításában, amely mindig – intézményes formában is – külön figyelmet szentelt a szegények ügyeinek, gondozásának, védelmének, sőt akár jogaik érvényesítésének. Az egyházi vagyon lényege így a szent szolgálat méltó végzésének garanciája volt a múltban és maradt a jelenben is egyaránt.

⁸⁰ Vö. SUGAWARA, Y., *Beni ecclesiastici e loro finalità nel Codice di Diritto Canonico*, in *Sequela Christi* 40/1 (2014), 104–113, különösen 112.

Miért van a rossz, ha van Isten? – A teodiceai válaszstratégiák apóriáiból Krisztus felé tekintve

1. A TEODICEA BIBLIAI EREDETE

Karl Rahner nyomán gyakran idézik azt a gondolatot, amely szerint „a szenvedés érthetlensége Isten érthetlenségének egy részét képezi”.¹ Ez a megfogalmazás magában hordja, hogy a szenvedéssel szemben állva, a világban tapasztalható rosszat tapasztalva messze nem vagyunk képesek e jelenségek teljes megértésére. A keresztény bölcselet rengeteget fáradozott azon, hogy a világban tapasztalható szenvedés miértjét tisztázza, annak gyökerét felfedje; különösen fontos kérdés volt számára az ártatlanokat, bűnteleneket sújtó egészen igazságtalannak tűnő szenvedések lehetséges megértése és a teremtés jó mivoltának a rossz jelenlétével való összeegyeztethetősége. Bölcsek, gondolkodók gyakran kifejezetten csak filozófiai fogalmak mentén operálva szentelték magukat a kérdések megoldásának, miközben ma már egyre többen képviselik azt a véleményt, mely szerint a keresztény bölcseletnek egyre szorosabb összefogásra kell törekednie a Bibliával, Krisztus szenvedéstörténetével, mert különben olyan apóriák adódnak a különböző válaszkísérletekben, amelyekből az „ész természetesen fénye” már nem vezethet ki bennünket. A szenvedésre, a világban tapasztalható rosszra vonatkozó kérdések tehát nagyon gyakran bölcseleti kontextusban fogalmazódnak meg, de egyáltalán nem elvetendő annak feltételezése, hogy a plauzibilisebb válaszok a teológia területéhez közeledve születhetnek meg.

Már eleve a teodicea kérdéseinek eredete a Bibliában gyökerezik. A szenvedést, rosszat illető emberi kérdésvetések akkor jelennek meg először, amikor a Biblia hívő embere emelt panaszt Istennel szemben, hogy miért késik, miért húzódik el dicsőségének kinyilvánítása, miért engedi, hogy az igaz még szenvedjen, miért ad időt Isten arra, hogy kiválasztottjai egyedül érezzék magukat, s ennél fogva az Istentől való elhagyatottság gyanúja ébredjen meg bennük.² A legtöbb mai teodiceai értekezés utal arra, hogy

¹ BRANTSCHEN, J. B., *Wanum gibt es Leid?*, Herder 2010, 55.

² Vallástörténetileg a teodicea nagy kérdései a hívő ember kérdései körül mozogtak és nem a hitetlenség szempontjából nyertek megfogalmazást. A teodicea gyökere az volt, hogy panaszkodva szólította meg a hívő ember Istent, hogy miért rejti el arcát, s miért nem nyilvánítja ki úgy hatalmát, ahogyan azt az atyák, az ősök idején tette. Ez tehát panasz, mely jelzi, hogy a remélt isteni közelség még nem valósult meg, de a panaszos éppen az emlékezetten keresztül mégis abban reménykedik, hogy Isten csendje, hiánya nem lehet az utolsó szó. NEUHAUS, G., *Theodizee – Abbruch oder Anstoss des Glaubens? Eine Annäherung von ausgewählten Beispielen der Literatur her*, in *Landschaft aus Schreiben, Zur Dramatik der Theodizeefrage* (Hrsg. Metz, J. B.), Matthias-Grünewald-Verlag 1995, 9–55, 15.

a szenvedés jelenségeinek tükrében Isten léte sokak szemében válik cáfolhatóvá, sőt egyenesen az ateizmus „szikláját”³ jelenti a szenvedő emberek gyötrelme és panaszáradata. A gyötrelme és panasz azonban kifejezetten bibliai eredetű, s ha perlekedik is miatta az ember Istennel, attól még egyáltalán nem akarja őt tagadni.

2. A SZENVEDÉS A TÖRTÉNELEM RÉSZÉ

Az emberiség történelmének nagy részét képezik az olyan szörnyű események, mint a tömeges éhezések, a földrengések, a háborúk, a menekültek nyomora, járványok, betegségek és az erőszak áldozataivá lett emberek szenvedései. Az emberi szenvedést sok esetben maga az ember okozza, gyakran oly módon, hogy azt soha jóvá nem teszik (tehetik), és a felelősök soha meg nem fizetnek érte. Ha ember embernek okoz fájdalmat, az történhet egészen tudatosan és eltökélt szándékkal. Propagandák, ideológiák vezettek el oda, hogy tömegmészárlások valósuljanak meg, vagy hogy tömegek elnyomás alá essenek. Mindez úgy zajlott le, hogy a tettesek azt a benyomást próbálták kelteni, hogy bizonyos embereknek, fajoknak, nemzeteknek, társadalmi rétegeknek másokkal szemben bármit meg lehet tenniük, s áldozataikat így akár kifejezetten megszüntetendő akadályoknak tekintették; ennek nyomán ismerjük a Gulag, a koncentrációs táborok és a népirtások eseményeit. Vannak olyan szörnyű események is, amelyekben nem az ember a bűnös, hanem az embert felülmúló természeti erők okoznak szenvedést, ilyenek a vulkánkitörések, a földrengések, a feltartóztathatatlan járványok formájában pusztító betegségek. Van végül egy harmadik csoportja a szenvedésnek, amely talán kevésbé feltűnő, de annál nagyobb számban érinti az embereket. Ilyen jellegű szenvedés a munkanélküli emberek tehetetlensége, a mélyszegénységben és depresszióra okot adó körülmények között élők fájdalma, a magányosok bezártsága, a kudarcot terheltek kedvetlensége, a kétségbeesettek, s az eredménytelenül sokat küzdöttek veresége. Az ilyen jellegű szenvedések is rengeteg áldozatot követelnek. „A történelem tele van áldozatokkal. Nem lehet mindig azonosítani a felelősöket. Néha az áldozatok és a felelősök ugyanazok, néha a felelősök az áldozatként akarnak feltűnni. Bizonyos esetekben nincsenek felelősök. De mindig vannak áldozatok.”⁴ Emberi történelmünk jelentős hányadát a szenvedés teszi ki, s ennek tulajdonképpen az is oka, hogy a szenvedésre való képesség már eleve az emberi természetének részét alkotja. Az embert nagyon sok féle módon lehet definiálni – a tudományok közvetve vagy közvetlenül törekszenek e definíciós kísérletekre, – s a fentebbi gondolatok tükrében az is kijelenthető már, hogy az ember az a lény, akinek létéhez természetesen tartozik a szenvedés, a fájdalomérzet, az elszívódás és az szenvedés okozásának képessége.

A középkortól a keresztény filozófia a rossz öt válfaját különböztette már meg. Rossz az, amit úgy ismerünk mint *malum physicum*, amely fizikai rossz, mint pl. a természeti katasztrófák, a betegségek. A *malum morale* az erkölcsi rossz, amelyet az ember okoz helytelen cselekedetein keresztül, s így tapasztalható a világban a kegyetlenség, a háborúskodás, s az igazságtalanságok végtelen sorozata. A *malum metaphysicum* az a metafizikai

³ „A szenvedés az ateizmus sziklája.” BÜCHNER, G., *Dantons Tod*, in *Werke und Briefe*, München 1973, 5–111, 40.

⁴ BÖHNKE, M., *Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen, Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids*, in BÖHNKE, M.–NEUHAUS, G.–SCHAMBECK, M.–SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L.–STÖGBAUER, E.–SÖDIN, T., *Leid erfahren – Sinn suchen, Das Problem der Theodizee*, Herder 2007, 69–105, 69.

rossz, amely a teremtett valóság természetéből adódik, hiszen ami teremtett, az véges és lehatárolt, így az ember léte is véges, töredékes és törékeny. A strukturális rossz azt jelenti, hogy a rossznak olyan formája is megtapasztalható, amely az ember által létrehozott, de a későbbiekben önállóvá, az embertől függetlenné vált rendszerek sajátossága. Miután a különböző társadalmi, politikai, gazdasági, jogi rendszerek már önállóvá lettek, eleve bűnös struktúráként kínálják magukat a beléjük született embereknek, akiknek így bizonyos szempontból nincs is esélyük a bűn, a morális rossz kikerülésére. Végezetül van az ún. teológiai rossz, amely az Istentől való távolságunkat, a tőle való elszakítottságunkat jelenti. A rossznak ezt az öt válfaját megtapasztalhatjuk fizikailag és pszichikailag, hiszen ezek vagy testi fájdalmakat okoznak vagy pedig az emberi értelmet és pszichét kínozzák félelem, gyász, értelmetlenségérzet, kétségbeesés vagy pánik alakjában.⁵

3. A TEODICEA MEGSZÜLETÉSE APÓRIÁK MENTÉN

A teodicea fogalma Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) nyomán született meg, s azt a feladatot törekedett végrehajtani, hogy Isten jóságát, mindenhatóságát, érthetőségét a világban megtapasztalható rossz ténszerűsége ellenére is felmutassa, bizonyítsa. A lényegi kérdés tehát az volt számára, hogy hogyan válik összeegyeztethetővé, az az alapvető ismeretünk, hogy Isten jóságos és mindenható, ugyanakkor a világban jelen van, s kikerülhetetlen tapasztalatunk a rossz. Ezeknek a diskurzusoknak egyik előfutára Boethius (480–524), aki a következő két feltett kérdésben fogalmazta meg az Isten létének és a világban jelenlevő rossznak az együttes kijelentéséből fakadó problémát: „Ha van Isten, akkor honnan ered a rossz? Honnan ered viszont a jó, ha esetleg Ő nincs?”⁶ Lactantius (250–325) keresztény teológus a következő módon foglalta össze a teodiceai problémát, (aminek hasonló apóriái már jóval korábban megfogalmazódtak Epikurosz gondolataiban is): Lehet, hogy Isten meg akarja szüntetni a világban a rosszat, de nem tudja – ebben az esetben gyenge, nem mindenható. Azonban ez nem igaz Róla! Vagy talán el tudná távolítani a rosszat, csak nem akarja – akkor esetleg irigy vagy rosszindulatú. De ez a tulajdonság szintén idegen Tőle! Akkor talán nem is akarja és nem is tudja megszüntetni, azaz egyszerre gyenge és irigy, tehát nem is Isten. Vagy pedig akarja és meg is tudja szüntetni a rosszat, ami egyedül Istent illeti meg (már csak fogalma szerint is)! De akkor honnan ered a rossz, és miért nem távolítja el tőlünk Isten? Aquinói Szent Tamás mielőtt felvezeti az Isten létét bizonyító öt útját, a *Vajon van-e Isten* kérdésre először bemutatja a tagadó formájú választ a következő indoklással: „úgy látszik, hogy nincs Isten. Ha ugyanis az egymással ellentétes dolgok közül az egyik végtelen, a másik egyáltalán nem létezhet. Ámde az *Isten* szó végtelen jót jelent. Ha tehát Isten létezne, egyáltalán nem volna rossz. Ámde a világban van rossz. Tehát nincs Isten.”⁷ Innentől fogva a – teljesség igénye nélkül megemlített – szerzők abban különböznek egymástól, hogy árnyalt mivoltában hogyan is válaszolják meg az apóriákon keresztül megfogalmazódó kérdéseiket.

⁵ Vö. KESSLER, H., *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg 2000, 11.

⁶ „Si quidem deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?” BOETHIUS, cons. I 4p, 100f.

⁷ *Summa Theologiae* I, q. 2, a.3.

3.1. A rossz mint lehetséges eszköz a jóhoz

Leibniz teodiceájának ismertetőjegye egyrészt az, hogy gyakran hivatkozik Szent Ágostonra és Aquinói Szent Tamásra, amikor a szenvedést próbálja meg elhelyezni világképében. Másrészt feltűnő sajátosság az is, hogy teodiceáját koherens módon igyekszik összeegyeztetni metafizikájával, a monáosztannal. A monáosztan alapját az alkotja, hogy szerzője a matematikát, fizikát és az arisztotelészi filozófiát egyesítette. Újkori gondolkodóként nagyon jól látta, hogy a mechanikus világszemlélet sokat árthat a vallásnak, többek között azon keresztül is, hogy a tudósok és bölcsek a célokságot teljesen elfeledve a világot csak mechanisztikusan, a hatóokság tükrében próbálták magyarázni. A mechanika és a metafizika ötvözete azt célozta meg, hogy a célokság jelentőségét újra figyelembe vegye az ember, amikor a világ egészére próbál magyarázatot találni.

A monadológia szerint a világ legkisebb részei az egyszerű szubsztanciák, az ún. monások, ezekből épülnek fel az összetettek, s e monások a természet igazi atomjainként minden világban való létezőnek az építőelemei. Nem pusztulnak el, és fel nem bomlanak, hiszen keletkezésük és jövőjük teljes mértékben az isteni teremtéshez és rendelkezésekhez kötődnek, élettartamuk így megegyezik az univerzuméval.⁸ A lelkeket magasabb rendű monások alkotják, a testeket pedig alacsonyabb rendű monások. Leibniz szerint a lelkek a célokság törvényeinek megfelelően cselekszenek a kívánságaik és a céljaik által, amíg a testek a ható okok és a mozgások törvényei alapján cselekszenek. E két birodalom, a hatóokok és a célok birodalmi harmóniában állnak egymással,⁹ mely harmóniának maga a teremtő Isten a keze. Ha az ember harmóniát tapasztal a világban, akkor annak ismertetőjegye a természetben fellelhető ciklikusság és szabályosság. Másrészt Isten bölcs teremtése Leibniz szerint azt is jelenti, hogy a világban a lehető legnagyobb változatosság a lehető legnagyobb renddel jár együtt.¹⁰ Legfontosabb szerepe pedig az lesz Istennek, hogy betöltse a legfőbb kauzális oknak a szerepét, s egyben ő lesz a teremtés végső céloka is. A monadológia tükrében, amennyiben az ember valami diszharmonikust tapasztal, olyasmit, ami a harmóniát megbontja, arról Leibniz azt véli, hogy az csak kismértékű lehet, másrészt valamilyen szempontból eszközként szerepel, hogy valami jót szolgáljon, valami jót valósítson meg. Éppen ezért lehetetlennek tartja Leibniz, hogy az ember kifogásolja a teremtés művét olyan jellegű gondolatokkal, hogy „azt Isten jobban is csinálhatta volna”. Ha ez történik az ember részéről, akkor az azért van,

⁸ A monások még fontosnak tartott tulajdonságai a következők: A monást kívülről nem lehet befolyásolni, sem szubsztancia, sem akidencia nem kerülhet bele kívülről. Nincsen alakja, hiszen az a testi létezők tulajdonsága, sem pedig részekből nem állhat. Isten teremtése lévén a világ gazdagsága a monások különbözőségére vezethető vissza, hiszen azért nincs a természetben két olyan létező, ami teljesen egyforma volna, mert e létezők alapját a monások egyedisége adja. Amennyiben a világban változó folyamatokat észlelünk, az a monások változásainak köszönhető, melyeknek belső, a monás belsejében található mozgató elvek az okai. A monások lényege tulajdonképpen a belső tulajdonságuk és az ebből következő cselekvésük. A monások együttműködése harmónikus, amely harmóniát Isten a teremtés lévén eleve hozzájuk rendelte. Vö. LEIBNIZ, G. W., *Monadológia*, in *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott írásai* (vál. Márkus, Gy.), Európa Könyvkiadó, Budapest 1986, 305–326. Leibniz számára teodicea egy olyan tudomány lesz, amelynek igénye az lett, „hogy a világ berendezésébe tekinthessen be”. A teremtett világ ugyanis tökéletes rendszerként működik, amelynek hátterében az isteni bölcsesség és az isteni számítások állnak. GEYER, C.-F., *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992, 12.

⁹ Vö. KIM, Y. S., *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie, Zur Frage nach dem Leiden und dem Bösen im Blick auf den allmächtigen und guten Gott*, LIT Verlag 2002, 10.

¹⁰ Ami Isten útjainak egyszerűségét illeti, ez voltaképpen az eszközök tekintetében érvényesül, míg a célok vagy hatások tekintetében, épp ellenkezőleg, változatosságot, gazdagságot vagy túláradó bőséget figyelhetünk meg.” LEIBNIZ, G. W., *Metafizikai értekezés*, in *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott írásai*, Európa, Budapest 1986, 7–56, 12.

mert „túl keveset tudunk a világmindenség általános harmóniájáról és Isten cselekvésének rejtett indítékairól”.¹¹

A rossznak az eszköz jellegét Leibniz többek között Júdás apostol személyén keresztül próbálja meg az olvasóval megértetni. Júdás árulását mindenki elítélendőnek tartja, hiszen az apostol e tettevel súlyos következményeket generált Krisztus életében. Hogy ezt miért engedte meg Isten – egyáltalán Júdásnak nem csak a tettét, hanem a teljes létét –, arra nem ad pontos választ Leibniz, mivel Isten indítékait nem ismerhetjük teljesen. Azonban azt állítja, hogy „ezért a bűnért”, a „világmindenségben bőséges kell hogy legyen a kárpótlás”, továbbá „Istennek valami nagyobb jót kell kihoznia belőle”. E példa azt szemlélteti, hogy Leibniz elképzelése szerint a rossznak egyszerűen eszköz szerepe van, mert azokon keresztül, azok okozatain keresztül Isten valami sokkal nagyobbat, üdvösebbet tud előhozni. Leibniz ebben a kontextusban többször is hivatkozik Szent Ágostonra, amikor úgy véli, hogy Isten azért engedte a rosszat, hogy abból is jót, illetve valami jobbat nyerjen. Aquinói Szent Tamás véleményével egybecsengően pedig úgy véli, hogy a rossz Isten által engedett mivelta a világegyetem legfőbb javára irányul.¹² Ha Ádám bűnére gondolunk, akkor ez a bűn a *felix culpa*, hiszen általa valami sokkal magasabb rendű dolog adatott a világnak Krisztus személyében. A bűnökről, a rossz emberi magatartásokról, illetve azok Isten által megengedett mivoltáról elmondható, hogy a lehetséges világok legjobbjának hasznos elemeiként igazolódhatnak, hiszen valamilyen jó előkészítésében szerepelnek. A rossz jelenléte tehát nem olyan ellenséges erő, amely az Isten által alkotott harmonikus világot összetörhetné, hanem a világ legfőbb javára irányul, hiszen „tudjuk, hogy gyakran valami rosszon keresztül valósul meg a jó, s amely nélkül e jó nem is jöhetne máshogyan létre.”¹³

3.2. A rossz mint az emberi szabadság velejárója, mint büntetés és mint pedagógiai eszköz

A rossz egyik említett válfaja a *malum morale*, az erkölcsi rossz, ami azt jelenti, hogy a szabad akarattal és tudattal rendelkező ember képes előidézésére. Keresztény szemmel tekintve a rossznak az oka nem más, mint az Istentől való elválasztottságunk, ami erkölcsi okság mentén alakult ki. A Biblia magyarázata szerint a rossz oka a tudatos, a szándékos Istennel szembeni engedetlenség, mely egyaránt okozza a morális rossz továbbterjedését (áteredő bűn), sőt ebből, ezáltal, ennek következményeként alakul ki a természet általános múlandósága és rendezetlensége, a *malum physicum* is. A természet, a természeti erők által okozott rossz így kikerülhetetlen és szükségszerű okozat, melyet maga az emberi bűn előz meg. A bibliai történet, mely a Paradicsomból való kiűzetést ábrázolja, ennek tükrében nem más, mint bűnünk bevallása, beismerése, egyenes kimondása annak, hogy a rossz bennünk és általunk van. A Szent Ágoston-i teológiában a szenvedések kapcsán

¹¹ Uo. 9.

¹² „Wir sind darin der Ansicht des Heiligen Augustinus gefolgt, der hundertmal versichert hat, Gott habe das Übel zugelassen, um ein Gut daraus zu gewinnen, d. h. ein grösseres Gut, und der Ansicht des Thomas von Aquin, wenn er sagt, die Zulassung des Übels sei auf das Beste für das Universum gerichtet.“ (LEIBNIZ, *Theodizee* 413.), idézve a következő műből: KIM, Y. S., *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie, Zur Frage nach dem Leiden und dem Bösen im Blick auf den allmächtigen und guten Gott*, 15.

¹³ Vö. BÖHNKE, M., *Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen, Zur Verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids*, 76–78.

e mozzanat kapta a legnagyobb hangsúlyt, s ebből alakítja ki Ágoston azt az elképzelését is, mely szerint, ha a bűn büntetést von maga után, akkor a tapasztalható rossz egyben a büntetés jegyében kialakuló rossz is, azaz *malum poenae*.¹⁴ Az emberi szabadság tehát maga előidézője a rossznak, másrészt azonban szorosan idekapcsolódik az is, hogy a rossz, a szenvedés eszközként szerepelhet Isten kezében úgy, mint jogos büntetés és mint nevelő célzatú eszköz. Az ószövetségi és újszövetségi Szentírás egyaránt kifejez olyan gondolatokat, amelyek szerint a szenvedés, a nehéz sors, a csapások Isten büntetéseként érvényesek.¹⁵

Az emberi szabadságból eredeztetett rosszal szembeni kritika Szent Ágoston és Leibniz filozófiája nyomán egyaránt úgy fogalmazódott meg, hogy vajon Isten jósága és bölcsessége eleve miért engedte meg, hogy az ember szabad és önálló legyen, miközben ez által képes a bűn világba való behozatalára, s így kárt okoz a jónak teremtett világban. Leibniz rendszere szerint Isten bölcsessége azt jelenti, hogy a lehetséges világok legjobbikát alkotta meg. Mintha Istent matematikusként képzelte volna el, aki tulajdonképpen valószínűség-számításokat hajtott végre, s e számítások alapján azt a világot választotta megteremtendőnek, melyben az alkotóelemek a jóra való irányultságot tekintve a legértékesebb egymással összeegyeztethető dolgok és minőségek, amelyek aztán lehetséges kombinációikat tekintve a lehetséges világok legjobbikát adják. Például egy büntetlen automatákból álló világ (azaz egy olyan elképzelt megteremtett világ, egy olyan rendszer, amelyben nem szerepel alkotóelemként az emberi szabadság) kevésbé lenne jó, mint egy olyan világ, melyben az embereknek meg van a szabadságuk a jó és rossz választásához, miközben ennek (tapasztalható) következménye az is, hogy az emberek valóban sokszor a rosszat részesítik előnyben. Így lett megalkotva tehát Leibniz látásmódjában a mi világunk, hogy benne a jó teljes összege mindenképpen felülmúlja a rossz összegét, s közben pedig azt is látjuk, hogy olyan érték is, mint a szellemi lények, az emberek szabadsága is részét alkotja a világmindenségnek. A leibnizi teremtéselképzelés másik fontos mozzanata az is, hogy Isten nem tudott volna olyan világot teremteni, amelyben az emberi szabadság és a rosszra való képtelenség együtt állnának fenn, hiszen egy ilyen világ logikailag lenne lehetetlen, mint ahogyan nincsenek pl. fából készült vaskarikák. Ahol van szabadság, ott szükségszerűen adott a rossz választásának reális esélye. Ha tehát Isten vállalta az emberi szabadság rizikóját, ha ezzel felruházta az embereket, akkor ebből logikai ellentmondás nélkül következik a bűn, a rossz lehetséges megvalósulása.

Richard Swinburne¹⁶ hasonló módon gondolkodik akkor, amikor a szenvedések, a bűnök, a megtapasztalt rossz és az emberi szabadság összefüggésein és arányain gondolkodik. Ez a kérdésfelvetés azért is fontos szerinte, mert Isten létét gyakran amiatt cáfolják, mert nem tartják elfogadhatónak, hogy Isten jósága megtűri azt a sok rosszat, amit az emberi szabadság okoz. A rossz és a szenvedés tényszerűen van jelen az emberi létezésben, s e tényszerűségnek az emberi szabadsággal való viszonyát a következő következte-

¹⁴ KOLAKÓWSKI, L., *Falls es keinen Gott gibt* (Religion – If there is no God..., übersetzt von F. Griesse), München 1982, 38.

¹⁵ A Biblia természetesen megengedi, sőt használja sok esemény ilyen jellegű olvasatát, Jézus Krisztus azonban a vakon született ember meggyógyítása előtt tisztázza tanítványainak, hogy a vak ember vaksága – szenvedése – sem nem saját, sem nem szülei bűne miatt van, tehát a vakság ténye egyáltalán nem Isten büntetése miatt áll fenn (Jn 9,3). Így a Biblia azt is közvetíti, hogy a rossz események egyáltalán nem minden esetben Isten büntetései.

¹⁶ Swinburne Isten léte mellett foglal állást, s ezt többek között egy sajátos érveléssel teszi, aminek építőelemei, s logikája a tudományfilozófiából eredeztethetőek. Személye azért fontos a mai vallásfilozófiában, mert tudományos apologetika megalkotására törekszik, amelynek táptalaja az analitikus filozófia.

tés mentén világítja meg Swinburne. Premissza 1: Vannak lények, személyek, melyeknek szabad akaratuk van. Premissza 2: Az olyan személyek létezése, melyek szabadságukban képesek az erkölcsi jót választani, jobb, mint az olyanoké, akik csak mint az automaták reagálnak. Premissza 3: Az a szabadság, amely képes az erkölcsileg helyeset választani, az előfeltételezi azt, hogy az erkölcsileg helytelen is választható legyen. Logikailag ugyanis lehetetlennek tűnik valaki számára úgy megadni a szabadságot, hogy közben ne kapná meg egyszerre azt a lehetőséget is, hogy a helytelent válassza. Premissza 4: Amennyiben adott a lehetőség arra, hogy a morálisan helytelen választható, akkor abból feltétlenül következik az, hogy a rossz valamikor tényszerűen megcselekedett is lesz. Konklúzió: Mivel a szabad akarat pozitív értéke a szenvedést okozó döntések negatív értékét felülmúlja, a szenvedés megengedése igazolt.¹⁷ A rossznak – legalább is a morális rossznak – a léte tehát az emberi szabadság lehetőségének mindenképpen szükségszerű feltétele. Szabadság nélkül az erkölcsi jó és erkölcsileg helyes döntések nem lennének emberi teljesítményekként meghatározhatóak Swinburne látásmódjában. A jó tettek és az emberi érények csak a rosszat választás elvi lehetőségének kontextusában igazolódnak mint a szabad akarat pozitív értékei. Bár nagyon nagy kárt okoz a rosszul használt szabadság az ember világában, de mégis csak az adja a legnagyobb értékét e létezőnek, hogy szabadon dönthet, hogy tudatosan, önállóan és felelősségteljesen választhat.

3.3. A rossz mint a világ fejlődésfolyamatának része

A rossz világban való szerepét egészen sajátosan világítja meg a hegeli filozófia, s következőleg azok a filozófiai és teológiai elképzelések is, amelyekre Hegel gondolatrendszerre nagy hatást gyakorolhatott. Hegel alapvető meggyőződése az volt, hogy a világ egy fejlődő folyamatnak a része, amelynek az a célja, hogy az Abszolútum kibontakozzon. Ebben a kibontakozó folyamatban fontos történéis Jézus Krisztus megtestesülése, amely a kenózisra keresztül történik meg. A kenózis lényegét tekintve azt jelenti, hogy Isten lemond hatalmáról és dicsőségéről, s így ereszkedik le a földi világba a megtestesülésen keresztül; a Fiú kenózisában mindent átad az Atyának, megtestesül, s dicsőségét és hatalmát csak a feltámadás után nyeri vissza. A kenózis fogalmával operálva egy-egy gondolkodó szerint Isten tulajdonságainak egyik legfontosabbja az lesz, hogy ő az, aki képes a visszahúzódnásra, a háttérbevonulásra. Schelling úgy véli, hogy Isten *conactio*ja az, ami minden realitásnak a kezdetét jelenti. Ha Isten nem húzódná háttérbe, s ha ezen keresztül nem adna teret, akkor a világ teremtése nem történne meg. Schelling szerint Isten hatalma éppen ebben áll, hogy képes erre az önmagával szembeni hatalommegvonásra, ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy Isten bele megy egy keletkezési folyamatba, melynek vannak fázisai, így pedig már nem csak az örök lét, hanem az örök keletkezés is jellemzi Istent.¹⁸ Az abszolút lét keletkezési folyamatában, először még szunnyad a vak akarat, Isten még nem bontakoztatja ki magát, s lehetőségeit a kezdetekben még magában hordja. Aztán megébred a vak akarat, megtörténik a bűnbe esés, s ebből bontakozik ki a fény és a sötétség közti harc, mely a fény győzelmével fog végződni.¹⁹ Schelling (és Hegel hasonló)

¹⁷ SWINBURNE, R., *Die Existenz Gottes* (Stuttgart 1987) művéből emel ki BAUM, W., *Gott nach Auschwitz, Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas*, Ferdinand Schöningh (Paderborner Theologische Studien, Band 38), 2004, 136–138.

¹⁸ BAUM, W., *Gott nach Auschwitz, Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas*, 26.

¹⁹ HIRSCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie II*, Herder 1991, 390.

gondolatait továbbvezetve alakult ki az a teodiceai elmélet, amely Istenről azt feltételezi, hogy a világba való bocsátkozása nyomán maga is elszenvedi a világ kibontakozásának terheit. Ennek súlyos következménye – amely természetesen ezt a német idealizmus gyökerű filozófiai spekulációt elfogadhatatlanná teszi a katolikus teológia számára –, hogy Isten egyáltalán nem mindenható, hanem maga is a szenvedés alávetettjévé válik. Ha ugyanis teret adott a világnak, akkor az abban alakuló kibontakozási folyamatoknak már nem irányítója, hanem az emberhez hasonlóan elszenvedője.²⁰

A világ fejlődésfolyamatát látja maga előtt Pierre Teilhard de Chardin is, akinek misztikus világvíziójában a szenvedés úgy jelenik meg, mint a világ fejlődési folyamatainak szükséges mellékterméke. A fejlődés célja természetesen az idők végén megjelenő teljes, helyreállt egység Isten és világ között, addig azonban a rossz, a rossz különböző megnyilatkozásai úgy tekintendők, mint a világ szükséges építőkövei. Chardin szerint a fejlődés vonala a teljes egység felé a „szűk kapu”, s közben a „tágas utat” azok a zsákutcák és azok a tovább nem fűzhető szálak alkotják, amelyek kísérő jelenségei a világegyetem „attraktorához” eljutó fejlődésnek, miközben egyben a rossznak is eredői. A világ-mindenség tehát az „Egyetemes Központ” felé tart, de közben a világ „tapogatózásában” kiszakíthatatlanul részeket, részleteket alkotnak a „rendtelenségből”, „sikertelenségből”, „szétesésből” származó, illetve a „növekedésbeli rossz”.²¹ Szent Ágoston szerint a rossz úgy is megfogalmazható ebben az összefüggésben, hogy az a jó hiánya (*privatio boni*), lét-hiány, amely természetesen a létnek a negatívuma. Ebben a világfejlődési vízióban ez arra utal konkrétan, hogy a rossz addig van jelen, amíg a kozmosz el nem éri a beteljesedést. Amíg a kozmosz úton van, addig hiányosságok, hiányok, léthiányok jellemzik, s ez maga a szenvedés, ez maga a rossz.

Amennyiben a rossz magyarázata a világ fejlődési folyamatának tükrében nyer talapzatot, impulzusokat nyerhet még a kabbalisztikus irodalomban megjelenő *zimzum* fogalmától²² is. A kabbalisztikus elképzelések szerint a világban található rossz úgy magyarázható, hogy az összefüggésben áll Isten önmagától való elidegenedésével. A kabbalisztikus írások egyik főműve a Sohar, a Fény könyve, melyben a *zimzum* fogalma arra utal, hogy Isten önmagát a teremtésben korlátozza. Isten, hogy teret adhasson a világnak, összehúzódott magába, hagyta, hogy rajta kívül a semmi álljon, amelyből a világot megalkotta. Ha Isten nem húzódná vissza magába, akkor semmi más nem létezhetne rajta kívül. A *zimzum* azonban azt hordja magában ezen felül, hogy Isten nem mindenható, hanem függő állapotba kerül a világfolyamatoktól, sőt maguktól az emberi cselekedetektől is.

²⁰ Hegel filozófiájában ehhez a kontextushoz kapcsolódóan másrészt teljesen átalakul az emberi morális felelősség kérdése is, hiszen Hegel szerint nem az ember engedetlensége hozza be a rosszat a világba, hanem az ember mint ember, „ő maga természetiségként rossz”, ő „maga az, aki rossz”, mert léte már eleve, szükségszerűen magával vonzza, hogy rajta keresztül a rossz belépessen a valóságba. Hegel szerint ugyanis, mivel az ember tudat, tudattal rendelkező lény, így rajta keresztül tételeződik a rossz! Nem engedetlensége folytán vét tehát Isten ellen a Paradicsomban, hanem már keletkezésében, tudattal teremtett lényként eleve rajta keresztül jelenik meg a rossz. Vö. HEGEL, G. W. F., *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz 2000, 272–275. Hegel elképzelései, spekulációi az ember teremtett mivoltának jóságáról, a bűnbeesésről, a jó és rossz különbségének noetikus eredetéről sok szempontból összegegyeztetetlenek a kinyilatkoztatásban megfogalmazott igazságokkal. Vö. VINCZE, K., *Hegel vallásfilozófiája és Hegel krisztusa*, in *Athanasiana* 38, 70–84.

²¹ CHARDIN, P. T., *Az emberi jelenség*, Gondolat Kiadó, Budapest 1980, 379, 382.

²² Vö. BAUM, W., *Gott nach Auschwitz, Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas*, 71–76.

3.4. A válaszstratégiák sérülékenysége

Az eddig leírtakban három válaszstratégiát láthattunk vázlatos formájukban, amelyek olyan sémák, melyekbe több szerző gondolat kísérlete is beilleszthető, amikor a világban jelenlevő rossz miérettét akarják megválaszolni.²³ Mindhárom séma kapcsolódik bibliai alapokhoz, de jellemzőjük inkább az emberi spekulációk mentén való előrehaladás, s ugyanakkor a metafizikai fogalmak általi operálás. Alapvető problémánk azonban az, hogy ezek a válaszsémák jogos kritikákat váltanak ki, ha az ember a konkrét, az átélt, az egzisztenciálisan megtapasztalt szenvedések felől közelít hozzájuk. Leibniz nyomán az egyik lehetséges magyarázat az, amely szerint a rossz lehetséges eszköze a jónak, s ilyen szempontból egyenesen építőköve is a lehetséges világok legjobbjának. Ernst Cassirer szerint Leibniz Istene egy racionalizált világgép Istene, akit nagyon nehéz összeegyeztetni a kinyilatkoztatás és a Biblia Istenével, hiszen ha a Biblián keresztül és egyben Leibniz írásain keresztül olvassuk a Teremtő tulajdonságait, akkor csak nagyon ritka egybecsengésre számíthatunk. Karl Barth véleménye pedig egyenesen az, hogy Leibniz egyszerűen bagatellizálja a szenvedést azért, hogy minél könnyebben megmenthesse metafizikai szemléletének tökéletes világát.²⁴ A szenvedés nála nem más, mint a jónak a másik oldala, s miközben a világ tökéletességét hangsúlyozza, közben domesztikált, kozmetikázott alakját nyújtja a szenvedésnek.

A második elképzelés szerint a rossz az emberi szabadság velejárója, másrészt büntetés és pedagógiai eszköz. Akik ez ellen a séma ellen tiltakoznak, azok azt kérdezik általában, hogy vajon Isten tényleg olyan-e, mint aki fenntartja magának az erkölcsi jogot arra, hogy a szabadság legnagyobb java miatt szenvedni engedje az ártatlanokat? Swinburne szerint – ha ez az ember jogköre lenne – az ember inkább választaná a most ismert szabadságunkkal és szenvedéssel együtt jellemezhető világot, mint a marionett bábú módján való létet, amelyben az ember egyfajta automataként tenné ösztönösen, más alternatíva adódása nélkül a jót. Ez egy meglehetősen teoretikus felvetés Swinburne részéről, amire talán nem mindenki reagálna úgy, mint ahogyan azt a felvetés szerzője véli. Más jellegű az az idevonatkozó kritika még, amely azt jegyzi meg, hogy az emberi szabadságon keresztül magyarázott rossz az csak a rossz egy bizonyos válfaját magyarázza, miközben a több egyéb szenvedésválfaj ezáltal nem kap nagyobb megvilágítást.²⁵ Végül, ha a rossz büntetés és pedagógiai eszköz is lehet Isten kezében, akkor vajon ez a pedagógia nem nevezhető-e feketé pedagógiának, amelyben sokszor szenvednek ártatlanok, illetve sokszor olyan nagymértékű az áldozatok és szenvedésben érintettek száma, hogy az egyértelműen aránytalan büntetésnek tűnne Isten részéről. Isten, aki bölcs, aki mindentudó, éppen ő lenne az, aki a legrosszabb pedagógia mentén tanítana bennünket?

Ha a rossz végezetül pedig a világ fejlődésfolyamatának a része, akkor talán az a kérdés tehető fel, hogy nem hord-e magában ez a magyarázat egy bizonyos fokú cinizmust a konkrét szenvedő ember személyével és húsvér mivoltában sokszor tényleg embertelen terhektől sújtott létével szemben. Arról nem is beszélve, hogy amennyiben ezek az elméletek komoly mértékben hordják magukban az Isten *contractio*jából levezetett te-

²³ E tanulmánynak nem volt célja, s nem is lett volna ilyen keretek között arra reális esélye, hogy ezeket a válaszstratégiákat a különböző szerzők említésekor részletesen, árnyalt mivoltukban mutassa be. A cél az eddigiekben az volt, hogy e három választípust összefoglalóan, lényegre törően mutassa be.

²⁴ Vö. KIM, Y. S., *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie, Zur Frage nach dem Leiden und dem Bösen im Blick auf den allmächtigen und guten Gott*, 16–17.

²⁵ BAUM, W., *Gott nach Auschwitz, Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas*, 137–140.

hetetlenséget is, akkor a legfeltűnőbb mértékben térnek el a Biblia Istenétől. A Bibliában Krisztus önként vállalja a szenvedést, önként hal meg a kereszten, de ez nem azt jelenti, hogy Isten a világgal szemben gyengén, tehetetlenül állna, s így abba ne tudna beavatkozni. A Bibliában Isten soha sem mutatkozik tehetetlennek!²⁶

Voltaire *Candide*-ja nevetésgessé tette Leibniz elképzelését, Kant úgy vélte, eleve sikertelenségre vannak ítélve a filozófiai próbálkozások a teodiceában.²⁷ Regina Ammicht-Quinn könyvében²⁸ azt a radikális kijelentést teszi meg, mely szerint a teodicea klasszikus formáit teljesen fel kellene adni, mert a világban tapasztalható mérhetetlen sok szenvedéssel szemben azok már nem tekinthetőek autentikusnak. A régi standardizált válaszok szerinte ugyanis csak látszatdiskussziók, s akik nem voltak jelen a konkrét szenvedések idején, csak azok mernek spekulatív szenvedést illető magyarázatokba belebocsátkozni. Norbert Reck úgy véli, hogy a teodicea mint a szenvedés körül forgó gondolatvilág mára teljesen zátonyra futott.²⁹ Johann Baptist Metz idevágó véleménye az, hogy ma minden autentikusságra törekvő teológiának feladata, hogy olyan kiindulópontot válasszon magának, amely a szenvedéseket, katasztrófákat nem hagyja figyelmen kívül, s ezért nem szabad engednünk, hogy „az Istenről való beszédünk helyzetfüggetlen” (*situationsfreie Rede*) legyen.³⁰ E megemlített szerzők mind arra utalnak, hogy a ma teodiceájában ne a spekulatív eljárásmodok, ne az absztrakt fogalmak mentén zajló válaszkísérletek legyenek dominánsak, hanem az emberi szenvedések súlyos terheivel empátiakusan számot vető magatartásmód. Ugyanakkor Karl Lehmann szerint az Istenről való beszédünkben ügyelni kellene arra is, hogy mennyire merítünk kifejeznievalónkhoz kifejezetten a Bibliából és mennyire vesszük igénybe a platóni és arisztotelészi filozófia által megállapított Istent illető predikátumokat.³¹ Az autentikus teodicea nehézsége tehát abból is adódik, hogy mennyire sikerül összeegyeztetni a Biblia istenképét az antik filozófiai örökségben meghatározott istenpredikátumokkal. Ha a teodiceában a szenvedést illető absztrakt elgondolásokban Isten esetleg távolinak, idegennek, részvétlennek, csak szemleges szemlélőnek tűnik, akkor annak oka nagyon sokszor a túlhangsúlyozott görög filozófia Istenre vonatkozó gondolati öröksége.

²⁶ Isten mindenhatóságának nem mond ellent Krisztus szenvedése, kereszthalála sem. Isten mindenhatósága ugyanis nem azt jelenti, hogy Istent mindent megtenne abban az értelemben, hogy a világba önkényesen avatkozik bele, s emberhez hasonlóan „kénye kedve szerint” függeszti fel pl. a természet mechanizmusait. Isten mindenhatósága nem egyenlő sem a mindig beavatkozással, sem a „mindenhatékonysággal”!

²⁷ Vö. KANT, I., *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*.

²⁸ Vö. AMMICHT-QUINN, R., *Von Lissabon bis Ausschwitz: zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg im Breisgau 1992.

²⁹ Vö. RECK, N., *Im Angesicht der Zeugen: Eine Theologie nach Ausschwitz*, Mainz 1998.

³⁰ METZ, J. B., *Theologie als Theodizee*, in (Hrsg) OELMÜLLER, W., *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990, 103–118, 103.

³¹ „Man müsste jeden Titel und jedes Attribut auf seinen Ursprung und seine Wandlungen hin durchforschen.” LEHMANN, K., *Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild*, in *Die Frage nach Gott* (Hrsg. Ratzinger, J.), Freiburg 1973, 116–140.

4. A SZENVEDŐ ÉS FELTÁMADT KRISZTUS

A teodiceai értekezéseknek nemcsak metafizikai spekulációk, nemcsak különböző bölcseleti rendszerek hagyatékát kell bevonnia érveléseibe, hanem a Biblia Istenét, egészen pontosan az értünk szenvedett Krisztus történetének üzenetét is. Jürgen Moltmann egyike azoknak a teológusoknak, akik Krisztus szenvedéséről és a nagypénteki eseményekről olyan szempontból is értekeznek, amelyek megvilágítható szerepűvé válhatnak arra a kérdésre, hogy milyen kapcsolat van Isten mindenhatósága és a rossz világban való jelenléte, a szenvedés ténye és a világ jövője között. Moltmann elsősorban krisztológiai síkon mozog, ez azonban nem zárja ki, hogy a szenvedés tényére ne próbálna meg reflektálni. Szemléletében a történelem egy olyan időfolyam, amelynek eszkatológiai távlata van, s ez konkrétan azt jelenti, hogy Isten az idők végén fogja teljesíteni ígérését. Ennek az eljövendő ígéretteljesítésnek azonban a feltámadt Krisztus az elővételezése. A feltámadt Krisztusban és megjelenéseiben tükröződik ugyanis az, hogy Isten az, aki új életet ad, látható az, hogy milyen lesz az új világ, s látható az, hogy milyen lesz a mi emberi létünk. Innentől fogva a keresztény ember hite elsősorban remény, amely remény cselekedeteink alapelvévé, életmódunk alapelvévé kell, hogy váljon. Másik fontos mozzanata a moltmanni krisztológiának, hogy benne Krisztus szenvedése kifejezi azt, hogy emberi világunk szenvedéstörténete egyesül Isten történetével, hiszen a kereszthalálban olyasmis történik, ami történése lesz a Szentháromság belső életének is. A kereszt eseménye ugyanis azt jelenti Moltmann szerint, hogy a Fiú elszenvedi halálát az elhagyatottságban, eközben az Atya is szenved a szeretet szenvedésében, s a Szentlélek az, aki e szenvedések után újból életet ad.³² A moltmanni krisztológia számunkra most fontos két mozzanata az, hogy Isten egyáltalán nem érintetlen és nem is tehetetlen az emberi szenvedést illetően, hiszen a Krisztussal történtek egyben az embert is érintik.³³ Másrészt pedig, ha nem is értjük a szenvedés összetevőit, s nem tudunk egzakt magyarázatot adni a miértjére, akkor legalább annyit tudunk, hogy nem a szenvedés jellemzi a világ egészét, illetve jövőjét, hanem a feltámadt Krisztus személyében sejthető megdicsőült, helyreállt állapot. A szenvedés így nem szűnik meg, de reménységre lesz átváltoztatva.³⁴

Ezek a krisztológia területéről kölcsönzött gondolatok azért fontosak, mert arra utalnak, hogy nem csak a spekulatív értelem az, ami filozófiai kérdéseket tesz fel Istennel, mindenhatóságával és a világban megjelenő rosszal és a szenvedéssel szemben. Az e jellegű kérdéseink ugyanis benne foglaltatnak a Szentírásban is, egészen pontosan a szenvedő Krisztus történetében. A Szentírás arról szól, hogy kicsoda Isten, kicsoda az ember, kicsoda Krisztus, s vajon élete mit tükröz számunkra az általános emberi létünket illetően. Krisztus életét szemlélve azt látjuk, hogy az Ő emberi létének is kiküszöbölhetetlen része volt a szenvedés, ahogyan azt a sajátunkban mi magunk is megtapasztaljuk. Krisztus üze-

³² Vö. SCHILSON, A.–KASPER, W., *Cristologie, oggi – Analisi critica di nuove teologie*, Paideia Editrice Brescia 1979, 108–122., Moltmann legfontosabb műve ebben a témában: MOLTSMANN, J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

³³ Isten annyira komolyan veszi az embert, hogy az emberek cselekedetei által sérüléseket szerez, általuk szenved. Krisztus szenvedése nem más, mint Isten világhoz való viszonyának, gondozásának és részvételének formája. Amennyiben Krisztus szenved, úgy együtt érez a világgal. Amennyiben pedig Krisztus a feltámadt és a megdicsőült, úgy ez lesz Isten cáfolata a Rá vonatkozó tehetetlenség vádjával szemben.

³⁴ Thomas Pröpper Krisztus egész életét Isten szeretetének üzeneteként fogja fel. Szerinte „Isten szeretete az embereket emberi módon éri el, és mint szimbolikus cselekvés történik meg, amiben az van már jelen, amire ígért adatik.” PRÖPPER, T., *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg–Basel–Wien 2001, 49. Ez azt jelenti tehát, hogy a feltámadás eseménye a remélt és az Isten által ígért és előrevetített jövőt mutatja meg minden ember számára.

nete azonban nem csak ennyiben merül ki a szenvedést illetően, hanem abban, hogy e kiküszöbölhetetlenséget Isten nem engedi meg végérvényessé válni! Ha pedig kérdéseink és válaszpróbáink folyamán komoly tapasztalatunk van arról is, hogy teodiceánk gondolatösvényei tényleg mindig visszaesnek a kikerülni kívánt apóriákba, ha esetleg úgy érezzük, hogy nem elég autentikusak és nem elég empatikusak a konkrét szenvedésekkel szemben, akkor kifejezetten fontos lenne, hogy több esélyt adjunk teodiceánk Bibliához való közeledésére. A világ mérhetetlenül sok szenvedésének okán ma sok ember inkább elutasítja Isten létét, mert nem tartják elképzelhetőnek, hogy Isten jóságában és igazságosságában e szenvedéseket megtűri. Ha azonban Istenről, mindenhatóságáról, igazságosságáról, a Krisztus-esemény elővételező jellegéről lemondanánk, akkor az valószínűleg egyben sajnós azt is könnyen „jelentené, hogy az ártatlan áldozatok szenvedésébe, a tettesek jogtalan cselekedetébe és az intézményesült gonoszága beletörődne, s a gonoszt többé nem gonosznak, a jogtalanságot többé nem jogtalanságnak, a hazugságot többé nem hazugságnak, a szenvedést többé nem szenvedésnek neveznék”.³⁵

³⁵ „... hieße sich mit den ungerechten Leiden der Opfer, mit dem rechtlosen Tun der Täter und dem institutionalisierten Bösen abzufinden und das Böse nicht mehr Böse, das Unrecht nicht mehr Unrecht, die Lüge nicht mehr Lüge und das Leiden nicht mehr Leiden zu nennen.” MOLTSMANN, J., *Rechtfertigung Gottes*, in *Stimmen der Zeit* 219 (2001), 435–442, 440.

■ ERDŐ PÉTER:

Il peccato e il delitto.

La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico

(Pontificia Università della Santa Croce; Monografie Giuridiche 44)

Giuffrè Editore, Milano 2014

pp. 143

A bűn és a bűncselekmény fogalma két olyan alapvető kérdés, amely végigkíséri az emberiség történetét, sőt a társadalom – egyes tagjai és maga a közösség – életben maradásának biztosításán belül talán a legsajátosabban mutatja az erkölcs és a jog egymáshoz való szoros kötődését. Evvel a belső és erőteljes kapcsolattal különösképpen akkor szembesül az adott korban, földrajzi és kulturális környezetben élő ember, amikor a klasszikus kategóriák elenyészésével a két terület összhangja megbomlik. A kultúra szétesésének újra és újra felbukkanó időszakai jól jellemzik ezt a jelenséget, így a bűn (*peccatum*) és a bűncselekmény (*delictum*) jelentése vizsgálatának bármely korszakban aktuális fontosságát.

Erdő Péter, bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek új olasz nyelvű műve ennek az egyedi viszonynak az alapelveit mutatja be az egyházjog tükrében, a Szentírástól kezdve azokon a forrásokon és értelmezéseken keresztül, amelyek meghatározták és meghatározzák a Katolikus Egyház tan- és fegyelembeli gondolkodását. A kötet eredetileg magyarul látott napvilágot 2013-ban (*A bűn és a bűncselekmény. Két alapvető fogalom viszonya az egyházi jog tükrében* [Pázmány Könyvek 8]), jelenlegi átdolgozott olasz változata pedig a *Pontificia Università della Santa Croce* monográfia sorozatának 44. köteteként jelent meg Milánóban.

A bűn és a bűncselekmény fogalmának jogtörténeti és hatályos jogi elemzésével a Szerző kristálytisztán rávilágít ennek a társadalom életében minden korban jelenlévő két princípiumnak az egymástól való elválaszthatatlanságára; az erkölchöz és a joghoz szorosan kötődő tulajdonságaira. Nem az adott emberi közösségtől, kulturális környezettől és történelmi korszaktól függ tehát, hogy szükségesnek ítéli-e meg az erre a fogalompárra irányuló reflexiót. A két princípiumnak a társadalomban való aktív jelenléte objektív módon elengedhetetlen az adott emberi közösség működőképességének fenntartásához. Erdő Péter rámutat, hogy mindez világosan jelzi a világ teremtett mivoltát, amely így hangsúlyosan kifejezi Isten létének nélkülözhetetlenségét az emberiség számára, aki által megalkotott és a valóságban jelenlévő szabályok kötelezik az emberi cselekvést.

A kötet hét nagy egységre oszlik. Az elsőben a Szerző a kérdés időszerűségére világít rá, amit a legújabb kánonjogtörténeti kutatások vázlatával támaszt alá (1–7). A II. fejezet a bűn és a bűncselekmény fogalmának a katolikus teológián és az egyházjogon belüli fejlődését elemzi kilenc alpontban, amely az eddigi legrészletesebb elméleti alapvetését tartalmazza, a lehető legteljesebb horizonton bemutatott témának (9–74). A III. fejezet a bűn és a bűncselekmény fogalmának leírására és értelmezésére teszi a hangsúlyt, az 1917-ben kihirdetett első *Codex Iuris Canonici* fegyelme és az ahhoz kötődő mértékadó szakirodalom alapján (75–77). A IV. fejezet már a hatályos Egyházi Törvénykönyv rendelkezéseinek tartalma felé fordul, elemezve a bűncselekmény fogalmának azon belül található leírását, normatív, objektív és szubjektív elemét (79–86). A büntetendő cselekmény elkövetőjének beszámíthatósága egyre hangsúlyosabbá váló egyedi területe a büntetőjogi rendszereknek, így a bűncselekmény kánoni értelemben történő megítélésének is. Ezen kérdéskör aprólékos analizisének szenteli a Szerző az V. fejezetet (87–114). Sajátos fejezet a VI., amely a büntetőjogon kívüli bűnök problematikájával foglalkozik a hatályos Egyházi Törvénykönyv tükrében, a szentségek, a szentelmények és az egyházi eljárások tekintetében (115–124). A Szerző nyolc világos és egyértelmű bekezdésben foglalja össze a kötetében bemutatott, elemzett és kiértékelt problémát, amely sajátos erkölcsi, jogi, teológiai és kánonjogi vonatkozásokkal is rendelkezik egyaránt (125–128).

Különösen is figyelemre méltó az Erdő Péter bíboros által a kötetben alkalmazott módszer, amely a biblikus és patrisztikus alapok, valamint a szentségtani kérdések folyamatos szem előtt tartásával, állandó teológiai jellegű reflexióját adja az egyes korszakokban megjelenő kánoni forrásoknak, jogalkotásnak, magyarázatoknak, következtetéseknek és jogalkalmazásnak. A Szerző behatóan elemzi a kánonjogtudomány legkiemelkedőbb egyházjogászainak álláspontját, Hostiensis érvelésétől kezdve (XIII. sz.) a XV–XVII. század nagy klasszikusain keresztül egészen napjainkig. Közülük feltétlenül meg kell említenünk Alfonso de Castro-t; Martin de Azpilcueta-t és Francisco Suárez-t. Teszi ezt úgy, hogy határozottan megfogalmazza, a mindezek tükrében és kellő megfontoltsággal kialakított saját álláspontját.

A kötet szerkezete kiegészül a rövidítések jegyzékével (129–130), valamint alapos bibliográfiával, amely a felhasznált irodalom (131–139) és a források felsorolására oszlik (141–143).

Erdő Péter ezzel a tartalmában, módszerében és logikus tárgyalási technikájában leisztult munkájával újra kiemelkedő példáját adja nemcsak a kánonjogi irodalom története során felhalmozott értékek gazdagságának és nélkülözhetetlenségének; hanem saját, a szenttudományokban és a jogtudományban való széleskörű tájékozottságának, valamint az erkölcsi jó, az igazság és az igazságosság irányában való elkötelezettségének, amelynek mindenkor a kánoni jogrendszer középpontjában kell állnia.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ SZUROMI, SZABOLCS ANZELM:

Pre-Gratian Medieval Canonical Collections**– Texts, Manuscripts, Concepts**

(Aus Religion und Recht, Band 18)

Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur, Berlin 2014

pp. 152

„Számos gyűjtemény került összeállításra az egyháztörténelem folyamán a kánonjogi normák összegzésére. Ezek a források kezdetben szokásjogot tartalmaztak, majd alapvetően zsinati kánonokat, pápai ügyleveleket, egyházatyák írásából származó töredékeket, valamint szentírási és teológiai idézeteket. Mindazonáltal, több esetben előfordult, hogy az állami jogalkotásból származó jogforrások is helyet kaptak a kánonjogi gyűjteményekben, különös tekintettel a római jogi forrásokra. Nem kétséges, hogy az Egyház történetének kezdeteinél, azaz alapításától fogva, már megtaláljuk a normatív rendelkezéseket (...) [az első] gyűjtemények éppen az Egyház fegyelmi életének rövid leírását adják, és már nevükben is kifejezik azt a törekvést, hogy az apostolok által átadott tanítást és szokásjogi szabályokat kívánják követni, amelyek így szoros kapcsolatban vannak az apostoli tekintéllyel. Ezek a gyűjtemények a „szakramentális jog”-ból (*ius sacrum*) indulnak ki, amely első és fő jellegzetessége a kánoni rendszernek, mivel normái közvetlenül vagy közvetetten az egyes személyek megszentelődését mozdítják elő. Ez az az alapelv, amely töretlenül megfigyelhető a későbbi korszakokban is, nem változtatva meg az eredeti célt (...). Pontosan követni tudjuk a kánoni normarendszer jogtechnikai kikristályosodási folyamatát *Decretum Gratiani*-ig (1140 körül), amelyben lényeges lépést jelent az egyetemi képzési rendszer kialakulása.” Ez az idézet összefoglalja a lényegét azoknak a bevezető gondolatoknak, amelyek Szuromi Szabolcs Anzelm új angol könyvének bevezetőjében olvashatók, melyet a Szerző az ún. Gratianus előtti középkori kánonjogi gyűjtemények szisztematikus leírásának és sajátosságaik összegzésének szentelt (pp. 9–11). Szuromi Szabolcs Anzelm professzor, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora és az ezen belül működő Fakultási Jogú Kánonjog Intézet elnöke. Alapvető középkori kánonjogi forrás-, intézmény- és tudománytörténeti kutatásai komoly jelentőséggel bírnak nemzetközi szinten, de ugyanakkor rendkívülien aktív vendégoktató számos magyar, európai és Egyesült Államokbeli egyetemen 2000-től folyamatosan. Nevéhez fűződik legutóbb a 2013-ban megindult új Nemzetközi Kánonjogtörténeti Kutatóközpont létrehozása és irányítása Budapesten, amely központ egyedülálló infrastrukturális háttérrel, világszínvonalú törzstag-gárdával, valamint nem utolsósorban, forrás- és segédirodalom gyűjteménnyel rendelkezik.

A konkrét kötet szisztematikus összegzése a szerző azon kutatásainak, melyeket a témában 2009 és 2014 között végzett. A mű így jól kiegészíti azokat az alapvető publikációkat, amelyek a nemzetközi középkori kánonjogtörténeti tudományos területen napvilágot láttak, köszönhetően elsősorban Martin BRETT, Richard H. HELMHOLZ, Linda FOWLER-MAGERL, Bruce BRASINGTON, Karl-Georg SCHON, Wilfried HARTMANN, Hartmut HOFFMANN, Rudolf POKORNY, Johanna B. WILL, Greta AUSTIN, Nicolas ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, és természetesen Peter LANDAU kutatásainak. Láthatóan Martin BRETT professzor munkái (Robinson College, Cambridge, U.K.) gyakorolta a legnagyobb befolyást Szuromi professzor saját kutatási koncepciójára (vö. BRETT, M., *Finding the Law: The Sources of Canonical Authority before Gratian*, in ANDERSEN, P. – MÜNSTER-SWENDSEN, M. – VOG, H. (edd.), *Law before Gratian. Law in Western Europe c.*

500–1100 [Proceedings of the Third Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2006], Copenhagen 2007. 51–72). Szuromi Szabolcs ezt megelőzően négy önálló angol nyelvű kötetben összegezte legújabb – alap kutatásokon nyugvó – tudományos eredményeit (vö. *Anselm of Lucca as a Canonist – A textual-critical overview on the ‘Collectio Canonum Anselmi Lucensis’* [Adnotaciones in Ius Canonicum], Frankfurt am Main 2006; *Medieval Canon Law – Sources and Theory* – [Bibliotheca Instituti 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; *The Testimony of Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Institutions* – [Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/18], Budapest 2014). Ebben az új könyvében – amely immár a második *Aus Religion und Recht* sorozatban megjelenő és a Frank & Timme Editing House által gondozott kötet – ugyanazt a nagyon precíz szövegkritikai, kodikológiai, paleográfiai és összehasonlító elemzési technikát használja a Szerző, amelyet sikeresen alkalmazott korábbi műveiben.

Szuromi Szabolcs Anzelm új kötete nyolc fejezetre oszlik, melyek mindegyike a legkiemelkedőbb egyházjogi gyűjteményeket veszi aprólékos elemzés alá, az Apostoli Kánonoktól egészen Chartres-i Szt. Ivo kánonjogi művéig (pp. 15–106). Bevezetőül egy megalapozó képet kíván felrajzolni a Szerző a korszak, a gyűjtemények (tartalmuk, szerkezetük, összeállítási metodológiájuk), szöveg tanúik és használati helyeik tekintetében. Egyértelművé teszi koncepciójának az alapját, azaz azt a módszert, ami választ tud adni a gyűjtemények szövegfejlődésére és tartalmi átalakulására, szemben a hagyományosan vallott zárt irodalmi mű elméletével. Meggyőződése, hogy ez a megközelítés alapvetően megváltoztatja az egyes kánoni gyűjtemények és változataik egymáshoz való viszonyának elemzésére kialakított teóriákat. A cél tehát – értelmezése szerint – a teljes kánoni joganyag összegyűjtése volt, a lehető leggazdagabb formában. Éppen ezért szükséges feltárni minden egyes kollektió vagy segédkönyv konkrét célját és használati helyét. Itt lehetőségünk van megismerni a legfontosabb szerzőket és alapvető munkáikat (pp. 9–12). Hasonló módon, megtaláljuk a *Collectio Dionysion-Hadriana* szövegéről készült – a legújabb kutatási eredményeket beépítő – leírást (pp. 25–34). A *Decretales Pseudo-Isidorianae* anyagához fűzött megjegyzések szintén figyelemre méltók, mivel Szuromi professzor egy alaposan kidolgozott hosszabb összehasonlítást közöl – saját álláspontjának bemutatásával együtt – a régebbi kánonjogtörténeti kutatási eredmények és Karl-Georg Schon legújabb következtetéseinek egymáshoz való viszonyát vizsgálva, felhasználva mindehhez Wilfried Hartmann és Gerhard Schmitz megfontolásra méltó nézeteit is (pp. 35–44). Mindezt egy egyedülálló elemzéssel folytatja, egy másik kulcsfontosságú nyugati kánongyűjteményről, nevezetesen a *Decretum Burchardi Wormatiensis*-ről (pp. 45–58). A fejezetben a Szerző – felhasználva az összehasonlító szövegkritikának azon eszközeit, amit az elmúlt három évben már sikeresen alkalmazott a gyűjtemények analízise során – arra törekszik, hogy mindazon új elméletet és hipotézist mérlegeljen, amely nélkülözhetetlen adalékkal szolgálhat a gyűjteménnyel kapcsolatos tudományos összkép kialakításához. A gregoriánus reformról két fejezet erejéig olvashatunk. Az első a *Diuersorum patrum sententiae sive Collectio in LXXIV titulos digesta* szerkezetének és tartalmának van szentelve, különös tekintettel a gyűjtemény legelső szövegformája kapcsán felmerült eredet és lokalizáció kérdésére (vö. Linda Fowler-Magerl és Christof Rolker kutatásai). Szuromi professzor megfontolandó megjegyzést fűz ehhez a legújabb vizsgálati eredményhez, a 2013-ban és 2014-ben Párizsban végzett saját megfigyelései alapján (vö. Bibliothèque Nationale, lat. 13658) [pp. 59–68]. A második gregoriánus fejezet a „legjobb

gregoriánus gyűjteménnyel” (vö. Alphons M. Stickler), azaz a *Collectio canonum Anselmi Lucensis*-szel foglalkozik, szisztematikus formában bemutatva annak különböző eredetű elsődleges forrásszövegeit (patrisztikus, pápai, zsinati, római jogi), valamint a kollektív egyes recenzióinak szövegfejlődését és azt a kulturális háttérrel, amit a kortárs Lucca-ban találhatunk. Ehelyütt a szerző kitér a székesegyházi oktatás egyetemi képzéssé történő átalakulásának jellegzetességeire, a kánonjogtudomány vonatkozásában (pp. 69–82). A következő fejezet egy nagy ívű, de annál részletesebb áttekintés „Ivo-i törekvés a teljes egyházfegyelem forrásainak az összegyűjtésére” címmel, amely elméletet Szuromi Szabolcs dolgozta ki és vezette be a Gratianus előtti kánongyűjtemények kritikai elemzésének módszertanába (pp. 83–106). Martin Brett és Bruce Brasington kollégáikkal együtt a Chartres-i Szt. Ivo nevéhez köthető kánonjogi szövegcsaládok egyre tökéletesebb online kiadásán fáradoznak, amelyhez a szövegkritika különböző eszközeit alkalmazzák. Ennek során – amint az az on-line kiadás bevezető tanulmányaiból és kódexleírásaiból, valamint bibliográfiájából is jól látható – munkájukhoz felhasználják Szuromi professzor koncepcióját és megfigyeléseit (leginkább paleográfiai és kodikológiai téren). Legutoljára Peter Landau, müncheni professzor volt az, aki arra vállalkozott, hogy a fenti kutatócsoport és Szuromi Szabolcs megfigyeléseit saját korábbi kutatási eredményeivel ötvözve, egy egységes elméletet állítson föl Chartres-i Szt. Ivo tevékenységére nézve (*Szuromi, Anzelm Szabolcs, From a Reading Book to a Structuralized Canonical Collection. The Textual Development of the Ivonian Work* (Recenzió), in *De Processibus Matrimonialibus* 19/20 [2012/2013] 605–607). Ezt a figyelemreméltó és mértékadó koncepciót Szuromi professzor kellően körültekintő módon beépítette a jelen kötetbe. A legutolsó fejezet igyekszik felvázolni azt a folyamatot, hogy miként fejlődött a kánongyűjtemények joganyaga és szerkezete addig az időpontig, amíg *Decretum Gratiani* átvette az első – és egyben alapvető – helyet az egyetemi oktatás rendszerében. Ehhez a szakaszhoz a Szerző nagyszámú kéziratot mutat be Európa legfontosabb könyvtári állományából, amelyen keresztül képes kellően világos és könnyen érthető képet kialakítani erről a nagyon jelentős időszakról, ill. arról a tudományos, intézményes és kulturális miliőről, amiben mindez a fejlődés lezajlott (pp. 107–116).

A most elemzett kötet végén három Függelékkel találunk, amelyből kettő egy – egy kiemelkedő kézirat tudományos apparátussal történő leírását tartalmazza (Firenze, Bibliotheca Medicea-Laurentiana, Ashburnham 53; St. Petersburg, Nationalnaya Biblioteka O. v. II. 4) [pp. 117–128]. Az utolsó függelék mindazonáltal ennél is alapvetőbb. Egy olyan egyedülálló összehasonlító táblázat, amely Nagy Szt. Gergely pápa (590–604) írásainak az előfordulását összegzi Ivo *Tripartita* szövegcsaládjának első részében. Ennek a nagyon informatív táblázatnak az eredményeként minden kétséget kizáróan világossá válik a *Tripartita* szövegcsalád tartalmának különleges és közvetlen befolyása a *Decretum Gratiani*-ra (pp. 129–134). Végezetül, alapos, naprakész nemzetközi bibliográfiát (pp. 135–150) és részletes kódex listát (pp. 151–152) olvashatunk.

Szuromi Szabolcs Anzelm professzor új könyve kiegyensúlyozott és mértéktartó áttekintést nyújt a Gratianus előtti kánongyűjtemények összeállítóinak törekvéséről, valamint a középkori egyházfegyelem fokozatos fejlődéséről. A Szerző következtetései végig megmaradnak a középkori kánonjogi források által nyújtotta kortárs keretek között, így képes arra, hogy autentikus képet adjon a kánonjog középkori – kortárs – alapveiről az olvasó számára. A Szerző egyedi értelmezési horizontján keresztül, ez a mű egyedi módon tud hozzájárulni a középkori kánonjogtudomány megértéséhez, a legmagasabb nemzetközi tudományos színvonalon, magába foglalva a szakma legújabb bizonyított eredményeit.

Ferenczy Rita

■ POMPANON, J.-C.:

Le Sacrement de l'ordre

François-Xavier de Guibert, Paris 2015

pp. 490

Jean-Claude Pompanon, versailles-i egyházmegyes pap, aki teológiai és filozófiai tanulmányokat végzett Párizsban, Rómában, Fribourgban és Oxfordban, egyedülálló és hiánypótló monográfiát adott közre a szent rendről. A mű átfogja a kérdés teológiai tartalmát, a biblikus alapoktól kezdve, egészen a mai szentségtan és a hatályos szentségi fegyelem értelmezéséig. A munka kimagasló erénye, hogy elsődlegesen az egyes korokból származó forrásokra épít, amelyek értelmezéséhez az adott időszak legmeghatározóbb teológusainak a kifejtését foglalja össze, hozzákapcsolva az egyes zsinatok és az egyházi tanítóhivatal normatív értelmezését. Ezzel a kötet a 21. századra nem jellemző, teljesen egyedi, világos, az Egyház letisztult álláspontját és az annak a talaján álló teológusi – kánonjogászti tudományos véleményét szem előtt tartó – klasszikus – metodológiát követ.

A szent rend újszövetségi értelmének bemutatásához (pp. 7–65) a Szerző nem elégszik meg az egyes – a katolikus teológiában – közismert biblikus helyek felsorolásával, hanem részletesen vizsgálja a konkrét görög mondatok kortárs jelentését. Ehhez következetesen alkalmazza az egyes görög kifejezések héber nyelvű változatával, valamint azoknak az Ószövetségben előforduló jelentésárnyalataival való összevetést. Külön hangsúlyt helyez a papság kérdéskörének Szt. Pál megfogalmazásaiban történő elemzésére. Fontosnak kell tekintenünk mindezek figyelembevételével a „preszbüterosz” jelentéstartományának aprólékos leírását (pp. 23–26), hasonlóan a szent rend egyes fokozatainak a biblikus források alapján történő kifejtéséhez (pp. 26–32) és a felszentelés liturgiájának a zsidó hagyománnyal való összevetéséhez (pp. 33–35). A második nagy egységet a Niceai Zsinat (325) előtti patrisztikus időszak forrásainak és az azokból levont teológiai következtetések felsorolásának szenteli (pp. 67–131). Ezt a részt természetesen a *Didaché* (2. század eleje) aprólékos szövegelemzésével vezeti be (pp. 67–70), de kitér Római Szt. Kelemen († 99) Korintusiaknak írt levelére (pp. 71–76), Antióchiai Szt. Ignác († 107 körül) gondolataira (pp. 76–80), Hermász Pásztorára (pp. 86–87), Szent Jusztinusra († 165 körül) [pp. 87–88], Ireneuszra († 202 körül) [pp. 88–92], sőt Tetullianuszra is († 220 körül) [pp. 93–98]. Kánonjogi szempontból komoly jelentőséggel bír a *Traditio Apostolica* (3. század eleje) elemzése a szent rendre való alkalmazás, az egyes fokozatok és azok kiszolgáltatása terén (pp. 100–110), ahogy néhány kora zsinat fegyelmi rendelkezéseinek összefoglalása, beleértve az Elvirai Zsinatot (pp. 127–131). Ez utóbbi kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy a műben szereplő 306-os évszám a kutatás jelenlegi állása alapján pontatlan. A legutóbbi szövegkritikai vizsgálatok az Elvirai Zsinat hagyományos 300 körüli dátumát inkább 300 előtti időre teszik, sőt magának a zsinatnak a szövegét 3. század második felében zajló több partikuláris zsinat kompilációjának tartják (vö. Szuromi, Sz. A., *The paleo-Christian characteristics of the Catholic priesthood and their effect on Medieval [9th-12th century] structures of priestly formation*, in *Studia Canonica* 47 [2013] 467–478). A harmadik egység a 4-8. századi keleti hagyományt tekinti át, melyben hangsúlyos szerepet kap a *Constitutiones Apostolicae* (381 után) összehasonlító szövegkritikai elemzése (pp. 157–161). A fejezetet a szent rend karakterének keleti forrásokon nyugvó jellegzetességeit összegzése zárja (pp. 181–182). A negyedik rész áttér a nyugati teológia és fegyelem leírására, amelyet a 4–6. század közötti időszakra tekintettel mutat be a Szerző. Itt is impozáns mind a pápai, mind a patrisztikus eredetű források tartalmi összegzésének össze-

hasonlító felvonultatása (pp. 183–225), akik közül a legterjedelmesebb szakasz természetesen Szt. Ágoston († 430) írásainak szisztematikus vizsgálatára irányul (pp. 198–211), de nem felejtkeznek el a Szerző a *Statuta Ecclesiae Antiqua* (442 és 506 között) megemlékezéséről sem (pp. 214–215). Az ötödik fejezet érdekessége a középkori egyház és a skolasztika koncepciójának olyan koherens bemutatása, amely a különböző forrásokon túl, képes a kortárs teológia érveket, az egyes szerzők különböző megközelítése ellenére, harmóniába rendezni, így az érett középkor teológiai felfogásáról egy letisztult és egységes képet nyújtani az olvasó számára, miközben végigtekint a szent rend értelmezése terén marandó meglátást kifejtő minden egyes szerző munkáját (pp. 227–284). A Trienti Zsinat (1545–1563) tanítását bemutató hatodik fejezet a reformáció által felvetett kritikus kérdések elemzésével kerül bevezetésre (pp. 285–295), amelyet az egyetemes zsinat állásfoglalásának szisztematikus, és az előző fejezetekben megjelenő források érveivel támaszt alá a Szerző. Már itt megmutatkozik Jean-Claude Pompanon azon módszere, hogy értelmezései tanbeli megvilágításához az *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. Denzinger, H. – Schönmetzer, A., Freiburg 1976.³⁶) megfelelő helyeit tünteti fel (pp. 296–312). Az I. és II. Vatikáni Zsinat (1869–1870; 1962–1965) – a történelmi hűséget, azaz a két egyetemes zsinat szerkezeti összetartozását nyomatékosan kihangsúlyozva – egy fejezetben kap helyet, melyben az *Enchiridion symbolorum* forráshivatkozásai adják meg a mértékadó eligazítást az Egyház normatív tanításának helyes értelmezéséhez (pp. 313–362). Külön érdekessége ennek a fejezetnek XII. Piusz pápa (1939–1958) szerepének a kiemelése (pp. 330–338), mint akinek tevékenysége elengedhetetlen részét képezte a II. Vatikáni Zsinatot lehetővé tevő, egyházi tan- és fegyelembeli hagyományon nyugvó reformfolyamatnak. Valójában az ezt követő terjedelmes – befejező – nyolcadik fejezet foglalja szisztematikus egységbe a kötet korábbi egységeiben tárgyalt gazdag forrásanyagot a szent rend teológiai meggyőződéséről, amely jelenkori értelmezéséhez ad stabil és világos segítséget (pp. 363–481). A Szerző következetesen vizsgálja a szent rend kapcsán a 21. században újra és újra felmerülő teológiai kérdéseket, és határozott, kiegyensúlyozott választ ad rájuk a Szentírás, a szenthagyomány és az Egyházi Tanítóhivatal normatív megnyilatkozásai alapján. Mindeneség állítás mögött megtaláljuk ezt a három pillért.

A fentiek alapján kellő bizonyossággal állíthatjuk, hogy Jean-Claude Pompanon monográfiája egyedülálló segédeszköz, nemcsak a szent rend kérdéskörében kutatásokat folytatók és a teológiai vagy kánonjogi képzésben résztvevők számára, hanem hiteles támpont mindazoknak, akik az egyházi rend szentségére vonatkozó forrásokat, teológiai szempontokat, az Egyház világos hittani és fegyelmi hagyományán és rendelkezésein nyugvó álláspontját közelebbről meg akarják ismerni, ill. annak a kinyilatkoztatáson nyugvó sajátosságait meg szeretnék érteni.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. (ed.):

En la salud y en la enfermedad.

Pastoral y derecho al servicio del Matrimonio

Ediciones Cristianidad S.A., Madrid 2015

pp. 252

A család témakörének szentelt 2014. október 5 és 18 között üléselő III. Rendkívüli Püspöki Szinódus témájának bejelentése, annak egyes szakaszai, majd záródokumentuma közzététele a teológusok és kánonjogászok körében is a házasság kérdéskörének megszokottnál erőteljesebb vizsgálatához vezetett. Számos vélemény és tanulmány látott napvilágot, széles spektrumban értelmezve a házasság problémakörét a 21. században, különösen is reflektálva a kortárs társadalmi és szekuláris viszonyokra, valamint tendenciákra. Ez a folyamat rávilágított arra is, hogy – amint az korunkban más területeken is világosan megmutatkozik – az egyes stabil, letisztult dogmatikai, erkölcszociológiai és kánonjogi kategóriák kellően elmélyült ismerete, továbbá mindezeknek a kinyilatkoztatáson nyugvó alapja, nem elégségesen ismert, nemcsak a laikusok, hanem a felszentelt szolgálattevők körében sem. A világi társadalomban megmutatkozó, objektíven létező jelenségek és irányzatok megkívánják az Egyház tanításának megfelelő – érthető – formában történő kifejtését, anélkül, hogy az Egyház Krisztustól kapott küldetése, azaz a lelkek üdvösségének az előmozdítása sérülne.

A házasság és a család alapvető kérdése folyamatosan jelen volt az egyházi igehirdetésben. Krisztus önmaga adja meg a támpontokat az Írások értelmezéséhez, és erre az alapra építenek az egyházatyák, de az így kikristályosodó tradíció kerül megfogalmazásra az egyes területi, ill. egyetemes zsinatokon is. Az Egyház a megtérő népek házasságról és családról alkotott különböző szokásai, hagyományai és felfogása ellenére is a kinyilatkoztatásban rögzített – isteni jogon nyugvó – tanítását hirdeti, amely aprólékos kifejtést nyer a skolasztika nagy klasszikusai által, előmozdítva ezzel mind a IV. Lateráni Zsinat (1215), jóval később pedig a Tridenti Zsinat (1545–1563) egyértelmű megfogalmazásait és azok nyomán, a pasztorális gyakorlatban felmerülő új problémák megoldásának alapelveit. Ezeket jól látjuk az egyes pápák és különösen a *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* korábbi rendelkezéseiben, melyeknek az eredményei bekerültek a XV. Benedek pápa által kihirdetett első *Codex iuris canonici*-be (1917). Mind a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965), mind Boldog VI. Pál (1963–1978) és Szent II. János Pál (1978–2005) pápák jelentős állásfoglalásokat adtak ki, folyamatosan szem előtt tartva az egyedüli vonatkoztatási pontot: Krisztust. Éppen ezért, nem véletlen, hogy a teológiai és kánonjogi kategóriákban biztosan mozgó, a forrásokat és az Egyház intézményes gyakorlatát, de egyúttal a kortárs pasztorális problémákat kellőképpen ismerő szakértők tollából több, kiegyensúlyozott és mértékadó elemzés született az elmúlt év folyamán. Ezek között is meghatározó helyet tölt be a Nicolás Álvarez de las Asturias, madridi professzor (*Universidad San Dámaso*) által szerkesztett kötet, amely az „Egészségben és betegségben” címet viseli, utalva az érvényesen megkötött házasság felbonthatatlanságára.

A gyűjteményes mű a spanyol nyelvterület téma szerint legelmélyültebb szakértőinek írásait gyűjti össze, az „irgalmasság és igazságosság” kérdéskörére felfűzve azokat. A bevezetőben Nicolás Álvarez de las Asturias a már említett III. Rendkívüli Püspöki Szinódus záródokumentumából indul ki, amely tematikusan mintegy előkészítője volt a 2015 októberében Rómában összeülő rendes szinódusnak. Itt a Szerző rögzíti, hogy az irgalmasság elválaszthatatlan az igazságosságtól, és az utóbbinak az Egyház életében

Krisztus igazságát kell tükröznie (pp. 11–16). Luís Sánchez Navarro, az *Universidad San Dámaso* újszövetségi szentírástudomány professzora, radikálisan teszi fel tanulmányában a kérdést „Összeegyeztethetetlen-e az irgalmasság és az igazságosság?” (17–42). Nem vonható kétségbe, hogy az Atya akaratának a követése egyet jelent az irgalmasság erényének gyakorlásával (Lk 6,36), amelynek nem a könyörtelen bírálatra, hanem a megbocsátásra kell irányulnia (p. 18). Azonban ez azt is jelenti, hogy az irgalmasság gyakorlásának igazságosnak is kell lennie, ill. az igazságszolgáltatásnak pedig irgalmasnak. Ez az, amire az Egyház bünbánati fegyelme ráépült, amely a megbocsátással a megtérést és az üdvösséget szolgálja, nem pedig a bűnben való megmaradást.

Nicolás Álvarez de las Asturias kánonjogtörténészként mindezek után összefoglalja a kérdéskör kétezere év alatt felhalmozott egyházfegyelmi tapasztalatát (pp. 43–74). A tanulmány visszatérő gondolata a hitletétemény minden korokban és minden kultúrkörben történő megőrzése, amelyet a kortárs egyházfegyelmi rendelkezések hivatottak biztosítani. Ennek őre Szt. Péter mindenkori utóda, ezt szolgálja a teológia tudományának a Krisztushoz hű művelése, és ezáltal képes az Egyház megszentelni a kortárs társadalmat, bármilyen irányzatok uralkodjanak is körülötte. Felhívja a figyelmet Szerző az ún. „tanbeli fejlődésre”, ami azonban nem új tanítást kell, hogy jelentsen, hanem a hitletéteményhez történő ragaszkodással, az igazságot soha szem elől nem tévesztve, a kor és a társadalom kérdésére adott konkrét választ, amely a lelkek üdvösségét szolgálja (pp. 56–57). Minden bizonytalanságot az egyes konkrét korok válaszai, értelmezés nélkül nem tudnak maradéktalanul megfelelni az újabb korok kérdésselvetéseire. Ez a hermeneutika eszközét teszi szükségessé. Mindazonáltal az értelmezett alap ugyanaz: a házasság Krisztus által meghatározott alap modellje, amely nem függ helytől sem időtől. Ezt a Szerző kifejezetten hangsúlyozza a házasság felbonthatatlanságának kinyilatkoztatott alapelveire vonatkozóan (p. 69), azzal együtt, hogy sorra veszi az eseteknek azon szűk körét, amikor a házasság ténylegesen felbomlik.

A kötetben olvashatjuk még Eduardo Baura, a *Pontificia Università della Santa Croce* professzorának az irgalmasságról, az ökumenéről és a jogról szóló munkáját (pp. 75–111), amelynek legfontosabb gondolata az isteni törvény elfogadásának a kérdése az ember által alkotott törvények révén (pp. 91–95). Valójában a két jog közötti disszonancia eredményezi korszakról – korszakra azokat a vallásos embereket érintő társadalmi feszültségeket, amelyek újra és újra az Egyház letisztult tanításának megfogalmazását és megfelelő módon történő közvetítését teszik szükségessé, az evangelizáció útján.

Miguel Ángel Ortiz, szintén a *Pontificia Università della Santa Croce* professzoraként, azoknak a lelképásztori ellátásáról beszél, akik az állami törvények szerint elváltak, ill. új állami házasságot kötöttek (pp. 113–157). Talán ez a legégetőbb, gyakorlati területe a gyűjteményes kötetben szereplő munkáknak. A tanulmány erénye, hogy nagyon részletesen és érthető formában fejti ki, miért jelent ellentmondást a ténylegesen hívő ember lelkiismerete számára, ha államilag elvált és újraházasodott, de az Egyház és Isten előtt nem rendezett életállapotban szeretne részesedni az Oltáriszentség vételében (pp. 136–140).

Végezetül olvashatjuk Carlos M. Morán Bustos, a *Madridi Rota* dékánjának kismonográfiának is beillő elemzését, „Jog és igazság” címmel (pp. 159–252), melyben az egyházi házassági perek eljárási tapasztalatait összegezi. Ez a szisztematikus és precízen felépített leírás, világosan ráirányítja a figyelmet azokra a kérdésekre, amelyek a házassági eljárások egyszerűsítése után továbbra is nyitva maradnának. A szakértő konklúziója összecseng a bevezető kérdésselvetéssel, hiszen a bírósági eljárások éppen a Krisztus által az Egyházra bízott irgalmasság gyakorlását valószínűsítik meg, amikor az igazság megállapítására törekszenek, és ezzel elősegítik a hívő visszatérését az Egyház szentségi közösségbe.

Összefoglalóul megállapíthatjuk, hogy a nagyon informatív, kiegyensúlyozott, a Szentírás, a Szenthagyomány és a Tanítóhivatal útmutatásait maradéktalanul követő gyűjteményes kötet, nagy segítségére lehet mindazoknak, akik az Egyház családról és házasságról kikristályosodott álláspontjáról, az azok kapcsán felmerülő kortárs kérdésekről, és mindezeknek a jelenlegi szekularizált társadalomban zajló tendenciákhoz való viszonyáról hiteles eligazítást kívánnak találni.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ C. TÓTH N. – LAKATOS B. – MIKÓ G.:

A pozsonyi prépost és a káptalan viszonya (1421–1425).

A szentszéki bíraskodás Magyarországon

– a pozsonyi káptalan szervezete és működése a XV. század idején

(Subsidia ad historiam mediæ aevi Hungariae inquirendam 3)

Kódex Könyvgyártó Kft., Budapest 2014

pp. 463

Egy több éves alapkutatás eredményét tarthatja kezében az olvasó, amely C. Tóth Norbert, Lakatos Bálint és Mikó Gábor precíz munkáját dicséri. A kötet több szempontból is egyedülálló. Mindenekelőtt: a szerzők felismerték, hogy a pozsonyi prépost és a Pozsonyi Káptalan viszonyát reprezentáló okleveles anyag kiadásához, nem elégséges annak szövegtani feldolgozása és értelmező jegyzetekkel történő ellátása, hanem a teljes kép kialakításához ennél jóval többre van szükség.

Az Előszóban (pp. 7–8) a kutatás kiindulásának hátterét kellőképpen rögzítik a szerzők, amely így egy tanulmányokból, adattárakból, oklevélkiadásból, majd egyéb segédletekből felépülő műhöz vezetett.

A tanulmányok (pp. 11–199) élén találjuk azt az elemzést, amely széles körben használhatóvá teszi a kötetet, mivel egy általános intézménytörténeti összefoglalást tartalmaz a magyarországi középkori egyházi bíróságok működéséről, felépítéséről, kompetenciájáról és eljárásáról (pp. 11–39). A kérdés megvilágításához mind a magyar mind a nemzetközi naprakész szakirodalmat sikerült, a szerzőknek beilleszteni munkájukba, amely így nemcsak a Pozsonyi Káptalan elemzett időszakához nyújt biztos eligazítást, hanem tovább gyarapítja az egyházi bíróságokról szóló hazai szakirodalmat. A bevezető tanulmány értelemszerű folytatása, a kérdéskör leszűkítése a Pozsonyi Káptalan felépítésére és személyi viszonyaira az 1421–1425-ös években (pp. 41–64). Ehhez már jóval specifikusabb forrásfelhasználásra volt a szerzőknek szükségük, beleértve az ekkori bíróság személyi állományáról fellelhető adatokat is. Elmondható, hogy az általános elvek érvényesülésének és az azoktól történő egyedi eltéréseknek (pl. a sajátos kompetencia határoknak) a leírása mintaszerűen történt a kötetben. Az általános összehasonlítás után kap helyet a szentszéki bíróságok eljárásrendjének pontos ismertetése (pp. 65–91), amelyhez mind a *Corpus iuris canonici* megfelelő helyeinek kiegyensúlyozott értelmezését, mind Gulielmus DURANTIS 1271-ből származó klasszikus művének, a *Speculum Iudiciale*-nak az anyagát következetesen és sikeresen használják fel a szerzők, szintén alkalmazva a témában megjelent legújabb nemzetközi szakirodalmat, különösen Charles DONAHUE Jr., Orazio CONDORELLI, Franck ROUMY, és Mathias SCHMOECKEL írásait, nem feledkezve

meg a kérdésben releváns régebbi és újabb hazai tanulmányokról és kötetekről sem. Mindennek fényében, kellően biztos alapokon foghattak hozzá a Szerzők a pozsonyi ügy lefolyásának ismertetéséhez. A korábbi tanulmányok megteremtették azt a kánonjogi szakterminológiai alapot, amelynek felhasználásával a konkrét kérdések – a keresetlevél, a per delegált bírókra történő rábízása, majd a Pozsonyban történő tárgyalási rend kifejtése, az ítélethozatal, ill. a másodfokú ítélet – kortárs egyházi jogi bemutatása adekvát módon tudta összegezni az 1424 és 1425 között zajló jogi tényeket (pp. 93–162). Érdekes – azonban a téma szempontjából nélkülözhetetlen kitérő – a Pozsonyi Káptalant megillető tizeddel kapcsolatos 5. tanulmány (pp. 163–178), amely további adalékokkal világítja meg, nemcsak a konkrét témát, hanem a tizeddel és a káptalannal összefüggő kortárs intézménytörténeti kérdéseket. Hasonló indokkal kötődik a főtémához a 6. tanulmány, amely az 1397. évi 63. tc.-végrehajtását vizsgálja (pp. 179–199). Az egyház – itt a Pozsonyi Káptalan – részvétele az ország védelmében, mint ismert, alapvetően rendkívüli hadiadó kivetését jelentette. Ehhez a kérdéshez a szerzők alapos vizsgálatnak vetették alá az okleveles forrásokat, különös tekintettel a *Zsigmondkori oklevéltárra* és a *Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára Collectio Diplomatica Hungarica* állományára, ill. a *Pozsonyi Káptalani Levéltár* anyagára, és az eredményeket kommentált táblázatokban mutatták be (pp. 182–184, 185–187, 194, 199).

Az Adattár (pp. 201–221), mint a kötet második nagy egysége, négy pontból épül föl, melyek mindegyike nélkülözhetetlen a közölt okleveles anyag megértéséhez. Az első kifejtés *Bodonyi Domokos* prépost (pp. 202–208), *Sóvári Sós László* prépost (pp. 208–213), és *Vicedomini Máté* vikárius (pp. 213–221) biográfiáját tartalmazza. Mindhárom egyházi méltóság kulcsszereplő a kötetben tárgyalt per folyamatában. A *prozopográfiai* adattár a tárgyalt oklevelekben előforduló neveknek és titulusaiknak a felsorolását tartalmazza a levéltári jelzettel együtt (pp. 223–235). Ezt követi a káptalani birtokokról szóló adatári rész (pp. 237–240). Az adattárat lezáró kronológia az egyházi per egyes releváns jogcselekményeinek időbeli viszonyához nyújt fontos támpontot (pp. 241–244).

A harmadik egység, az Oklevéltári rész, amely a kiadási elvek rögzítése (pp. 247–248), valamint az előforduló kánonjogi latinítás egyediségét magukon hordozó szakkifejezések értelmezésének felsorolása után (pp. 249–250) közli kronologikus sorrendben a kritikai apparátussal ellátott oklevél-anyagot, az 1420. június 1-i dátumtól kezdve (pp. 251–348). A latin szöveg kiadása mintaértékű, marginális sorszámokkal ellátott, precíz, kétség esetében pedig kritikai megjegyzést fűz a konkrét helyhez. A tizenöt oklevél szövegét az oklevél indokának kurzív formában történő összegzése vezeti be, majd rövid leírást olvashatunk magáról az oklevélről (az íráshordozóról, az okirat hitelesítésének módjáról, ill. további *inscriptio*-król és azonosító jegyekről). Az oklevelek után három záradék átírása is helyet kap a kiadásban (pp. 349–351).

A kötet végén találjuk a részletes és naprakész nemzetközi forrás és szakirodalmi jegyzéket (pp. 353–364), amelyet csak elismeréssel tudunk illetni. Végül a névmutatót (pp. 367–389), a tanulmányokban tárgyalt kérdések jól szerkesztett német (pp. 391–429) és szlovák összefoglalóját (pp. 430–463), az oklevelek regesztáival ellátva.

C. Tóth Norbert, Lakatos Bálint és Mikó Gábor tanulmányokkal, mutatókkal, táblázatokkal ellátott oklevélkiadása az írott történelmi források klasszikus német és magyar forráskiadási technika pontosságát, körültekintőségét, szakmai felkészültségét idézi. Egyúttal jól mutatja, hogy a forrás- és intézménytörténeti kutatásoknak komoly létjogosultságuk van a történelmi örökség minél alaposabb feltárásában.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ STEPHAN MÜLLER DOOHM:

Jürgen Habermas. Eine Biographie

Suhrkamp, Berlin, 2014

750 oldal

A magyar olvasóközönség számára nem teljesen ismeretlen szerző (Teológia, 38, (2004) 192.) terjedelmes művével lépett a nyilvánosság elé, amelyben elbeszéli a 85 éves Jürgen Habermas nemzetközileg elismert gondolkodó életét és munkásságát. Habermast a Bajor Akadémia igazgatója, a Joseph Ratzingerrel folytatott „beszélgetés” bevezetőjében (2004. január 19-én) úgy mutatta be, mint a „Marx, Nietzsche és Heidegger óta legbefolyásosabb Filozófust”, sőt, attól sem idegenkedett, hogy az ő szerepét „mint az ország politikai kultúrájának lelkiismeretét” jelölje meg (515). – Ez figyelmet érdemel, mert vannak német filozófiatörténetek, amelyek, úgy lehet éppen politikai és szociológiai beállítottsága miatt, meg sem említik Habermast. Habermas maga nevezi az általa létrehozott, kultivált és propagált elméletet a „metafizika utáni korszak” gondolkodásának, amelynek feltétlen előfeltételét (a-prioriját) a társadalmi diskurzus alkotja.

A szerző kiemeli az agg gondolkodó tevékenységének főbb állomásait, tanulmányaitól a szociológiai kutatóintézetben kifejtett tevékenységén át a frankfurti katedráig, s azt publikációival, nyilvános szereplésének anyagával illusztrálja. Az előbbieik közül első helyen kell megemlíteni a „Megismerés és érdek”-et, valamint „A kommunikatív cselekvés elmélete”-t, amelyek magyar fordításban is hozzáférhetők.

A teológia és vallás szempontjából figyelmet érdemel Habermas beszéde: „Hit és tudás” (Glaube und Wissen), amelyet 2001. október 14.-én mondott el, amikor a frankfurti Paulus Kirche-ben átvette a „Német könyvkereskedelem békedíját”. Ebben a beszédében (és a továbbiakban) annak a véleményének ad kifejezést, miszerint a vallásnak legitim helye lehet a társadalmi diskurzusban (512). Ezt a megnyilatkozást egyesek agkori jelenségnek minősítették, ám ez a feltevés alaptalan. – A Habermas iránti érdeklődést növelte a már említett találkozása Joseph Ratzinger bíborossal, a Hittani Kongregáció prefektusával, a későbbi XVI. Benedek pápával. Ami ebből a kiadványokban hozzáférhető, az inkább két monológusnak tűnik, bármennyire elgondolkodtató. Ezen a találkozón jelen volt (amint Doohm könyve értesít) Wetter, München–freisingi bíborosérsek, Scheffczyk bíboros, Metz münsteri katolikus és Pannenberg müncheni evangélikus teológus, valamint Spaemann filozófus (514). A résztvevők születési éve 1920 és 1929 között mozog, ami arról tanúskodik, hogy az európai gondolkodás mérvadó vallás és ész kérdésében – legalábbis 2004-ben a Bajor Akadémia összeválogatásában ehhez a korosztályhoz tartoznak. (Nem fiatalabb Hans Küng a vitatott tübingeni teológus sem, aki felröptette Habermasnak, mint kritikus gondolkodónak, és Metznek, aki saját teológiáját „politikai teológiának” nevezi, hogy a beszélgetésben egyetlen szóval sem említették meg a Galilei-ügyet. Vö. Der Anfang aller Dinge, 2005. 117).

A szerző kiemeli, milyen elismerő szavakkal köszönte meg Habermas K. O. Apelnek, mint legközelebbi munkatársának nélkülözhetetlen tevékenységét (536). (Apelt éles bírálat érte H. Albert részéről, annak „Transzcendentális álmodozások”. K. O. Apel nyelvjátékai és hermeneutikai istene c. művében, 1975. – Albert ugyanígy bírálta meg Gerhard Ebeling evangélikus teológust is.)

Habermas vitái közül különös részletességgel foglalkozik Doohm a N. Luhmannal, illetve a rendszerelmélettel kapcsolatos konverzióval (184 köv. és 561 köv.), valamint a H. Lübbe és R. Spaemann által kezdeményezett „Mut zur Erziehung” („Bátorság

a nevelésre”) kapcsán kirobbant vitával. Noha a fórum létrehozása elkerülhetetlennek tűnt az újabb, 1968-as anarchia megelőzése érdekében, Habermas azt ész-ellenesnek minősítette (346 köv.).

A szerző nem hallgatja el, hogy Habermas „baloldali fasizmusnak” minősítette az egyetemisták terror-tevékenységét (193), s ezzel hallgatóit, akik őt Adorno asszisztenseként ünnepelték, maga ellen hangolta. Ugyanígy, noha enyhített változatban, beszámol arról is, hogyan tette nevetségessé és lehetetlenné 1868. XI. 14-én Hans Imhoff akcionista Habermas előadását (212). Arról is értesülünk, hogy a müncheni egyetem két ízben is visszautasította Habermas kérelmét, hogy ott tiszteletdíjas tanási állást kapjon (240).

Müller Doohmmal együtt 2004-ben Lorenz Jäger is kiadott egy Adorno-bibliográfiát. Csak remélhetjük, hogy ez utóbbi Habermasszal kapcsolatos tapasztalatait is nyilvánosságra hozza. – Doohm könyvének végén rendkívül informatív időrendi áttekintést találunk, valamint Habermas legfontosabb publikációinak (101 tétel) jegyzékét. A képanyagból a 7.-et említeném meg, amelyen Habermas mint a „Hitlerjugend” tagja látható, amint bajtársaival 1944 augusztusában masírozik, valamint a 17.-et: Habermas beszélde az egyetemisták körében, 1968. június 1-jén a frankfurti egyetem menzáján.

Rokay Zoltán

■ KRÁNITZ MIHÁLY:

Alapvető hittan

Szent István Társulat, Budapest 2015

588 oldal

Az idei Szent István könyvhéten vehette kezébe az érdeklődő az impozáns, igényes, de visszafogott kiállítású kötetet, melyre a keresztény könyvvásár látogatói felfigyeltek. 1999–2000-ben a szerző már jelentkezett ugyanezen című könyvvel, négy szerényebb kivitelű, inkább jegyzet jellegű kiadásban, melyben 1947-től (Horváth Sándor *Fundamentális teológiájától* számítva) több mint öt évtizedes „szakadékot” hidalt át, amely időszakba a II. Vatikáni Zsinat is tartozik sorsdöntő dokumentumaival, amelyek sok szempontból éppen az alapvető hittan további sorsára nézve meghatározóak. Most nem kellett ilyen hosszú ideig várni. S noha a kötet az 1999–2000-es kiadványt követi lényegi felépítésében és tartalmában (hiszen ez a tanítóhivatal részéről megadott), egyrészt azóta is jelentőségteljes egyházi dokumentumok, a tárggyal kapcsolatos figyelemreméltó publikációk láttak napvilágot, és nemzetközi fundamentálteológiai konferenciák kerültek megrendezésre. Mindezt nem lehet figyelmen kívül hagyni. Ezekről a kötet bevezetőjében értesülhetünk. Időközben maga a szerző is másfél évtizedes egyetemi tanári többlettapasztalatra tett szert, amit fontos kiemelni, mivel a szóban forgó kiadvány egyszerűségi tankönyvként is szolgál (erről tanúskodnak a memoriterek a „főrészek” végén). Az oktatói tevékenységen túl meg kell említeni a szerző időközben kifejtett gazdag publikációs tevékenységét, részvételét a nemzetközi konferenciákon világszerte, és azokon történt fellépéseit előadásokkal, beszámolókkal. Mindenekelőtt azonban a szerző nevéhez fűződő *Ut Unum Sint* Ökumenikus Intézet kezdeményezéseit és az azóta is élénk érdeklődést kiváltó vállalkozást kell megemlíteni, valamint a nem katolikus keresztényekkel és a más vallásokkal folytatott párbeszédet, amely lényegesen gazdagítja a kötet ide vágó fejezeteit. A kihívás, a feladat, a küldetés ma is időszerű: „Mindig álljatok ké-

szén arra, hogy megfeleljetek mindenkinek, aki reménységtek felől kérdőre von titeket. De ezt szerényen, tisztességtudóan, jó lelkiismerettel tegyétek...” (1Pét 3,15, Békés-Dallos-ford.) Kránitz Mihály kötete abban segít bennünket, hogy ennek eleget tudjunk tenni. A háttérben álló tevékenység és tapasztalat, valamint a kötet elején található „*nihil obstat*” és „*imprimatur*” bőségesen hitelesíti a könyvben elmondottakat. Az 551–557. oldalig terjedő áttekintés a szerző tájékozottságáról tanúskodik a szakirodalomban, az olvasót pedig tájékoztatja ugyanarról. Az olykor elvont, és talán nehezebben érthető gondolatokat sematikus rajzok, táblázatok teszik hozzáférhetőbbé az inkább vizuális beállítottságú olvasó számára.

Csak remélhetjük, hogy az olvasóközönség lelkesedéssel és szorgalmasan fogja forgatni a könyvet. A teológiahallgatók kimondottan örülnek, hogy most már egy kötetben megtalálhatják és megtanulhatják a tudnivalókat. Most már minden olvasó számára könnyen közérthető, az alapvető hittan traktátusai közötti összefüggés. Megható, hogy a szerző elhunyt szülei emlékének szentelte ezt a kiforrott művet.

Rokay Zoltán

■ PATSCH FERENC SJ:

Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség.

A filozófiai hermeneutika mai útjai (I.)

(Isten és tudomány sorozat)

Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya Budapest 2014

Karl-Otto Apel szerint „a jelenkori filozófiának minden irányzata évtizedek óta az értelem, a megértés, s a nyelv problematikájában egy irányba mutat”. Úgy vélem e mottó érvényessége alá csatlakozik Patsch Ferenc SJ atyának, a Pápai Gergely Egyetem tanárának új könyve is, mely már címében is elárulja, hogy határmezsgyén járva, korábban talán sokszor egészen különböző problémaköröknek tekintett és elkülönített diszciplínákhoz sorolt témák lehetséges összefüggésének és együttes tárgyalásának nyit lehetőséget a filozófiai hermeneutika fókuszában. A könyv legfőbb célja az, hogy az emberek közötti, a különböző vallások közötti, az egyház és a globalizációs sokszínűség közötti, valamint a teológia és a tudományok közötti párbeszédet előmozdítsa, utalva a párbeszéd alapjaira, boncolgatva annak esélyeit, s biztatva annak értéke nyomán minden érintettet a megvalósításra.

A könyv első része a globalizációval kapcsolatos kérdésköröket taglalja. Itt kerül sor a globalizációs folyamatok jellegzetességének és következményeinek feltáráására; itt zajlik a számvetés azzal, hogy a posztmodern világ kontextusa vajon milyen kihívást is jelent pontosan a vallással szemben, s vajon ezen események tükrében milyen teológiai hozzáállás lehet ma megfelelő. A második fejezet alaptónusát Matteo Ricci missziós módszerének sajátosságai, s egyedülálló értékei adják. A jezsuita misszionárius munkája, alkalmazott módszere nyomán megkísérelhető ugyanis egy olyan vallás- és kultúráközi párbeszédmodell megalkotása a könyv szerzője szerint, mely egyszerre tudja biztosítani az általa hirdetett vallás igazságigényét és a toleráns igazságfogalmat. A harmadik fejezet Hans-Geor Gadamer hermeneutikájának dialógus-elméletét vizsgálja, amelynek gyümölcseit a segítői etika különböző területein lehetne applikálni. A negyedik záró fejezet leginkább

arra koncentrálni, hogy feloldja azt a nagy feszültséget, ami a filozófiai hermeneutika és a metafizika tudománya között alakult ki. Wilhelm Dilthey korszakára volt kifejezetten jellemző, hogy a különböző hermeneutikai szabályok feltárásával egyidejűleg a történetiség is egyre nagyobb hangsúlyt kapott, ami azonban az örökérvényű metafizikát, illetve a metafizikában feltárható örökérvényű igazságokat látszott veszélyeztetni, sőt egyenesen megsemmisíteni. Ezek nyomán tehát a filozófiai hermeneutika és a transzcendentális módszer által bizonyítható emberi megismerés normatív jellege kerülnek ütköztetésre, amely ütköztetésben azonban a látszólagos ellentétek dialektikus módon egymásra vonatkoztatva kölcsönös összefüggésüket tárják fel.

A könyv bőséges nemzetközi szakirodalmat sorakoztat fel, s közben nagy előnye az is, hogy a sok idegen forrás használata ellenére szövege könnyen és mindig érthetően olvasható. A fejezetek – melyek eredetüket tekintve különböző tanulmányok – egymáshoz fűződése a szerző szavaival élve „szötteshez hasonlítható”, amelyek számai sokszor egymásba fűződnek, esetenként bonyolult mintákat alkotnak, de mindenképpen egységet alkotnak a folyamatos egymást átjárások folytán. A könyv, a szerzője és minden jövőbeli olvasójának együttes reménye, hogy a hermeneutikai tudat ébren tartható, ami minden megkezdett vagy vágyott párbeszédnek termőtalaja, éppen egy olyan világban, ahol a sokszínűség kápráztató szépsége mellett a konok bezárkózással és a görcsös, akár erőszakos igazságigénnyel is sajnos egyre többször találkozunk.

Vincze Krisztián

- Hosszan tartó, súlyos betegség után, január 5-én elhunyt Karunk professzora, Tarjányi Zoltán, az Erkölcstan Tanszék vezetője. A temetési szertartást Beer Miklós váci megyéspüspök vezette. Kollégánkat január 17-én 10 órakor a váci bazilika altemplomában helyezték örök nyugalomra.

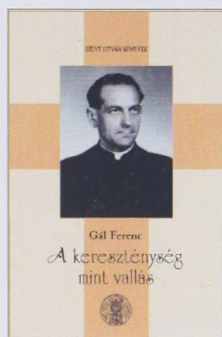
- Ebben a tanévben a Teológiai Tanárok Konferenciájára január 28–30 között került sor. A konferencia témája a hét főbűn volt. A rektori megnyitó után az első napon, szerdán a következő előadások hangzottak el: Rokay Zoltán: *Erények az ókorban – A (fő-)bűnök katalógusának kezdete a klasszikus ókorban*; Bolberitz Pál: *A hét főbűn története*; Racs Csaba: *Kevélység a Bibliában*; Beran Ferenc: *Kevélység az erkölcstanban*; Kocsi György: *Fösvénység a Bibliában*; Kék Emerencia: *Fösvénység az erkölcstanban*. A csütörtöki előadások a következők voltak: Gánicz Endre: *Bujaság a Bibliában*; Papp Miklós: *Bujaság az erkölcstanban*; Fodor György: *Irigység a Bibliában*; Soltész János: *Irigység az erkölcstanban*; Kocsi Imre: *Harag a Bibliában*; Orbán Szabolcs: *Harag az erkölcstanban*. A második nap a szakcsoportok üléseivel és szentmisével zárult. Az utolsó nap előadásai: Szuromi Szabolcs Anzelm: *A hét főbűn kánonjogi megközelítése*; Rózsa Huba: *Torkosság a Bibliában*; Németh Gábor: *Torkosság az erkölcstanban*; Tarjányi Béla: *Lustaság a Bibliában*; Gruber László: *Lustaság az erkölcstanban*. Idén is megjelent a tavalyi konferencia teljes anyagát tartalmazó kötet Puskás Attila és Perendy László szerkesztésében: *A szenvedő ember Isten színe előtt* (Varia Theologica, 6).

- A Kánonjogi Posztgraduális Intézet február 9-én szervezte a 17. Kánonjogi Tanulmányi Napot. A nemzetközi konferencián karunk tagjai közül egyetemünk rektora, Szuromi Szabolcs Anzelm adott elő *Interpretation of the Church's discipline without the former sources?* címmel.

- Február 20-tól 22-ig Perendy László részt vett a máltai egyetem által szervezett, a család intézményéről szóló tanulmányi napon, és az Európai Katolikus Teológiai Társaság (ESCT) kuratóriumi ülésén. A konferencia címe (*Két színódus között*) a Szentatya által kezdeményezett, a család intézményének krízisét és jövőjét vizsgáló folyamatra utalt. A számos helyi résztvevőn kívül mintegy harminc európai országból érkeztek a konferenciára. A kuratóriumi ülés áttekintette a teológiai oktatás és kutatás helyzetét az egyes európai országokban. Idén szeptember 17-től 20-ig, a belgiumi Leuvenben kerül sor a kétévenként megrendezésre kerülő többnapos konferenciára, amelynek

címe: *A teológia lelke. A Dei Verbum konstitúció megjelenésének 50. évfordulóján az előadók a Bibliát mint a teológia művelésének forrását állítják középpontba. A februári konferenciának jövőre a lebergi teológiai kar ad otthont.*

- A harmadik rendes kari ülésre március 2-án került sor.
- Május 28-án Passauban került sor a XIII. Német–Magyar Teológiai Konferenciára *Istenhit és szenvedés* címmel. Az előadók között szerepelt Hermann Stinglhammer, Hans Mendl, Perendy László és Vincze Krisztián.
- A Kari Tanács június 1-én tartotta meg a tanév utolsó, negyedik, évi rendes ülését, melyet megelőzött az Egyetemi templomban bemutatott gyázmise a kar elhunyt oktatóiért, munkatársaiért és hallgatóiért.
- Dr. Szuromi Szabolcs Anzelm DSc., Karunk kánonjogi tanszékvezető professzora és Egyetemünk rektora számos hazai és külföldi konferencián vett részt (szervezőként és egyúttal vezérelőadás vagy szekció-előadás megtartásával). Ezek kronologikus sorrendben a következők voltak: University of Southern California, Newport Beach, CA, USA (2014. december 23); St. Raymund of Peñafort and the *Liber Extra* (1234), Orange, CA, USA (2015. január 7); Universidad de Las Palmas (2015. január 22–26); Teológiai Tanárok Konferenciája, Budapest (2015. január 30); PPKE Kánonjogi Posztgraduális Intézet XVII. Nemzetközi Kánonjogi Konferenciája, Budapest (2015. február 9); PPKE Nemzetközi Kánonjogtörténeti Kutatóközpontjának I. Szimpóziuma, Budapest (2015. február 10); Institut Catholique de Toulouse (2015. február 26); Université de Toulouse le Mirail (2015. február 27); Scritti dei Padri della Chiesa e Collezioni del periodo della riforma gregoriana, Róma (2015. március 12); Penitenziaria Apostolica: XXVI Corso sul foro interno, Róma (2015. március 12); Università Cattolica del Sacro Cuore, Róma (2015. március 13); Az örmény nép tragédiája az I. világháborúban, Budapest (2015. március 20); A magyar és lengyel egyház történelmi kapcsolatainak kezdetei, Budapest (2015. március 26); Lengyel Intézet: Karol Wojtyła szerepe a szabadság felé vezető úton, Budapest (2015. március 26); Principi paleografici e codicologici per l'identificazione dell'origine dei manoscritti canonici, Róma (2015. április 9); La formazione dell'ordinamento degli studi universitari (secoli XII–XV), Róma (2015. április 9); L'alimentazione nell'alto medioevo – Pratiche, simboli, ideologie, Spoleto (2015. április 10); Universidad San Dámaso, Madrid (2015. április 14–15); Universidad Pontificia de Salamanca (2015. április 16); British Library, London (2015. április 29); King's College, London (2015. április 30); British Museum, London (2015. április 30); Importance of Asia Minor for the Church's Canonical Legislation during the Ancient Time and in the Early Middle Ages, Ankara University, Ankara (2015. május 6); Egyházi Bírósági Helynökök Szimpóziuma, Szeged (2015. május 9); a Magyar Kánonjogi Társaság éves I. Tudományos Konferenciája, Budapest (2015. május 12); a Magyar Jogászegylet Vándorgyűlése, Eger (2015. május 15); Université Saint-Esprit de Kaslik, Libanon (2015. május 23); Bibliothèque Nationale de Paris (2015. május 28–29); Le decisioni di Concilio Lateranense IV (1215), Róma (2015. június 4).
- 2015. június 6-án az Egyetemi templomban *Te Deum* zárta a tanévet. A doktorrá avatásra június 24-én került sor.



GÁL FERENC

A KERESZTÉNYSÉG MINT VALLÁS

A Szent István Könyvek sorozat 20. kötete

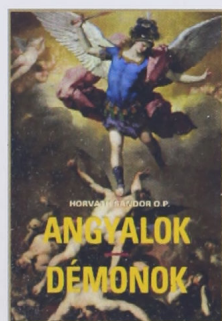
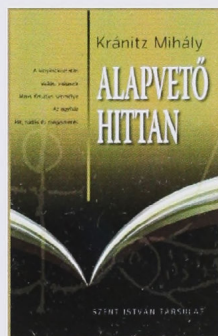
A keresztény hitvallás és hitélet vizsgálatakor sokakban felmerül a kérdés: a kereszténység nem csupán egy vallás-e a sok közül, amely felbukkant a történelem sodrában? Mi a kereszténységnek az a sajátossága, amely egyedülálló tekintélyét meghatározza immár kétezer év óta, és megkülönbözteti az ember alkotta eszméktől és ideológiáktól? Ezekre a kérdésekre válaszol Gál Ferenc professzor könyve.

■ 92 oldal, keménytáblás. Ára: 980 Ft.

KRÁNITZ MIHÁLY ALAPVETŐ HITTAN

A teológia lényeges tételeit a fundamentális teológia, a hittudományt megalapozó tárgy, vagyis az alapvető hittan tárja fel. Az Istenről szóló beszéd feltételezi a lényeges ismereteket, a meghatározó igazságokat meggyőzően kell képviselni és továbbadni. A teológia képessé tesz az isteni kinyilatkoztatás hirdetésére, magyarázatára, és ha szükséges, a megvédésére. Mindezek elsajátítását biztosítja a teológiával foglalkozók számára ez a kötet.

■ 588 oldal, keménytáblás. Ára: 3500 Ft.



HORVÁTH SÁNDOR O.P.

ANGYALOK – DÉMÓNOK

A katolikus hitrendszer határozott és világos tanítással rendelkezik az angyalok és démonok világáról, s ezen belül a rossz elleni harcról. Horváth Sándor O.P. 1948–49-ben írt tanulmánya elméleti és gyakorlati megközelítésben bemutatja ezt a teológiai tárgykört, amely ugyan nem könnyű olvasmány, de aki elolvassa, helyesen szemlélheti a „gonoszság misztériumát”, és hatékonyan felveheti ellene a harcot.

■ 100 oldal, puhafedele. Ára: 1400 Ft.

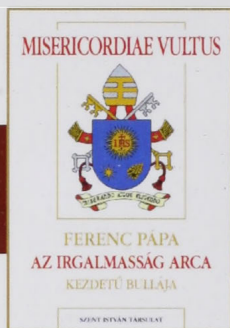
SZENT BONAVENTURA SZENT FERENC ÉLETE (*Legenda maior*) A Középkori Keresztény Írók sorozat 7. kötete

Szent Bonaventura a *Legenda maior*ban mint a szerzetesközösségért aggódó előljáró és mint korának teológusa fogalmazta meg, miben áll az az istentapasztalat és lelki út, melyet a stigmatizált szent bejárt.

■ 222 oldal, keménytáblás. Ára: 2650 Ft.



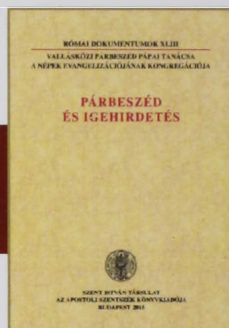
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



FERENC PÁPA
MISERICORDIAE VULTUS
Az irgalmasság arca
kezdetű bullája, mellyel meghirdeti
az irgalmasság rendkívüli jubileumát

„Jézus Krisztus az Atya irgalmasságának az arca. Úgy tűnik, ez a szó jól összefoglalja a keresztyén hit misztériumát. Az Atya irgalmassága a názáreti Jézusban vált elevenné, láthatóvá, őbenne érte el csúcspontját. Az Atya »a végtelen irgalmas Isten«, (...) nem hagyott fel azzal, hogy a történelem során különféle módokon megismertesse a maga isteni természetét. »Amikor elérkezett az idők teljessége«, és üdvözítő terve szerint már minden el volt rendezve, elküldte Fiát, aki Szűz Máriától született, hogy véglegesen kinyilatkoztassa nekünk szeretetét. Aki őt látja, az Atyát látja. A názáreti Jézus a szavaival, tetteivel és egész személyiségével kinyilatkoztatja Isten irgalmasságát.”

32 oldal, puhafedele
Ára: 400 Ft



VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD PÁPAI TANÁCSNA
A NÉPEK EVANGELIZÁCIÓJÁNAK
KONGREGÁCIÓJA
PÁRBESZÉD ÉS IGEHÍRDETÉS
RÓMAI DOKUMENTUMOK XLIII

1965-ben hirdették ki a II. Vatikáni Zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatát az Egyház és a többi vallás kapcsolatáról. A dokumentum a vallásközi párbeszéd fontosságát hangsúlyozta, emellett figyelmeztetett arra, hogy az Egyház kötelessége feltétel nélkül hirdetni Krisztust. Párbeszéd és igehirdetés ennél fogva együtt tekintendő, mindkettő a maga helyén, mint alkotóelemei és hiteles formái az Egyház evangelizációs küldetésének. A *Római Dokumentumok* XLIII. kötetében megjelent megfontolások és iránymutatások további szempontokat adnak ehhez. Először e fogalmak sajátosságait helyezi előtérbe, majd pedig tanulmányozza kölcsönös kapcsolatukat.

56 oldal, puhafedele
Ára: 880 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

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

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

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

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYOIRAT • XLIX. ÉVFOLYAM, 2015/1-2.

Ára: 900 Ft