

# Teológia

BENYIK GYÖRGY

*A svájci biblikusok és Kálvin*

DOLHAI LAJOS

*Gál Ferenc szentségtana*

KOCSIS IMRE

*Jézus mint irgalmas Üdvözítő  
a Lukács-evangélium szenvedéstörténetében*

KRÁNITZ MIHÁLY

*Kelet és Nyugat testvéri közelségben  
– Ferenc pápa és Kirill pátriárka találkozása Kubában*

KUMINETZ GÉZA

*Megfontolások a szólás szabadsága alapvető jogáról – I.  
– Egy fontos lelkipásztori feladat:  
megtanítani a népeket a kulturált párbeszéd művészetére*

LAURINECZ MIHÁLY

*A szociális, strukturális bűn fogalma a XX. század Latin-amerikai  
Püspöki Tanács (CELAM) konferenciáinak tükrében*

ROKAY ZOLTÁN

*Gottfried Wilhelm Leibniz (†1716) és a szubsztancia  
– Leibniz „szubsztancia”-fogalmának gondolat történeti  
előzményei*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A csoda szerepe az egyházi boldoggá- és szentté avatási eljárás  
fejlődésének történetében*

VINCZE KRISZTIÁN

*A nem teremtett fény fogalma és szerepe  
a keleti kereszténységben*



# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
L. évfolyam, 2016. 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

NYOMDAI MUNKÁLATOK  
MEGAGALAXIS KFT., BUDAPEST

# TARTALOM

## TANULMÁNYOK 1–108

- **BENYIK GYÖRGY:** A svájci biblikusok és Kálvín 1–25
- **DOLHAI LAJOS:** Gál Ferenc szentségtana 26–31
- **KOCSIS IMRE:** Jézus mint irgalmas Üdvözítő a Lukács-evangélium szenvedéstörténetében 32–40
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** Kelet és Nyugat testvéri közelségben – Ferenc pápa és Kirill pátriárka találkozása Kubában 41–48
- **KUMINETZ GÉZA:** Megfontolások a szólás szabadsága alapvető jogáról / I. – Egy fontos lelkipásztori feladat: megtanítani a népeket a kulturált párbeszéd művészetére 49–71
- **LAURINYEZ MIHÁLY:** A szociális, strukturális bűn fogalma a XX. század Latin-amerikai Püspöki Tanács (CELAM) konferenciáinak tükrében 72–77
- **ROKAY ZOLTÁN:** Gottfried Wilhelm Leibniz (†1716) és a szubsztancia – Leibniz „szubsztancia”-fogalmának gondoltörténeti előzményei 78–91
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A csoda szerepe az egyházi boldoggá- és szentté avatási eljárás fejlődésének történetében 92–99
- **VINCZE KRISZTIÁN:** A nem teremtett fény fogalma és szerepe a keleti lelkiségben 100–108
- **MEGEMLEKEZÉS**  
Gál Ferenc emlékezete 109–111
- **KÖNYVSZEMLE 112–126**  
Ferenc pápa „*Amoris laetitia*” kezdetű apostoli buzdításának külföldi sajtófogadtatása 112–114  
MARTOS LEVENTE BALÁZS: Márk evangéliuma 115–116  
TÖRÖK CSABA: A Szentírás és a Szentagyomány viszonya. Kísérlet egy megújult katolikus értelmezésre a *Dei Verbum* fényében 116–117  
CONGAR, YVES M.-J.: Az egyház élő hagyománya. Tanulmány a hagyomány teológiai fogalmáról 118–120  
SZABÓ FERENC: Házasság és család Krisztus fényében 120–121  
FROSINI, GIORDANO: John Henry Newman. Una biografia teologica 121–123  
CANTALAMESSA, RANIERO: Due polmoni – un unico respiro. Oriente e Occidente di fronte ai grandi misteri della fede 123–126
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK 127–128**

## A svájci biblikusok és Kálvin



## BEVEZETÉS

Ebben az évben a Magyarországi Református Egyház Kálvin-évet hirdetett. Ez többek között azt jelenti, hogy megkezdik Kálvin János magyarra fordított ezegzetikai műveinek már régóta kéziratban fekvő kiadását és a Bölcskei Gusztáv püspök vezette zsinat elhatározta *A keresztyén vallás rendszere* című dogmatikai művének újabb fordítását és kiadását.<sup>1</sup> Kálvin dogmatikájának az eukarisztianával sokat vitatkoztak a magyar katolikus dogmatikusok, de ezegzetikai művének áttekintésére még magyar katolikus szerző nem vállalkozott. Ezt a hiányt kívánja pótolni ez a tanulmány.

Kálvin János az egyik leghíresebb és az egyik legműveltebb reformátor.<sup>2</sup> Nevéhez fűződik a genfi egyház mint „protestáns Róma” megszervezése.<sup>3</sup> Ennek ellenére nem vitán felül álló egyéniség.<sup>4</sup> Hírnevét beárnyékolja Szervét Mihály (1511–1553) pere, de rendszerét híressé tette Max Weber,<sup>5</sup> aki őt akaratlanul a kapitalista gazdaság fő ideológusának tekintette. Ugyan maga is fordított bibliai szövegeket franciára, de úgy, mint Luther Mártonét, nem fémjelzi nevét bibliafordítás<sup>6</sup> annak ellenére, hogy a francia bib-

<sup>1</sup> Ugyan a Kálvin Kiadó 1995-ben kiadta ezt a művet, de a szövege régies, és talán az újabb kiadások fényében a fordítást is lehet pontosítani.

<sup>2</sup> A tanulmánykészítésnél felhasznált irodalom: GÁNÓCZY, S. – SCHELD, S., *Kálvin hermeneutikája*, Kálvin Kiadó, Budapest 1997; BRAY, G., *Biblical Interpretation Past and Present*, InterVarsity Press, Leicester 1996; SAEBO, M., *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation II*, Göttingen 2008, 428–451; *The Cambridge History of the Bible Cambridge III*. UP 1976, 87–90; MCKIM, D., *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, InterVarsity Press, Nottingham 2007, 287–294; *The Cambridge History of Christianity Reform and Expansion 1500–1660*, Cambridge UP 2007, 76–104.

<sup>3</sup> 1549 és 1587 között kb. 8000 üldözött hugenotta menekült Franciaországból Svájcba, sokan Genfbe, ahol a le származottaik ma is gazdag bankárok.

<sup>4</sup> Az 1900-tól róla írt anyag bibliográfiáját ld. ERICHSON, A., *Bibliographia Calviniana*, Niewkooop 1979. A következő periódus: NIESEL, W., *Calvin-Bibliographie 1901–1959*, Manchester 1961. Az ezt követő időszak: TYLENDA, J. N., *Calvin Theological Journal* 6 (1971), 156–193. Kálvin műveinek kiadása a *Corpus Reformatorum* sorozatban található (*Joannis Calvinii Opera quae Supersunt Omnia*, 52 kötet) előbb Brunswick és Berlin C. A. Schwetschke és Fiai Kiadó 1863–1900. Reprint kiadás: Johnson, New York–London 1964. Néhány kimaradt munka: *Supplementa Calviniana*, Neukirchen-Vluyn Vlg 1961; PARKERS, T. H. L., *A Római-levél kommentár kritikai kiadása*, Brill, Leiden 1981. Ő egyébként az újszövetségi kommentárok kritikai kiadója is. A művek angol fordítása 1949-ben jelent meg az Eerdmansnál.

<sup>5</sup> WEBER, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, JCB Mohr, Tübingen 1934.

<sup>6</sup> Kommentárjaiban saját bibliafordítást készített, később ezekből állították össze Kálvin Bibliáját, mely nem azonos a genfi Bibliával.

liafordításban szerepet játszott.<sup>7</sup> A hét szabad művészeti tanulmányai után pap is lehetett volna, de előbb humanistaként Seneca *De Clementia* című művének kommentárja<sup>8</sup> az első publikációja, majd jogi végzettséget szerez, és csak eközben kezd el teológiával foglalkozni. Mégis a genfi teokratikus uralom megteremtőjének tekinthető. A katolikusok leginkább az *Institúció* vagy magyarul *A keresztyény vallás rendszere* című művével foglalkoznak,<sup>9</sup> pedig hihetetlen aktív egyházszerzői tevékenysége mellett – még Luther Márton is maga mögé utasítva – a Biblia legszorgalmasabb kommentátora. Éppen ezért ebben a tanulmányban elsősorban a Biblia-kommentátor Kálvinra szeretnék koncentrálni életrajzi események tükrében, illetve a svájci biblikusok munkáival összevetve művét.

## 1. A BIBLIA TANULÁSA ÉS KOMMENTÁLÁSA

### KÁLVIN ÉLETÉNEK FŐBB ESEMÉNYEI KÖZBEN

Mivel Kálvin János nem tekinthető szobatudósnak, ezért ha az élethez közel állóan akarunk beszélni a Biblia magyarázatáról, szükségesnek látszik röviden ismertetni az életét is.<sup>10</sup> 1509. július 10-én született Noyonban egy hatgyermekes család második gyermekeként. Mivel anyja korán meghalt, apja, aki püspökségi javadalmakat kezel, újraraházasodott. 1523-ban fiát Párizsba küldte tanulni. A Collège de la Marche-ban kedvenc tanára Mathurin Cordier volt, de tanult a Collège Montaiguban is, ám erről hallgatott. Talán itt a „*devotio moderna*” képviselőit hallgatta 1528-ig, majd Orléans-ban hallgatott jogot. Bourges-ban Andreas Alicat<sup>11</sup> és Pierre de l'Étoile tanítványa volt, és csak 1531-ben kezdett teológiát tanulni, amikor édesapja meghalt.

1531–1533 között történelmi fordulat állt be életében. A Collège de France-ban héber nyelvet és teológiát tanult.<sup>12</sup> 1532-ben még befejezte jogi tanulmányait Orléans-ban, és diplomát szerzett. 1532-re tehető a megtérése, melynek pontosabb ideje ismeretlen. Nicolas Cop párizsi rektor társaságában tűnt fel 1533-ban, ekkor már felszentelt katolikus pap volt, de egy humanista tanévnyitó beszéd miatt, melyet egyesek szerint Kálvin írt,<sup>13</sup> együtt menekültek I. Ferenc haragja elől.

<sup>7</sup> Az 1535-ös *Bible d'Olivétan*-féle Bibliához köze van, de azt egy csoport fordította, ezért az ő szerepét nehéz tisztázni.

<sup>8</sup> *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, Brill, Leiden 1969.

<sup>9</sup> *A keresztyény vallás rendszere* (ford. Ceglédi, S. – Rábold, G.; lektorálta: Antal, G. – Borsos, I.), Pápa 1909. Később is kiadták (1995), de változatlan szöveggel.

<sup>10</sup> Életrajzát legkorábban Béza T. írta meg (1574), melyet magyarra is lefordítottak. BÉZA, T., *Kálvin János élete* (ford. Rác, K.), Pápa 1908. Egyik legjobb életrajzi szakértője: PARKER, T. H. L., *Calvin: An Introduction to His Thought*, Geoffrey Chapman, London 1995. *John Calvin*, Tring, Hertfordshire, England: Lion Publishing plc, 1975. *John Calvin: A Biography*, Oxford 2006. A magyar nyelven is olvasható „Kálvin élete”-irodalom viszonylag nagyszámú: RÉVÉSZ, I., *Kálvin élete és a kálvinizmus*, Révész Imre Emlékalap Bizottság, 1864 (újabb kiadás: Kálvin János Kiadó, Budapest 2009); JANCsó, S., *Kálvin János élete és egyházpolitikája*, Nagyenyed 1894; IRWIN, C. H., *Kálvin János, az ember és munkája*, Budapest 1927; KÖNYA, I., *Tanulmányok a kálvinizmusról*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1975; GYÖKÖSSY, E., *A lelkigondozó Kálvin*, Református Zsinati Iroda, Budapest 1986; DÉKÁNY, E., *A pedagógus Kálvin*, Református Zsinati Iroda, Budapest 1987; BÉZA, T., *Kálvin János élete*, Kálvin János Kiadó, Budapest 1998; *Válogatás Kálvin János műveiből* (szerk. Bolyki, J.), Kálvin Kiadó, Budapest 1993; CADIER, J., *Kálvin, egy ember Isten igájában*, Magyar Református Egyház, Budapest 1994; CZINE, M., *A kálvinizmus vonzásában*, Kálvin János Kiadó, Budapest 1999; HUSZÁR, P., *Kálvin János élete, teológusi, reformátori és egyházszerzői munkássága (1509–1564)*; SPICKER, W. VAN'T, *Kálvin élete és teológiája*, Kálvin János Kiadó, Budapest 2003.

<sup>11</sup> Őt annyira nem kedvelte, az utóbbi védelmében viszont fellépett.

<sup>12</sup> Ez csak feltevés, nincs biztos adatunk, lehet, hogy Strasbourgan tanult.

<sup>13</sup> Ezt manapság nem tartják. Ez egy humanista beszéd volt, melyben Cop Luther-postillákat idézett.

1534–1536-ban a menekülő Kálvin szerencsés patrónusokat talált. Használta Louis du Tillet kanonok könyvtárát, ahol 1534 telén az *Institutio* anyagát gyűjtötte. Május 4-én tért vissza szülővárosába, Noyonba, hogy átvegye örökségét és szakítson a katolikus egyházzal, hiszen felszentelt katolikus pap volt. 1534. október 17-én a lutheránusok falragaszokkal tiltakoztak a katolikus mise ellen Párizsban, ugyanakkor királyi parancsra máglyán égették meg Étienne de la Forge zsebkendő kereskedőt, mivel Luther műveit terjesztette. Noyonban is tüntetések voltak ekkoriban, és nem tisztázott, hogy ezek kapcsán Kálvin is megjárta volna rövid időre a börtönt. Mindenesetre menekült Metzbe, Strasbourgba, Bázélbe, és vele menekült Du Tillet is. Ekkoriban *Martinus Lucianus* álneven írt.

1535. augusztus 20-án jelent meg először az *Institutio Christianae Religionis* (*A keresztény vallás rendszere*), melyet Bázélben adott ki, és I. Ferenc francia királynak ajánlott.<sup>14</sup> Az 1536-os évet Ferrarában töltötte Renée hercegnő kastélyában, aki ugyan XII. Lajos francia király leánya volt, de előszeretettel rejtegetett udvarában humanistákat és reformátorokat. 1536 júniusában visszatért Noyonba családi ügyeket intézni, majd Strasbourgba és Genfbe utazott.

1536-tól 1538-ig tartott első reformatori ténykedése Genfben, melyet Guillaume Farel (1489–1565)<sup>15</sup> tüzes prédikációja hatására vállalt. Erről a kényszerről így vallott: „Mintha az Isten nyúlt volna utánam a mennyekből.”<sup>16</sup> 1536. szeptember 5-én kapta meg kinevezését a városi kormányzó tanácstól a „*sacrarum litterarum doctor*” tevékenységére. A városi kormányzás november 10-én fogadta el azt a hitvallást, melyet Farel és Kálvin közösen terjesztett elő. Ezzel tulajdonképpen a berni egyház Zwingli-féle szabályzatát fogadták el, melynek része a havi úrvacsora, az egyházi törvényszék felállítása, a vallásoktatás vizsgák bevezetése, valamint a házassági szabályok szigorítása.<sup>17</sup> 1537 januárjában ezt a hitvallást már a városi tanács mutatta be. A kialakult viták miatt Kálvinnak Strasbourgba kell távoznia, ahol 1538–1541 között prédikatori írói és tanári képességeit fejleszthette tovább. Kálvin első működése idején a városban a protestánsok kisebbségben voltak, mivel a város politikailag és vallásilag instabil volt. Ezért Jacopo Sadoletto (1477–1547)<sup>18</sup> levelet írt a város elöljáróságának, amelyben felszólította őket, hogy térjenek vissza a pápa alatt egyesített katolikus egyházba.<sup>19</sup> A levél megválaszolását 1539 augusztusában, illetve Kálvin visszatérését Genfbe tekinthetjük „második megtérésének” is.<sup>20</sup> Egyrészt

<sup>14</sup> Kiadva latinul: Basel 1536, 1539 és 1559. A francia kiadás 1541-ben jelent meg.

<sup>15</sup> Farel Guillaume (1489–1565) szenvedélyes prédikátor volt és a katolikus egyház kritikus. A franciaországi reformáció első éveiben a reformista katolikus pap, Jacques Lefèvre d'Étaples tanítványa volt. Lefèvre-rel együtt a meaux-i püspök által szervezett Cercle de Meaux (meaux-i kör) tagja volt. A püspök több, evangéliumi alapon álló humanistát hívott meg gyülekezetébe, hogy reformprogramját megvalósítsa. Ezen humanista tudósok közé tartozott Josse van Clichtove, Martial Mazurier, Gérard Roussel és François Vatable.

<sup>16</sup> *Sommaire, c'est une brève déclaration d'aucuns lieux fort nécessaires à un chacun chrétien, pour mettre sa confiance en Dieu et à ayder son prochain, 1534 Du vrai usage de la croix de Jésus Christ et de l'abus et idolatrie commise autour d'icelle et de l'autorité de la parole de Dieu et des traditions humaines*, 1540.

<sup>17</sup> KINGDON, R., *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Harvard UP, Cambridge 1995. Ez azonban egyházi bíróság volt, amelynek nem volt civil jogi felhatalmazása, és nem volt azonos a városi bíróságokkal vagy az inkvizícióval.

<sup>18</sup> Humanista bíboros, Pietro Bembo velencei humanista bíboros barátja, a franciaországi Carpentras püspöke volt. 1536-ban bíborosi rangra emelkedett. A nevelésről haladó szellemű művet írt, és a *Római-levelet* is kommentálta (*Commentarius in epistolam S. Pauli ad Romanos*, Lyon 1535).

<sup>19</sup> Magyar fordításban ld. *Sadolet bíboros levele a genfi tanáchoz és néphez, Kálvin J. válaszával, 1539* (CR 33,365sq.; 00 5,365sq.) (ford. Ladányi, P.), Pápa 1907.

<sup>20</sup> GÁNÓCZY, A., *The Young Calvin*, The Westminster Press, Philadelphia 1987, 246.

alkalma volt kifejteni nézetét, hogy az egyház egységét nem a pápa vezetése, hanem Krisztus vezetése alatt képzelel el, másrészt a felkérés egyben Genf városának elismerése volt az *Institutio* kapcsán. Elfogadásával Kálvin megtette azt a lépést, amely oda vezetett, hogy az elvi reformációs elképzeléseit egy reformációs mintavárosban, Genfben meg is valósíthatta egy valós politikai és vallási közösségben.

1540-ben publikálta a *Római-levél* kommentárját. Augusztus 6-án megházasodott, nőül vette az özvegy hugenottát, Idelette de Bure Stordeurt, aki két gyermeket is hozott a házasságukba. Később több gyermekük született, de mindegyik meg is halt igen gyorsan. Így Idelette halálakor csak a két házasságba hozott gyerek nevelése maradt az özvegy Kálvinra.

Kálvin és Genf végleges kapcsolata 1541. szeptember 13-án kezdődött, és november 20-án a város elfogadta a Kálvin-féle egyházi rendtartást (*Petit Conseil*). 1542-ben ismét két gyermekét temette, miközben Genfben imádságos és énekeskönyvet jelentetett meg. Teológusprofesszorként heti három nap rendszeres teológiai előadásokat tartott, kéthetente pedig három napot prédikált, pénteken teológiai magyarázatokat tartott, minden vasárnap presbiteri gyűlést szervezett, egyházi vezetőként hihetetlenül sokat levelezett, és az iskolákat is felügyelte.

1543-ban a libertinusokkal<sup>21</sup> szemben szilárdította meg hatalmát. Eközben a városban kitört a pestis, ezért Kálvin megszervezte a szegények és betegek ellátását, a diakóniai szolgálatokat. Ekkor jelent meg imádságos könyvének 2. kiadása, amely már 50 zsoltárból állt. Ebben a kottákkal is ellátott könyvben felhasználta a francia költő, Clément Marot (1495–1544)<sup>22</sup> fordította zsoltárokat, melyet az ő halála után Theodor Béza egészített ki mind a 150 zsoltár fordításával és ezzel a Kálvin-féle egyházakban a zsoltárok az énekeskönyv szerepébe kerültek.<sup>23</sup> Ekkor jelent meg Sebastian Castellió<sup>24</sup> fordítása az *Énekek énekéről*. Kálvin ellentétbe került Castellióval, így útjaik elváltak. Pierre Olivetan lefordította franciára a Bibliát, és a kiadáshoz Kálvin írt előszót. Kálvin ekkor kommentálta az első és második *Péter-levelet*, valamint a *Júdás-levelet* is.

1546-ban kezdődött Szervét Mihály orvos és Kálvin levelezése számos teológiai kérdésről, ám vitájuk egyre inkább elmérgesedett. Kálvin másik nagy vitája a városban a nyilvános tánc elítélése volt. Ez a vita Ami Perrin peréhez kapcsolódott, aki furcsa módon egyike volt a Kálvint Genfbe hívó városi tisztviselőknek, később viszont kiábrándult belőle, és botrányos viselkedésével hívta fel magára a figyelmet a városban. Ebben az évben került sor az első *Korintusi-levél* kommentálására, majd Kálvin 1547-ben a második *Korintusi-levél*rel folytatta kommentátori munkáját. Ebben az évben ítélték el és fejezték

<sup>21</sup> Ami Perrin 1561-ben halt meg. Apja fakereskedő volt, anyja gyógyszerész. Perrin családjának egyetlen fia volt. Perrin Genf függetlenségét védelmezte, és ennek érdekében Kálvint Genfbe hívta, de szigorú törvényei miatt kiábrándult belőle, és provokatív módon szabados életmódot folytatott. Az irányzat arisztokrata és művész körökben terjedt. Híres libertinista volt még John Wilmot, Rochester második Earlje, Marquis de Sade, a szexuális szadizmus atyja, Giacomo Girolamo Casanova diplomata, író, aki naplót írt szexuális kalandjairól, Lord George Noel Gordon Byron költő, Paul Verlaine és Arthur Rimbaud francia költő, valamint James Douglas.

<sup>22</sup> Bár élt egy ideig Genfben Kálvin környezetében, de tiltott kockajátékkal vádolták (tric-track), és elmenekült onnan. Korábban protestáns érzelmű volt, emiatt börtönbe is került, majd Navarrai Margit apródjaként élt. Ismerte Kálvint, és egy darabig kedvelte is, de megmaradt katolikusnak. Műveinek legjobb kiadásait Jannet (Paris 1874) és Guiffrey (uo. 1876, 1881) rendezte sajtó alá. Szenczi Molnár Albert ezt és Béza fordítását használta fel a maga fordításaihoz.

<sup>23</sup> Ezt a zsoltárkönyvet magyar nyelvre elsőként Szenczi Molnár Albert fordította le 1606-ban.

<sup>24</sup> Castellió Sebastian (1515–1563) nem akarta, hogy ő fordítsa franciára a Bibliát. Őt tekinthetjük a lelkiismereti szabadság első áldozatának. Bővebben ld.: GRAYLING, A. C., *Towards the Light. The story of the struggles for liberty and rights that made the modern Western World*, Bloomsbury, London 2007.

le Jacques Gruet-et, a város botrányhősét.<sup>25</sup> 1548 februárjában újabb kommentárok jelentek meg több páli levéllel kapcsolatban (*Galata-, Efezusi-, Filippi-, Kolosszei-*, első és második *Timóteus-levél*).

1549–1555 között a perek és a szigorodás évei kezdődtek Kálvin életében. Előbb a libertinusokat ítélték el, ugyanebben az évben halt meg Idelette, Kálvin felesége. 1550-ben megjelent a káté 4. kiadása Genfben. 1553-ban titokban megjelent Szervét Mihály *Christianismi restitutio* című műve. Ugyanezen év volt a nagy úrvacsora vita éve is, amikor az egyházközségi erkölcs erősítése érdekében Kálvin egyesektől megtagadta azt. Október 27-én a városi tanács elítélte Szervét Mihályt, akit egyébként a katolikus inkvizíció kétszer is halálra ítélt.<sup>26</sup> Ebben a perben a közhiedelemmel szemben Kálvin nem bíróként, hanem csak teológiai szakértőként vett részt. A város vezetése ekkorra elfogadta Kálvin János spirituális tekintélyét annak ellenére, hogy a városi tanácsnak soha nem lett tagja, így Kálvin a jogi műveltségének köszönhetően olyan egyházi szabályzatot fogadtatott el, melynek következménye lett, hogy 1555. január 24-én a város vezetése a teljhatalmat gyakorlatilag az ő kezébe adta. A libertinusok hiába lázadtak, ezt a lázadást május 16-án leverték, vezetőiket letartóztatták. A városban ezzel megkezdődött a „teokratikus uralom”, Kálvin uralma annak ellenére, hogy az egyházi konzisztórium soha nem vált azonosossá a város polgári vezetésével.<sup>27</sup> 1555-től 1564-ig tartott ez az egyedülálló városi vezetés, amelyről a történészek azt mondják, hogy tulajdonképpen a Kálvin-féle protestáns Róma születésének az ideje volt.

Augusztus 1-jén a szinoptikus evangéliumok kommentárja jelent meg, 1557. július 22-én pedig a genfi zsoltárok láttak napvilágot. Kálvin 1559-ben alapította meg az akadémiát, és a város ezért hálából a genfi állampolgárságot adott neki. A genfi akadémia rektora Theodor Béza lett. Kálvin augusztus 1-jén publikálta az *Institutiók* 5. kiadását. 1560-ban jelent meg a *Genfi Biblia* Kálvin jegyzeteivel és felügyelete alatt.

<sup>25</sup> Ateista, aki minden törvény és szokás ellen volt, franciául gúnyolta Kálvint és a reformátorokat, illetve botrányosan kocsμάzott. Vö. GERICKE, W., *Das Buch De Tribus Impostoribus*, Berlin 1982.

<sup>26</sup> A témáról Stefan Zweig írt drámai könyvet *Harc egy gondolat körül* címmel, mely rossz színben tünteti fel a reformátort. Érdemes tudni, hogy Szervét 1529-ben járt Németországban és Itáliában V. Károly német-római császár győntatójának kíséretében. Jelen volt VII. Kelemen megkoronázásán, illetve az 1530-as augsburgi birodalmi gyűlésen. 1530-ban tíz hónapra Bázélbe utazott J. Oecolampadiushoz, és a helyi nyomdában dolgozott. 1531-ben Strasbourgban Martin Bucrerrel és Wolfgang Capitóval beszélt meg nézeteit, és ezt követően kiadta *De Trinitatis Erroribus (A Szentháromság tévelygéseiről)* című művét, amelyet a katolikusok és a reformátusok is istenkáromlóknak ítélték. 1532-ben írta a *Dialogonak de Trinitatē (Beszélgetések a Szentháromságról)* és a *De Iustitia Regni Christi*. Egy genfi francia nemes, Guillaume de Trie levele alapján Lyonban kihallgatta a katolikus inkvizíció. Szervét szerint a levelet Kálvin sugalata, de Kálvin ezt tagadta. Eztán eredménytelen házkutatás tartottak nála, majd Tire információi alapján rendelték el a kihallgatását. Börtönéből megszökött, ezért távollétében ítélték királyi rendeletben tüzhálálra. Egyes vélemények szerint szökése után azért utazott Genfbe, hogy megbuktassa Kálvint, mások szerint csak egy hónapig akart ott maradni, és Zürichbe készült. Augusztus 13-án elfogták Genfben. Nem volt kivallatás, Kálvin kölcsönzött könyveket neki, és a perében nem volt bíró. A katolikus inkvizíció kérte a kiadatását a vienne-i törvényszéktől. A genfi kistanács így döntött: „Írassék barátságos levél, hogy nem adjuk vissza, de kellő igazságot szolgáltatunk.” A per során Kálvin és Szervét írásban fejtették ki nézeteiket, a genfi kistanács kikérte a berni, zürichi, schaffhauseni és bázelei egyházak véleményét is. Furesa módon Szervét is vádat nyújtott be Kálvin ellen, melyet a tanács figyelmen kívül hagyott. 1553. október 26-án Genf kistanácsa ítélt el: „Szervét ítéltessék arra, hogy a Champel mezejére vigyék, ott elevenen megégessék; holnap hajtsák végre és könyvcit is égessék el.” Kálvin több lelkesztársával együtt sikertelenül tiltakozott a máglyahalál ellen, és csak kard általi halált kért.

<sup>27</sup> Az egyházi bíróságok és „konzisztórium és a város vezetését irányító konzisztórium nem azonos. Kálvin itt a nikodémizmus ellen küzd, ha keresztény módon gondolkodunk, annak meg kell látszani az egyházközség életében is. Vö. CARDIER, J., *Kálvin. Egy ember Isten igájában*, Budapest 1980, 124.

Kálvin 1564. február 6-án jelent meg utoljára a Szent Péter-templom szószékén. Ekkor prédikált utoljára, megerőltetve a hangját. Május 27-én meghalt, és végrendelete szerint jeltelen sírba temették el. *Ezekiel könyvének kommentárja* (1–20) már csak posztumusz jelent meg. Theodor Béza még ebben az évben megírta Kálvin életét, és szintén posztumusz kiadta *Józsue könyvének kommentárját* is.

## 2. A SVÁJCI REFORMÁTOROK ÉS A BIBLIA

Kálvin bibliamagyarázó tevékenységének sem a mennyisége, sem pedig minősége nem érhető anélkül, hogy ne szóljunk a Svájcban az ő korában tevékenykedő, de sokak által elfeledett vagy csak kevésbé emlegetett bibliamagyarázókról, akiknek műveit Kálvin részben használta, részben ismerte, részben pedig vitatkozott velük.

A svájci reformátorok Kálvin körében igen különböző egyéniségek, és a térség humanista, politikai, kulturális és vallási mozgalmában igen különböző módokon vettek részt. Egy dolog rokonítja őket: mindannyian humanisták, mindegyikükre hatott a reneszánsz klasszikus kultúra iránti érdeklődése, mindannyian tanultak görögül, és a legtöbbben valamilyen módon kapcsolatban álltak Rotterdami Erazmusszal is. Ekkoriban a humanista bibliamagyarázat még nem szükségszerűen kapcsolódott közvetlenül a reformmozgalomhoz, és számos katolikus művelője is akadt a művelt reneszánsz főpapok között. Csak kettőt említünk: Cajetánt (más néven Tommaso de Viót),<sup>28</sup> és Jacopo Sadoletót.<sup>29</sup> Az elsőről a szakértők tudják, hogy Luther perében vett részt, a másik a genfi reformátoroknak és végül Kálvinnak ír levelet a katolikus egyház és a pápa védelmében. Mindkettő igen értékes munkát alkotott a bibliatudomány terén is. Személyes véleményem szerint, ha Erazmusszal együtt a fenti két személyiség vezetne volna a katolikus megújulást, ők hárman képesek lettek volna elkerülni, hogy a reformmozgalmak egyházszakadáshoz vezessenek, csak egy kulturális paradigmaváltásra került volna sor, és a Biblia már a Trienti Zsinat előtt elnyerte volna szerepét a katolikus egyházban, amelyet az egyházszakadás után megszerzett.

Érdekes módon az alábbi kutatókat nem elsősorban tudományos teljesítményeik alapján ismeri a késői utókor, hanem aszerint, hogy ki mennyire bonyolódott bele a reformáció dogmatikai és egyháztani vitáiba. Ebben a tanulmányban munkásságuk részleteit nem ismertetjük, a hitvitákban való részvételüket sem tárgyaljuk, csak a Bibliával kapcsolatos publikációikra koncentrálnunk. A múlt kulturális hagyatékának visszavétele, a görög és az antik kultúra iránti érdeklődés náluk azt is jelentette, hogy a Biblia<sup>30</sup> ősi szövegeit kutatták, vagyis nemcsak a latin szöveget korrigálták, hanem az Ószövetség héber szövege után is érdeklődni kezdtek. Nézeteik jó részét az új találmány, a könyvnyomtatás segítségével széles körben terjesztették. Amit tehát ők gondoltak és leírtak,

<sup>28</sup> Tommaso Cajetan de Vio (1469–1534) dominikánus szerzetes, reformer bíboros, a nemzeti nyelvű liturgia támogatója és Aquinói Tamás-szakértő. Leginkább a Lutherrel való 1517-es vitája ismert. Vö. *Commentary on Saint Thomas' Summa Theologiae* (1540).

<sup>29</sup> Jacopo Sadoletto (1477–1547) Ferrarában tanult irodalmat, jogot és filozófiát. Itt került baráti kapcsolatba Pietro Bemboval. 1502-től Rómában élt, 1513-ban X. Leó pápa közvetlen munkatársa volt, 1517–1544 között a franciaországi Carpentras püspöke volt. A Trienti Zsinaton a konzervatív körök Ágoston és Pelagius nézeteinek összehangolása és modernizmusa miatt vádolták. Cicerót és Vergiliust tartotta eszményképének. Bibliakommentárt írt. Vö. *Commentarius in epistolam S. Pauli ad Romanos*, Lyon 1535.

<sup>30</sup> PELIKAN, J., *The Reformation of the Bible – The Bible of the Reformation*, Yale UP, New Haven 1996.



azt Rómában, Velencében, Párizsban és Oxfordban, vagyis a kor minden jelentős egyetemi városában hamarosan ismerték és használták, főleg azért, mert jórészt latinul írtak.

Ulrich Zwingli (1484–1531) inkább csak beszédeiben kommentálta a Bibliát, sok esetben Erasmus stílusában.<sup>31</sup> Nem tett olyan éles különbséget az evangélium és a törvény között, mint Luther, ezért számára a *Jakab-levél* sem jelentett kánoni problémát, hatással volt Kálvinra is. Legvitatottabb tézise az utolsó vacsorán a kenyér szimbolikus értelmezése volt, amiről tudni kell, hogy élete végén az eukarisztikus tant illetően változtatott nézetein, és sokkal közelebb került Luther álláspontjához.

Johannes Oecolampadius (1482–1531) Erasmus német tanítványa volt, aki sokat segített mesterének az 1516-os Újszövetség görög kritikai szövegének kiadásában, és 1523-tól Bázelen a Szentírás tanáraként működött.<sup>32</sup> Az eukarisztiairól szóló elképzelését a *Marburgi disputában* védte meg 1529-ben. Az első *János-* és a *Római-levél*hez írt kommentárt, valamint Aggeus és Malakiás próféta könyveit magyarázta, Erasmus és Reuchlin irányvonalát követve.

Konrad Pellikan (1478–1556) eredetileg minorita szerzetes volt, akit előljárói Tübingenbe küldtek tanulni, ahol Paul Scriptoris (kb. 1460–1505)<sup>33</sup> hatása alá került. Elzászban ismerkedett meg Paul Pfeddersheimerrel, aki héber kódexet ajándékozott neki, ennek hatására kezdett héberül tanulni. Ehhez járult még az is, hogy 1500-ban találkozott Reuchlinnal. Kítűnő hebraista lett, az első keresztény, aki héber nyelvtant írt 1504-ben. 1502-ben lektor lett Bázelen, 1508 lektor Rufachban, ahol Sebastian Münster volt az egyik tanítványa. 1511-ben a pforzheimi kolostor vezetője lett, itt találkozott Wolfgang Capítóval. Mindketten kételkedtek az oltárszentségben. 1519-ben Bázelen lett lutheránus, majd azok is kiközösítették. 1524–1526-ben Ószövetség-professzorként működött az egyetemen, és nyomdát is vezetett. 1525-ben Zwinglitől feladatot kapott, amely Zürichbe hívta. 1530-ban kezdett dolgozni a *Commentaria Bibliorum*on. A ránk maradt hétkötetes kommentárja az Ó- és Újszövetséghez a reformáció idején alapmű lett.<sup>34</sup> A Bibliát 1532 és 1539 között kommentálta, és foglalkozott az apokrifekkel is.

Peter Martyr Vermigli (1500–1562) olasz származású tudós volt, aki meghonosított Svájcban, és Zürichben lett a hebraisztika professzora 1556-ban.<sup>35</sup> Korábban (1514–

<sup>31</sup> Műveit Schuler és Schultes adták ki 1545-ben, majd 1581-ben ívrét alakban, illetve 1828–1842 között nyolc kötetben (Toldalék: 1861). Ld. Még GÄBLER, U., *Huldrych Zwingli. Bevezetés életébe és munkásságába*, MRE Kálvin János Kiadó, Budapest 2008; POTTER, G. R., *Zwingli*, Cambridge 1976.

<sup>32</sup> STAEHELIN, E., *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Heinsius, Leipzig 1939 (reprint: Johnson, New York–London 1971).

<sup>33</sup> Eredetileg ferences, aki Konrad Pellikan legjobb tanítványa volt. Műveit ld. *Lectura Fratris Pauli Scriptoris Ordinis Minorum de observantia quam edidit declarando subtilissimas Doctoris subtilis sententias circa Magistrum in primo libro*, Tübingen 1498 (Joannes de Montesdoca kiadásában): *These des Paul Scriptoris O.F.M über die in Konstanz übliche Praxis der öffentlichen Buße*, in *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengesch* 11 (1992), 115 f.

<sup>34</sup> *De modo legendi et intelligendi Hebraei*, 1504; *Commentario Bibliorum*: 1. *Commentaria Bibliorum et illa brevia quidem ac catholica*, 1532; 2. *In quo continentur historia sacra, prophetae inquam priores, libri videlicet Josue, Judicum, Ruth, Samuelis, Regum & ex Hagiographis*, 1533; 3. *In hoc continentur Prophetae posteriores omnes, videlicet Sermones Prophetarum maiorum, Jsaiae, Jeremiae, Ezechielis, Danielis minorum Duoecim*; 4. *In quo continentur scripta reliqua, quae vocant Hagiographa, libri videlicet, quinque, Job, Psalterium, Parabola, Ecclesiastes & Cantica Salomonis*, 1534; 5. *In quo continentur omnes libri veteris instrumenti qui sunt extra canonem Hebraicum, perperam Apocryphi, rectus autem Ecclesiastica, libri singuli, Ezrae, duo, Machabaeorum duo, cum fragmentis Danielis & Esther*; 6. *In sacrocanta quatuor evangelia et apostolorum acta*, 1537; 7. *In omnes Apostolicas epistolas, Pavli, Petri, Jacobi, Joannis et Judae*, Zürich 1539; *Index Bibliorum*, 1537; *Locorum communium et proprium sa crosancti ecclesiasticae canonis o. J.*: *Das Chronikon d. K. P.*. Zur vierten Säcularfeier der Universität Tübingen (hrsg. Riggenbach, B.), Basel 1877.

<sup>35</sup> *Sacred Prayers drawn from the Psalms of David* Kirksville (ed. Peter, M.), Thomas Jefferson UP, 1996. További munkáihoz ld. ANDERSON, W. M., *A Bibliography of the Works of Peter Martyr Vermigli*, Kirksville MO 1990.

ben) már az ágostonos kanonokrend tagja lett, és a padovai egyetemen tanult, ahol 1526-ban szerzett teológiai doktori fokozatot. III. Pál pápa idején remek szónoklataival vált ismertté, majd Gasparo Contarini<sup>36</sup> bíboros ajánlására a pápa tanácsadója lett. Mint ilyen részt vett a wormszi megbeszélésen 1540-ben. Ezután Nápolyba távozott, ahol a kolostorban már ismerték a spanyol reformátor, Juan de Valdes mozgalmát. Sorra ismerkedett meg a reformátorokkal, pl. Martin Bucerrel és Ulrich Zwinglivel. 1542-ben csatlakozott a reformációhoz, és a Caraffa vezette inkvizíció elől az Alpokba menekült. Strasbourghban megismerkedett az oxfordi Cranmer püspökkel, akinek a segítségével Angliába távozott. Számos műve (110) nyomtatásban látott napvilágot. Ezek jó része bibliakommentár, de életében csak három jelent meg: a *Korintusi-levél*, a *Római-levél* és a *Bírák könyvének* a kommentárja. A többi kommentár csak jóval később jelent meg (*Teremtés könyve*, *Síralmak könyve*, *Sámuel első és második könyve*, a *Királyok első és második könyve*). Nagy hatást gyakorolt Bucerre, és 1542–1548 között Strasbourghban is megfordult, majd Angliába is elkísérte Bucert. Oxfordban a *Római-* és az első *Korintusi-levelet* magyarázta, de igazából az Ószövetséget kommentálta. Módszere jórészt kötődött a reneszánsz kommentárok stílusához: az eredeti szövegből indult ki, és más szövegekre való hivatkozással akarta megvilágítani az adott helyet. Természetesen a szó szerinti értelemre koncentrált, ami nála a történeti nyelvtani értelmet jelentette. Egy-egy szakasz után igyekezett összefoglalni a szöveg értelmét. Kommentárjainak nyelvezete világos és könnyen érthető, és sokat idézte a klasszikus irodalmat is. A középkori teológusok közül nagy hatással volt rá Augustinus bibliamagyarázó módszere.

Wolfgang Musculus (1497–1563) egy szegény kádármester fia volt, aki előbb a bencéseknel tanult, és az egyházzene iránt is érdeklődött. 1527-ben priornak választották, de a lutheránus hittel való szimpátiája miatt még abban az évben elhagyta a kolostort. Strasbourghba ment, és az év végén megházasodott. Ezt követően a megélhetését takácsmesterségből szerezte. Előbb Luther követője lett (1518), majd Strasbourghban 1527-ben együtt dolgozott Bucerrel, később Augsburgban működött (1531), de feltűnt Bernben is 1549-ben. Eredeti héberből magyarázta a *Teremtés könyvét*, a *Zsoltárok könyvét*, *Izajás könyvét*, majd *Máté* és *János evangéliumát*, valamint Pál leveleihez írt magyarázatokat.<sup>37</sup> A nyelvtan a történeti értelem után igyekezett doktrinális következtetéseket is levonni a középkori egzegéták stílusában. Talán ő az a reformátor, aki bibliamagyarázóként igyekezett kapcsolatot teremteni a középkori exegézis és a reformátorok bibliamagyarázata között.

Theodor Bibliander (1504–1564) előbb Zwingli követője volt, majd Zürichben lett professzor, elsősorban a lelkészek oktatásával foglalkozott. Református teológus és orientalista volt. Iskoláit Zürichben végezte Oswald Myconiusnál, majd 1526-ban héber tanulmányokat folytatott Bázelen Konrad Pellikannál.<sup>38</sup> Zwingli követője lett, 1527-ben Liegnitzben vezette a főiskolát. Zwingli halála után 1531-től az Ószövetség professzora

<sup>36</sup> Contarini Gasparo (1483–1542) Padovában tanult jogot és természettudományt. Kezdetben depressziós volt, majd egy vallási élmény hatására elkezdett teológiát tanulni. Nem volt pap, III. Pál pápa 1535-ben váratlanul mégis bíborossá nevezte ki. A Trienti Zsinat reformszármányának volt a képviselője.

<sup>37</sup> *Comment. in Epistol. Pauli ad Romanos et Corinthos*, 1544; *Comment. in Matthaicum et Joannem*, Basel 1548; *Enarrationes in totum Psalterium, et in Esaiam*, Basel 1551; *In decalogum explanatio*, Basel 1553; *Commentar. in Genesim*, ebd. 1554; *Loci communes recogniti*, 1555.

<sup>38</sup> *Institutionum grammaticarum de lingua Hebraea liber unus*, Christoph Froschauer, Zürich 1535. *De optimo genere grammaticorum Hebraicorum*, Hieronymus Curio, Zürich 1542.

lett Zürichben.<sup>39</sup> Fő témája ez volt: az isteni kegyelem működése a pogányok között. A misszió igen érdekelte, és 1543-ban még egy Korán-kiadást is szerkesztett.<sup>40</sup> Predesztinációs tana miatt támadta Myconius és Peter Martyr Vermigli. Konrad Pellikannal készítette el a bibliafordítását. Sajnos viszonylag fiatalon pestisben halt meg.

Johann Heinrich Bullinger (1504–1575) 1519-ben Kölnben tanult, 1521–1522-ben az egyházatyák és a Biblia tanulmányozása közben ismerkedett meg Luther *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* és Philipp Melanchthon *Loci communes* című írásaival. 1522-ben magiszterként tért vissza Bremgartenbe, 1523-ban a cisztercita kolostor iskolájában tanított.<sup>41</sup> Az Újszövetséget is tanította, sőt a szerzeteseknek Melanchthon műveiből is tartott előadást. 1526–1527-ban érte el a reformáció a környéket.<sup>42</sup> 1528-ban a csatolt kolostorban, Hausenben is tartott előadásokat. 1528-ban elkísérte Zwinglit a berni disputára. 1529-ben megismerte Bremgarten dékánját, és ezt követően az egész konventet evangélikussá tette. Ezért elveszítette állását, így Zürichben keresett menedéket. Élettársa, majd felesége, Anna Wiederkehr egy gazdag molnár leánya volt, és Zürichben városi tanácsnok lett. Mivel az evangélikus párt Bremgartenben is győzött, ezért egyszer saját hazájában is prédikálhatott (1529), és Zwingli halála után megválasztották lelkésznek. 1531-ben újrászervezte a svájci egyházat, fáradhatatlan szervező és prédikátor volt. 1532-ben Leo Judae-vel elkészítette a prédikátorok és a szinódusok szabályzatát, amelyet csaknem 300 évig változatlanul használtak. 1536-ban Oswald Myconiusszal és Johann Jakob Grynäusszal kidolgozta az első „*Helvét hitvallást*” vagy más néven a *Confessio Basileensis posteriori*. 1549-ben megteremtette az egyetértést Genf és Zürich között az úrvacsora-tanban, 1562-ben bevezette a magángyónás intézményét, 1566-ban III. Friedrich pfálzi fejedelem támogatásával kihirdette a *Confessio Helvetica posteriori* mint a hivatalos hitvallást. Kezdetben Zwingli követője volt, és bár az ő halála után Zwingli munkásságát folytatta, a predesztináció kérdésében egyre közelebb került Kálvin nézeteihez. A korabeli kálvinistákkal ellentétben az egyház és az állam szétválasztásának a híve volt. Az összes újszövetségi leveleket kommentálta (1525–1527), és a *Jelenések könyvét* is (1557). Intenzív levelezésén keresztül számos fontos személlyel ápolta a barátságot, például VIII. Henrik angol királlyal, VI. Edward angol királlyal, de levelezett Lady Jane Greyjel és I. Erzsébet angol királynővel, II. Kriszten Dán királlyal és I. Fülöp hesseni fejedelemmel stb.<sup>43</sup>

Robert (Stephanus) Estienne (1503–1559) I. Ferenc francia király, aki egyébként küzdött a hugenották ellen, 1539-ben őt nevezte ki a latin és héber nyelvű művek udvari nyomdászává. A király udvarában nagy tiszteletre tett szert. 1540-ben ő lett a görög

<sup>39</sup> *Komm. zum Mark. evangelien. und. zum. Offenbarung. des Johannes* (igen értékes történeti anyagot halmaz fel benne) 1551; *Temporum supputatio partioque exactior*, 1558.

<sup>40</sup> *Institutionum grammaticarum de lingua Hebraea liber unus*, 1535; *De optimo genere grammaticarum Hebraearum*, 1542; *Machumetis doctrina ipseque Alcoran*, 1543 (*Ausgabe des Korans*; Relatio Fidelis, 1545); *De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius*, 1548.

<sup>41</sup> Életrének legjobb összefoglalói: BLANKE, F., *Heinrich Bullinger: Vater der reformierten Kirche*, Theologischer Verlag, Zürich 1990; OPITZ, P., *Heinrich Bullinger als Theologe, eine Studie zu den „Dekaden“*, Theologischer Verlag, Zürich 2004.

<sup>42</sup> Szentírás-magyarázó műveinek jó része kommentár. *De scripturae sanctae autoritate deque episcoporum institutione et functione* (átdolg., kiad. Campi, E. – Wälchli, Ph.), 2009. Beszédei két kötetben jelentek meg: *Sermonum Decades quinque, de potissimis Christianae religionis capitibus (1549–1552)* (kiadásra előkészítette Opitz, P.), 2008.

<sup>43</sup> Levelezése 10 kötetben jelent meg 1978–2004 között. A legtöbb kötetet Hans Ulrich Bächtold és Rainer Henrich szerkesztette.

művek nyomdája is.<sup>44</sup> 1541-ben megbízták, hogy Claude Garamond görög betűivel nyomtatott könyveket szállítson a királyi könyvtárnak.<sup>45</sup> Számos ókori görög és római szerző írásának első kiadását is ő rendezte sajtó alá. A Sorbonne professzorainak áskálódásai miatt Robert Estienne 1550-ben Párizsból Genfbe költözött. A család párizsi nyomdáját öccse, Charles vitte tovább, aki főleg íróként szerzett magának hírnevet Franciaországban. Genfben a leghíresebb az 1551-ben megjelent görög nyelvű Ótestamentuma, amelyben először jelent meg a szöveg versek szerinti tagolása. Az ő munkája Erasmus Újszövetségének kiadása nagy kritikai apparátussal (1550), melyet 1633-ban *Textus Receptus*ként adtak ki.

Marlorat du Paquier Augustin (1506–1562) Kálvin tanítványa volt, aki Rouen közösség vezetője lett 1559-ben. A teljes Újszövetséget végig kommentálta 1561-ben, melyet később angolra is lefordítottak. De kommentálta a *Teremtés könyvét* (1561), az *Énekek énekét* (1562), *Izajás* (1564) és *Jób könyvét* (1585), illetve egy latin konkordanciát is kiadott.

Mint azt a fenti életrajzi ismertetésekből is látjuk, a svájci reformátorok jó része személyes kapcsolatba került Kálvinnal, aki munkásságukat és eredményeiket nemcsak jól ismerte, hanem fel is használta. Ezáltal létrejött a Biblia kritikai szövegének a nyomtatott, ezért sokak számára elérhető változata, nemcsak latinul, hanem héberül és görögül is. Sőt az ókeresztény irodalom nyomtatásban való megjelenése sokak számára elérhetővé tette a korábbi korok szövegmagyarázóinak munkáit is. Genf pedig jelentős könyvkiadással is rendelkezett ebben az időben, amely további kutatást érdemelne, de annak vizsgálata, hogy Genf, illetve más németalföldi városok mennyiben járultak hozzá a reformáció könyvkiadásához, messzire vezetne témánktól.

### 3. KÁLVIN BIBLIAKUTATÁSA ÉS BIBLIAOKTATÁSI RENDSZERE

Kálvin oktatási és könyvírési terveiben is kiemelten szerepelt a Biblia. Egyetemi előadásokon és templomi prédikációkban az Újszövetség csaknem minden könyvét végig prédikálta,<sup>46</sup> kivéve a *Jelenések könyvét*. Egyetemi előadásaiban számos esetben megismételte ezeket az előadásokat. Kálvin oktatása egyrészt kiterjedt a szisztematikus teológiára, ennek foglalatja az *Institutio*. Azonban a szakirodalomban komoly vita van arról, hogy dogmatikus műnek kell-e tekinteni az *Institutiót*, vagy az nem más, mint bevezetés a Biblia

<sup>44</sup> MARTIN, H.-J., „Le temps de Robert Estienne”, *Histoire de l'édition française*, vol. 1, Paris 1982, 230–235. SCHREIBER, F., *The Estiennes: an annotated catalogue of 300 highlights of their various presses*, E. K. Schreiber, New York 1982.

<sup>45</sup> Dio Cassius, Caesari Eusebius, Cicero, Sallustius, Julius Caesar, Justinus mártír, Szókratész stb. műveit is ő nyomtatta. Erasmus kritikai görög Újszövetségének (1546, 1549, 1550, 1551) utolsó kiadását Genfben jelentette meg.

<sup>46</sup> PARKER, T. H. L., *His Calvin's New Testament Commentaries*, London 1971; *Old Testament Commentaries Edinburgh*, T and T Clark, 1986. Szintén Parker adta ki a használható bevezetőt: *An Introduction to the Preaching of John Calvin London and Redhill*, Litterworth 1947. Ld. még KRAUS, H. J., *Calvin's Exegetical Principles*, in *Interpretation* 30 (1977), 8–18; GANÓCZY, S. – SCHELD, S., *Die Hermeneutik Calvins*, Franz Steiner, Wiesbaden 1983 (magyarul: *Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*, Kálvin Kiadó, Budapest 1997).

tanulmányozásához, tehát egyfajta bibliai hermeneutika.<sup>47</sup> Az viszont tény, hogy számos bibliamagyarázata maradt ránk, versről versre való elemzésben. Sőt nemzeti nyelvű bibliafordításban is együttműködött, és ennek az előszavát is megírta. Ezenkívül egyházi jogi rendelkezéseket fogalmazott, imádságos könyveket adott ki, de kiterjedt levelezést is folytatott. Bibliamagyarázatainak áttekintésére álljon itt egy összefoglaló táblázat időrendi sorrendben az egyes biblia könyvek kommentárjaival. Kálvin exegézisének vizsgálatakor érdemes nem csupán a reformátor műveltségét vizsgálni, hanem azt is, hogy Genf milyen lehetőséget adott a Biblia magyarázatának művelésére.

Nemcsak az igaz, hogy Kálvin tette Genfet protestáns Rómává, hanem az is, hogy a Genfbe menekült francia hugenották tették Kálvint vezető reformátorrá. A városban kiépülő vallásoktatási rendszer, a Genfi Akadémia egyben oktatási keretül is szolgált a Bibliának.<sup>48</sup> Kálvin ezegetikai művei két különböző közegnek íródtak. Egyrészt akadémiai előadások voltak latin nyelven, másrészt templomban elmondott ígehirdetések, prédikációk francia nyelven a Szent Péter-templomban, amelyeket gyorsírással le is jegyeztek.

Mivel a reformátor heti beszédeit az Ószövetség egy-egy szövegének szentelte, ezért 1549-től kb. 2000 ószövetségi témájú beszédet mondott, melyeket írásban is rögzítettek.<sup>49</sup> Főleg Denis Raguénier francia menekült jeleskedett a gyorsírással történő rögzítésben, akinek egy ideig Kálvin a leveleit is diktálta. Olyan speciális gyorsírási módszert fejlesztett ki, amely alkalmas volt Kálvin nyelvezetének rögzítésére. Ebben a nagyjából egyórás prédikáció kb. 6000 szóból állott.<sup>50</sup> Egyes adatok szerint Kálvin Genfben 4000 ígehirdetést tartott, de ezeknek csak kis része maradt fenn (kb. 38% ismert ezekből, azaz 1542 ígehirdetés, amelyből a *Calvin Opera* 873-at, a *Supplementa Calviniana* 442-t közölt).

A kommentárok egy része latinul jelent meg, de Kálvin a beszédeket franciául mondta, amely a helyi genfi dialektust értők számára néha érthetetlen volt. Ehhez járult hozzá még a Szent Péter-templom rossz akusztikája, amely Kálvin gyenge hangját nem mindig közvetítette érthetően. A következő oldalon lévő táblázatban az (L) a latin nyelvű, az (F) a francia nyelvű írásra vonatkozik (T. H. L. Parker alapján).

<sup>47</sup> 1539-ben az *Institutio*hoz írt levelében maga írta, hogy nem akar hosszas dogmatikai vitaközlésekbe bocsátkozni. 1559-ben a bevezetőben ezt írta: „Mert azt hiszem, a vallás teljes egészét felőleltem itt [...] hogyha valaki jól megtanulja, nem lesz nehéz számára annak megállapítása, hogy mit kell keresnie a Szentírásban és annak tartalmát milyen célra kell fordítani. Tehát mintegy megegyengetvén az utat, ha ezután Szentírás magyarázatokat adok ki, mivel nem lesz szükségem arra, hogy hitcikknek felől hosszú előadást tartsak a bizonyító helyekre is kitérjek, mindig röviden végzek azokkal.”

<sup>48</sup> A genfi iskola (1535) kollégiumból és akadémiából állott, az előbbi az utóbbi előkészítője volt. Kálvin életében csak a teológiai oktatás épült ki a lelkészek számára. Rosetus Mihály szerint ezt szerette volna a jogi és az orvostudományi oktatással bővíteni. Az első rektor Theodor Béza volt, az ünnepélyes megnyitót 1559-ben volt. Az oktatás reggel hat órától délután négy óráig tartott. Szombaton három és négy óra között *Lukács evangéliumát* olvasták görögül a másodikévesek, de tanítottak hébert is, és a délelőtti oktatást mindig a hebraisztika professzora kezdte. A heti óraszám 27 volt. Vö. részletesen PATAKY, L., *Kálvin János valláspedagógiája*, Debrecen 1935, 45–46.

<sup>49</sup> GAGNEBIN, B., *L'Histoire des Manuscrits des Sermons de Calvin. Supplementa Calviniana II.* (ed. Barrois, E. A.), Neukirchener 1961, XIV–XXVIII.

<sup>50</sup> Itt az adatok nagyon különbözőek, ugyanis a gyorsírás nem betűket, hanem szódarabokat, esetleg kifejezéseket rövidített. Ezért a jelek számából pontosan nem lehet következtetni a szavak számára. A gyorsírással lejegyzett egyes beszédek kéziratái azért tűntek el, mert elárverezték őket.

Könyv	Kommentár	Prédikáció (F)	Akadémiai előadás/ konferenciabeszéd
Római-levél (L)	1540	1550	
Júdás-levél (F)	1542		
1. Péter-levél (F)	1545		1549, konferenciabeszéd
2. Péter-levél (F)	1545		1549, konferenciabeszéd
Júdás-levél (F)	1545		1549, konferenciabeszéd
1. Korintusi-levél	1546	1555–1557	
2. Korintusi-levél (F)	1547–1548 (L)	1557	
Galata-levél (L)	1548 (F)	1557–1558	1562–1563, konferenciabeszéd
Efézusi-levél (?)	1548	1558–1559	
Filippi-levél (?)	1548		
Kolosszei-levél (?)	1548		
1. Timóteus-levél (L, F)	1548	1554–5	
2. Timóteus levél (L, F)	1548	1555	
Títusz-levél (F)	1549, 1550 (L)	1555	
Zsidó-levél (L)	1549 (F)	1549	1549, konferenciabeszéd
Júdás-levél (F)	1549		
1. Tesszaloniki-levél (L)	1550	1554	
2. Tesszaloniki-levél (L)	1550	1554	
Izajás könyve (L)	1551	1556–1559	1549, akadémiai előadás
Filemon-levél (L)	1551		
Jakab-levél (F)	1551		1549, konferenciabeszéd
1. János-levél (F)	1551		1549, konferenciabeszéd
Apostolok Cselekedetei (L)	1552 (F)	1549–1554	
János-evangélium (L)	1553 (F)		1550-sköv
Téremtés könyve (L)	1554 (F)	1549–1554	1551, akadémiai előadás
Apostolok Cselekedetei (L)	1554 (F)	1549–1554	
Jób könyve (?)	1554–1555	1554–1555	
szinoptikus evangéliumok	1555	1559–1564	1553, konferenciabeszéd
katolikus levelek (L)	1556 (F)		1549–1550
Zsoltárok könyve (L)	1557 (F)	1549–1554	1552, akadémiai előadás;
1555, konferenciabeszéd			
Pál és zsid., lev. revideált (L)	1557		
Kispróféták (L)	1559, 1560 (F)	1550–1552	1557, akadémiai előadás
Izajás könyve (2.) (L)	1559	1556–1559	
Bírák könyve (L)	1561	1561	
Dániel könyve (L)	1561, 1562 (F)	1552	1559–1560, akadémiai előadás
Sámuel 1. könyve (L)	1561–1562	1561–1562	
Sámuel 2. könyve (L)	1562–1563	1562–1563	
Jeremiás könyve (L) 1563	1565 (F) <sup>51</sup>	1549–1550	1560–1562, akadémiai előadás
Síralmak könyve	1563	1550	1562, akadémiai előadás
Királyok 1. könyve	1563–1564	1563–1564	
Téremtés könyve (L)	1564 (F)		1559, konferenciabeszéd
Kivonulás könyve (L)	1564		1559, konferenciabeszéd
Papok könyve (L)	1564		1560, konferenciabeszéd
Számok könyve (L)	1564		1561, konferenciabeszéd
Második Törvénykönyv (L)	1564	1555–1560	1562kb
Józsue könyve (F)	1564 (L)		1563kb
Ezekiél könyve, 1–20 (L)	1565 (F) <sup>52</sup>	1552–1554	1563–1564, akadémiai előadás
Izajás könyve (2)	1572 (F) <sup>53</sup>		

Ebből látszik, hogy Kálvin a bibliamagyarázatot az újszövetségi levéllirodalommal kezdte, majd az evangéliumokkal folytatta, és később tért rá az Ószövetség magyarázatára, ahol a Tóra és a történeti könyvek után a próféták magyarázatai következtek. A munka megszakadt *Ezekiel könyvének* 20. fejezeténél. Kálvin újdonsága, hogy az ószövetségi könyveket is a rendszeres igehirdetés alapjává tette, de természetesen már nem zsidó, hanem keresztény szakrális szöveggként magyarázta őket. Magyarázataihoz a héber szöveget saját maga fordította latinra, majd ezután következett a versről versre való fordítás.

Amennyiben az *Institutiót* hermeneutikai megjegyzések forrásának tekintjük, akkor a következő helyeket kell megvizsgálnunk. Az egyik tétele, hogy a Szentírás „tanulatlan s majdnem póriás egyszerűsége nagyobb tiszteletet gerjeszt maga iránt, mint bárminemű ékesszólás...”<sup>54</sup> Az istenismeret kérdésében a Bibliát tartotta az igazságra vezérlő kalauznak: „...a Szentírás Istennek egyébként zavaros ismeretét elméinkben összegyűjtve, a homályt elűzve, tisztán mutatja nekünk az igaz Istent.”<sup>55</sup> A Szentírással való foglalkozás szükségességének érveit azzal támasztotta alá, hogy „Pál a harmadik égbe ragadtatva sem szűnt meg a törvény és a próféták tanulmányozásában előbbre haladni, minthogy Timotheust, a kiváló képességű tudóst is buzdítja (1Tim 4,12)”<sup>56</sup> Az Ó- és az Újszövetség hasonlóságának érveit a következők az *Institutióban*: „az atyák szövetsége... lényegében ugyanaz” (2,10), véleménye szerint az izraeliták is a halhatatlanság után vágyódtak. A szövetség nem érdemeiken, hanem egyedül az elhívó Isten irgalmán alapult.<sup>57</sup> Ennek a meggyőződésnek lett a következménye, hogy alkalmazta a *lectio contiumat*, vagyis nemcsak az Újszövetséget, hanem az Ószövetség könyveit is magyarázta a szószekeken. Ágoston is tanította, hogy az Ószövetség Krisztusra vezérlő kalauz, vagyis hogy az „az Újszövetség el van rejtve az Ószövetségben; s az Ó- ki van jelentve az Új-ban”<sup>58</sup> De a középkorra az a nézet szilárdult meg, hogy az Ószövetségben semmi spiritualitás nincs, ezért csak az újszövetségi szövegről kell prédikálni.

Kálvin magyarázatának jellemzői között szokták megemlíteni, hogy magyarázatai rövidék, lényegre törőek és éles meglátásokat közölnek.<sup>59</sup> Kálvin vitatkozó exegézist írt, egyik oldalon a libertinistákkal, a másik oldalon a katolikusokkal vitatkozott, de számos helyen protestáns kollégáival is,<sup>60</sup> elsősorban azért, mert úgy vélte, hogy sem a római irányzat, sem a protestánsok nem birtokolhatják az Ige megértésének lelkét a Szentírás igéjétől függetlenül. Elvetette Luthernek azt az elvét, hogy az Írás önmagával lehet értelmezni („*sacra scriptura sui ipsius interpretes*”), vagyis hogy az egyik bibliai hellyel a másikat lehet magyarázni. Melancthon magyarázatát túlságosan tudományosnak ítélte, Bullinger stílusát jobban szerette, mert az „könnyed”, de igazán Bucer magyarázata tetszett neki, ám ezt nem fejtette ki részletesen.<sup>61</sup> Kálvint leginkább a Szentírás és az egyház kap-

<sup>51</sup> Nem Kálvintól.

<sup>52</sup> Posztumusz.

<sup>53</sup> Nem Kálvintól.

<sup>54</sup> KÁLVIN, J., *A keresztény vallás rendszere* (ford. Ceglédi, S. – Rábold, G.), Pápa 1909, 75.

<sup>55</sup> Uo. 64.

<sup>56</sup> Uo. 85.

<sup>57</sup> Uo. 410.

<sup>58</sup> AUGUSTINUS, *Quaestiones in Heptateuchum* 2,73: CCL 33, 106 (PL 34, 623). A II. Vatikáni Zsinaton újra megerősítették ezt az egyházi tanítást. Vö. II. Vatikáni Zsinat, *Dei Verbum* (dogmatikus konstitúció), 16.

<sup>59</sup> Kálvin hermeneutikájának igen értékes összefoglalója: GÁNÓCZY, S., *Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*, Kálvin Kiadó, Budapest 1997. A továbbiakban ezt a művet dolgozatom egyik vezérfonalának tartom.

<sup>60</sup> GÁNÓCZY, S., *Kálvin hermeneutikája*, 55.

<sup>61</sup> Vö. KÁLVIN, J., *A Római-levél magyarázata* (ford. Rábold, G. – Nagy, B.), Budapest 1954, 14.

csolatának kérdése érdekelte.<sup>62</sup> Írásaiban a zsinatok tekintélye és az Írás tekintélye szükségképpen ütközött. Annak ellenére, hogy leszögezte, tiszteli a régi zsinatok tekintélyét,<sup>63</sup> kijelentette, hogy Krisztus tekintélyét mindenek fölé helyezi. Elvetette azt a nézetet, hogy a Mt 18,20 a zsinatok tekintélyét erősíti, mert a „ketten, hárman összegyűlnek az én nevemben” kijelentés bármely keresztyén összegyűlésre utalhat.

Kálvin mindig az író szándéka és a történelmi körülmények fényében magyarázta a szövegeket. Alapjaiban arisztotelianus gondolkodása erős humanista befolyás alatt állt. Ez már észrevehető Cicero-magyarázataiban is.<sup>64</sup> Talán a jogi tanulmányainak is köszönhető hogy Pierre de l'Étoile<sup>65</sup> és Andreas Alicat nagy hatást gyakorolt rá a műveikben felfedezhető régimódi humanista jogmagyarázatok módszerével. Különösen látszik ez Seneca kommentárjában, ahol külön ügyelt rá, hogy az antik filológia és retorika szabályait kövesse. A neoplatonikus szövegmagyarázatban a bölcselkedés és az oktatási szándék erőteljesebb volt, mint az arisztotelésziben. Seneca kommentárjában a nyelvi formulák és az utalások hangsúlyozása volt nagyon fontos. Erre a módszerre alapozta a teológiai reflexióit is. Elsősorban tehát az író gondolkodását kell megérteni (*mens scriptoris*), és ebből kiemelni a kergmatikus tanítást anélkül, hogy azonnal aktualizálnánk a szöveget.

#### 4. A BIBLIAI NYELVEK ÉS A SZÖVEGKRITIKA

A bibliai szövegkritika tekintetében igényes, a héber, görög és latin nyelv ismeretét feltételezi. A görög nyelvet Melchior Rufus Volmartól (1497–1560) tanulta 1529–1530 között, róla a 2. *Korintusi-levél* kommentárjának ajánlásában említést is tett. Guillaume Budétól nem csak nyelvet, de politikai filozófiát is tanult (1531–1532). De tanult Pierre Danés-től is, valamint Martin Bucertől (1491–1551), akit a német protestánsok legműveltebb és legokosabb reformátorának tartanak. Tőle számos hermeneutikai elvet is átvett. A héber nyelvet Franciscus Vatablustól (1485–1547) tanulta, aki a maga korában a hebraisztika megújítója volt, és talán Gérard Rousseltől (1500–1550), aki annak ellenére, hogy később is kapcsolatban volt Kálvinnal, megmaradt katolikusnak. Leginkább mégis Wolfgang Capitótól (1478–1541) szerezte ismereteit,<sup>66</sup> de Strasbourgban Sebastian Münster (1489–1552)<sup>67</sup> és Johannes Oecolampadius (1482–1531), Erazmus közvetlen munkatársa is buzdította a héber nyelv megismerésére.

Korábban említettem, hogy Kálvin nevéhez nem fűződik bibliafordítás, de mégis fordított szövegeket a magyarázataihoz. Ez a reformátoroknál szinte kötelező volt, mint ezt Peres Imre is megállapította: „Kálvin Jánosról tudjuk, hogy bár nagyon ragaszkodott

<sup>62</sup> KÁLVIN, J., *A keresztyén vallás rendszere*, 428–443. A zsinatok tekintélyéről ld. 443–445.

<sup>63</sup> Uo. 443.

<sup>64</sup> Mathurien Cordier (1480–1564) és Simon Grynaus (1493–1541; ő Budán is megfordult) alapján beszél a magyarázat esetében a világosság princípiumáról.

<sup>65</sup> Pierre de l'Étoile (1540–1611) nagykancellár volt Párizsban.

<sup>66</sup> Megjelent nyelvészeti munkái: *Institutiuuncula in Hebraeam linguam*, Froben, Basel 1516; *Hebraicarum institutionum libri duo*, Froben, Basel 1518 (rev. 1525).

<sup>67</sup> Eredetileg ferences szerzetes volt, amikor Konrad Pellikan és Elija Levita tanítványa lett. 1524-től a heidelbergi egyetemen tanított hébert, 1529-től Bázelen volt tanár. 1528-ban lett protestáns. Héber nyelvtana az 1520-as évektől jelent meg. Latinra fordította Elija Levita nyelvtanát, a 613 rabbinikus szabályt. Zsidó történeti munkái a *Joszippon* és a *Széder Olám*. Bázelen jelent meg a *Hebraica Biblia* (1534–1535). Latin–görög–héber szótára 1530-ban jelent meg Bázelen.



az eredeti szöveghez, mégis helyenként aránylag szabadon fordított, ami talán azzal magyarázható, hogy az eredeti szövegnek nem a merev, szolgálai tükör fordítását tartotta alkalmasnak, hanem élő üzenetet akart belőle kihozni, ezért időnként a szöveg fölé kényszerült emelkedni.<sup>68</sup> Éppen úgy, mint a többi reformátor, Kálvin elutasította a maga korában éppen kanonizált *Vulgata*-fordítást,<sup>69</sup> de ennek ellenére mégis sok helyütt idézte annak szövegét, sőt Jeromost magát is, akit mint keleten élt embert a bibliai földrajz hiteles tolmácsolójának tartott. Kálvin idejében (1519–1560 között) legalább 29 görög újszövetség-fordítás jelent meg.<sup>70</sup> Úgy tűnik, hogy a *Római*-, a *Korintusi*- és a *Titusz-levelek* kommentálásakor a Collinaeus-féle szöveget (1534) követte, mert ez Erazmus- és a Compluten-féle kiadásnál is jobb volt. A később, 1548 után megjelent kommentárookban pedig Erazmus és Robert Stephanus 3. és 4. kiadását követte. Az utóbbi 1550-től tanácsadója is volt Genfben. Kálvin jó kritikai érzékét és elfogulatlanságát mutatja, hogy minden szöveggkritikai indítéka ellenére az is megtörtént, hogy végül követte a *Vulgata* szövegét. Erasmust kommentárjában 148-szor említette, de csak 18-szor fogadta el véleményét, és további 44 alkalommal vitakozott vele.<sup>71</sup> Fogalommagyarázatai kiterjedtek a héber háttér magyarázatára is. Az eltérő fordításokat csak négy alkalommal használta eltérő dogmatikai tételek megalapozására az elégtétel, az úrvacsora és az egyház problematikájával kapcsolatban. Módszertani és illetékességi hiányosságra hivatkozva ítélte el a Trienti Zsinat határozatát a *Vulgatával* kapcsolatban.<sup>72</sup> Már az ókeresztény atyák is fontosnak tartották az eredeti nyelvekből magyarázni Szentírást, ezért Kálvin még a *Septuaginta* szövegének használatát is kifogásolta. Ugyan elvi megfontolásai a *Vulgata* ellen szóltak, de gyakorlatilag 80-szor Erasmus szövegével szemben a *Vulgata* mellett döntött újszövetségi magyarázatában.<sup>73</sup> Ószövetség-magyarázatában számos zsidó glosszát is figyelembe vett, és Rabbi Jonathan<sup>74</sup> és David Kimchi (1160–1235)<sup>75</sup> rabbik targumait is használta. A 26 éves Kálvin tudományos tekintélyi kérdésnek tekintette, hogy Erasmusszal is vitakozzon. Bemutatta, hogy a héber szövegben is járatos, de a rabbinikus tekintélyeket éppen úgy el tudja vetni (esetenként a *Vulgata* szövegét tekintve hitelesebbnek), mint az ókori atyák exegézisét.

<sup>68</sup> PERES, I., *Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai*, in FAZAKAS, S., *Kálvin időszerűsége*, Kálvin Kiadó, Budapest 2009, 52.

<sup>69</sup> A *Vulgata*-kiadás számos korrekciót élt meg. Vö. BENYIK, Gy., *A Vulgata latinjától a héber és a görög kritikai szövegig (Biblia szövegének kutatása a kora reneszánszban)*, in *Út Igazság, Élet. Biblikus tanulmányok*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2009, 9–21.

<sup>70</sup> GÁNÓCZY, S., *Kálvin hermeneutikája*, 76.

<sup>71</sup> Uo. 77.

<sup>72</sup> Ld. részletesen *Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto*, 1547.

<sup>73</sup> GÁNÓCZY, S., *Kálvin hermeneutikája*, 78.

<sup>74</sup> A Kr. u. II. századi rabbi a Tannaiták egyik leghíresebb képviselője volt. Vö. STRACK, H. L. – STEMBERGER, G., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Beck, München 1982.

<sup>75</sup> Davic Kimchi egy középkori rabbi volt Provence-ból. Több bibliai könyvhöz is készített kommentárt (*Teremtés könyve*, *Krónikák könyve*, *Zsoltárok könyve*, *próféták*). A zsoltárkommentárját a magyar szombatos fordító, Péchi Simon is használta.

## 5. IRODALMI ÉS TEOLÓGIATÖRTÉNETI UTALÁSOK

Tudománytörténetileg érdekes megjegyezni, hogy Kálvin szerette idézni az antik latin és görög történetírókat.<sup>76</sup> Feltűnően sokat idézte Josephus Flaviust (60-szor), akit talán a Frobe-féle kiadás alapján ismert és olvasott. Az ókeresztény egyházatyák közül leginkább Eusebiust történészként idézte annak ellenére, hogy elutasította azt a véleményét, hogy Lukács lenne Pál evangéliumának szerzője.<sup>77</sup> Jeromost Palesztina földrajzának szakértőjeként tartotta számon, de amikor Pál római tartózkodásának kérdése került szóba, Jeromost már nem tekintette tekintélynek. Szívesen idézte Papiasz, Tertullianus, Hüppolitosz, Órigenész, Cyprianus, Lactantius, Apollinarisz, Ambrosius, Khrüszosztomosz és Augustinus nézeteit, esetenként kommentárjait.<sup>78</sup> Egyet kell értenem Peres Imrével, hogy Kálvin leginkább Khrüszosztomoszt, Jeromost és Iréneuszt tisztelte.<sup>79</sup> Egyúttal igen mostohán bánt a középkori zsinatok és kommentátorok írásaival. Ezeket szinte soha nem idézte, és feltűnően mellőzte Aquinói Szent Tamást is.<sup>80</sup>

Kortársait vitakozva ugyan, de bőségesen idézte. Guillaume Budé (1467–1540) királyi görög szakértő, Martin Bucer, és Luther Márton stb. sokat szerepel az idézési listáján. Úgy tűnik tehát, hogy érthetően elsősorban kortársai előtt akart tekintélyt szerezni azzal, hogy nem csak idézi őket, hanem vitakozik is velük.

## 6. AZ ÍRÁS AKTUALIZÁLÁSA

Kálvin Szent Pál helyébe képzelte magát, aki a hit és a tanítás szempontjából a hit analógiáját adta, és ezzel érthetővé és fontossá tette kortársai számára az írásokat. A tipológiai exegézist főleg az ószövetségi szövegek magyarázataiban alkalmazta, de az ószövetségi szövegeknek sok esetben csak a történeti állításait ellenőrizte, legtöbbször Josephus Flavius és Eusebius segítségével. A szövegmagyarázat, úgy tűnik, csak a dogmatika szolgálatára. Kálvin nem vonakodott a szövegmagyarázataiból tantételekre vonatkozó következtetéseket levonni, illetve katolikus vagy lutheránus tantételekkel vitakozni. Ez esetekben szívesen utalt az eredeti héber vagy görög szövegre, hogy filológiai érveléssel is alátámassza a saját nézetét, vagy az antik tekintélyekkel erősítse meg, de ha ez nem volt megfelelő, akkor saját véleményét a tekintélyek fölé emelte. A *Római-levél* szinte kínálja a morális érveléseket, és Kálvin ki is használta ezt a lehetőséget. Különösen finom a Róm 2,1-hez fűzött magyarázata, ahol megkülönbözteti a *krinein* 'ítélni' és a *katakrinein* 'kárhozhatni' szavakat, utalva a görög nyelv szójátékára. „Közismert az az általános felfogás, hogy akik mások életvitelét megítélik, azok a maguk állítják fel önmagukra nézve az ártatlanság, mértékletesség és az összes erények törvényét.”<sup>81</sup> Talán érdemes lenne egy külön tanul-

<sup>76</sup> Részletesen ld. GÁNÓCZY, *Kálvin hermeneutikája*, 79. Aratus, Arianus, Cicero, Curtius Rufus, Démoszthenész, Dio Cassius, Ennius, Epimeidész, Gellius, Homérosz, Iuvenalis, Livius, Lucanus, Metaszthenész, Plinius, Plutarkhosz, Pomponius Mella, Statius, Strabo, Suetonius, Tacitus, Vergilius, Xenophón.

<sup>77</sup> GÁNÓCZY, S., *Kálvin hermeneutikája*, 80.

<sup>78</sup> Részletesebben ld. *Calvin, Theological Journal* (1981), 149–205.

<sup>79</sup> PERES, I., *Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai*, 55.

<sup>80</sup> Aquinói Tamás *Catena Aurea*-ja a legjobb középkori összegzés, de ezt követően maga is kommentálta az Újszövetséget. Kálvin és Tamás viszonyáról részletesen ld. VOS, A., *Aquinas, Calvin and Contemporary Protestant Thought*, Washington 1985. Az ő véleménye szerint nincs nagy különbség a két ember között.

<sup>81</sup> KÁLVIN, J., *A Római-levél magyarázata*, 33.

mányban összevetni a *Római-levél* kommentárját más, ebben a korban született katolikus és lutheránus kommentárokkal.

A *Thesszalóniki-levél* kommentárját korábbi iskolamesterének és párizsi latintanárának, Mathurin Cordier-nek (1480–1564) ajánlotta.<sup>82</sup> Ebben a levélben Pál és az egyház-köztség kapcsolatát példaértékűnek tartja, és saját korára is alkalmazza. „Elvégre minden jó lelkipásztornak gondot kell fordítani arra, hogy ne csupán örömmel végezze szolgálatait, ne egyszerűen a legjobb képességeit vesse latba, hanem amennyire csak rajta áll, minden akadályoztatást távolítson el, a pályafutása útjából.”<sup>83</sup>

Nála az ószövetségi választott nép minden esetben az egyház előképe. Ezzel is a Pál-féle modellt követte, aki számos ószövetségi helyről mutatta ki, hogy az Jézusra vonatkozik. Amint a választott nép sem a saját erejéből, hanem Isten kegyelméből vált igazzá, úgy a genfi egyházban lévő hallgatóinak is megparancsolta, hogy egyes-egyedül Krisztus kegyelméhez ragaszkodjanak, és ne cselekedeteik alapján akarjanak megigazulni. Kálvin a tökéletes egyházakat a Pál által megrajzolt igaz egyházhoz hasonlította, de szerinte a katolikusok (pápisták) az izmaelitákhoz és Hágár követőihöz hasonlóak.<sup>84</sup> Sára, Izsák, Hágár, Izmael, valamint Káin és Ábel alakját is tipológiaiailag értelmezte. Az evangélium egyháza és a pápa egyháza Kálvin számára egyértelmű ellentétnek számítottak. Amikor az ószövetségi intő példákat magyarázta az 1Kor 10,6–13-ban,<sup>85</sup> akkor azt kertelesség nélkül a genfi gyülekezetre alkalmazta. A negatívumokat természetesen a pápás egyházra vonatkoztatta, amelyben a bálványimádás és a szakadás felütötte a fejét.<sup>86</sup>

Ez az oka, hogy Kálvin a tipológiai magyarázatot a védelmébe vette, és mondani-valója kifejtésére a következő kifejezéseket használta: *imago* 'kép'; *picta tabula* 'színes tábla'; *figure a species* 'előkép, jegy'; *representare* 'jelképez'; *delineare* 'rajzol'; *ob osculos ponere* 'a szemünk elé helyez'. Ennek az a következménye, hogy a szövegben található járulékos dolgok alkalmazásától mindig eltekintett, hogy probléma nélkül alkalmazza a szöveget. Ennek a módszernek a megalapozását adta P. R. Olivetanus bibliafordításához<sup>87</sup> írt

<sup>82</sup> LE COULTRE, J., *Mathurin Cordier et les origines de la pédagogie protestante dans les pays de langue française*, Genève 1926.

<sup>83</sup> KÁLVIN, J., *Kommentár Pál apostol Thesszalónikabeliekhez írt leveleihez*, Aethernitas 2003, 26.

<sup>84</sup> GÁNÓCZY, S., *Kálvin hermeneutikája*, 85.

<sup>85</sup> „Ez mind intő példa lett számunkra, hogy ne kívánjuk a rosszat, mint ahogy ők megkivánták. Ne legyetek bálványimádóvá, mint néhányan közülük, ahogy az Írás mondja: „Leült a nép enni, inni, aztán fölkelt táncolni”. Ne is vétsünk a tisztaság ellen, mint némelyek közülük, ezért egyetlen nap huszonháromezren meghaltak. Ne kísértjük az Urat, mint néhányan kísértették, ezért kígyók pusztították el őket. Ne is zúgolódjatok, mint néhányan zúgolódtak, ezért lesújtott rájuk a pusztító angyal. Mindez előkép a számunkra, a mi okulásunkra írták meg, akik a végső időkben élünk. Aki azt hiszi, hogy áll, ügyeljen, nehogy elessék. Eddig emberi erőt meghaladó kísértés még nem ért titeket. Hűséges az Isten, erőtökön felül nem hagy megkísérteni, hanem a kísértéssel együtt a szabadulás lehetőségét is megadja, hogy kibírjátok.”

<sup>86</sup> GÁNÓCZY, S., *Kálvin hermeneutikája*, 85.

<sup>87</sup> Pierre-Robert Olivetan (lat. Olivetanus, XV. század – 1538) Kálvin unokatestvére volt, vele tanult Orleansban. Ő hívta fel Kálvin figyelmét a Biblia és az egyházi dogmák közötti különbségre. Olivetan ismerte Lefèvre d'Étaples latinból készült francia bibliafordítását. Előtte Guyard Molins már készített nemzeti nyelvű bibliafordítást. Ő korrigálta a valdens kéziratokat, és készítette elő az 1535-ben megjelent első francia nyelvű Biblia kiadását. Később héber és görög nyelvről is fordított. Ez a „valdens” bibliakorrekció három évig tartott, Kálvin is javított rajta. 1588-ban a genfi igehirdetők és professzorok ezt a francia változatot fogadták el, s így minden későbbi újrafordításnak ez lett az alapja: *La Bible qui est toute la sainte escripture, en laquelle sont contenues la vieil testament et le nouveau, translatez en Francoys*, Neuchâtel 1535; *Le Psalms de David. Translatez d'Ebrieu en Francoys. Les Livres des Salomoh. Le Proverbe, l'Éclesiaste, Le Cantique des cantiques. Translatez d'Ebrieu en Francoys*, 1537–1538; *Le Nouveau Testament*, 1538.

előszavában: „Nem volna-e lehetséges és elgondolható, hogy Isten ma is ugyanúgy válassz magának tanítványokat, ahogyan egykor a mezőről elhívott pásztorokat prófétákkul, hajókról halászokat apostolokul?”<sup>88</sup> Kálvin a maga prédikatori tekintélyét ezért alátámasztja azzal, hogy Farel és Bucer szinte crónek erejével kényszerítették őt a prédikatori és a lelkipásztori feladata gyakorlására. Ez egyfajta emberi beiktatás egy egyházi tisztségbe (466,467).

*Szeretném megjegyezni, hogy ennek az elvnek a hatástörténetéhez tartozik, hogy gyakorlatilag minden a történelmi protestáns egyházzal levált kis-egyház ugyanezt a logikát alkalmazta. Mivel a történelmi múlttal rendelkező egyházakban könnyű volt kimutatni eltéréseket az evangéliumi követelményektől, mindegyik induló kisegyház, amelynek még nem volt alkalma felróható hibákat elkövetni, ugyanezt a retorikát alkalmazta.*

Kálvin érthetően nem foglalkozik még az egyes könyvek szerkesztés és irodalom kritikájával és részletesen nem elemzi a bibliai műfajokat sem. Mikeás kommentárjában a következőket írja: „Egyébként ez a felirat fenyegetésekről szól, ez azonban a könyv tartalmának csak egy részére jellemző.”<sup>89</sup> Ennek kapcsán eszébe nem jutna elemezni, hogy talán a könyvet nem egyszerre írták. Ez a szerkesztés történeti érdeklődés csak később jelentkezik a Biblia tudományban. Hasonlóan kevés információja van az edomiták és a zsidók kapcsolatáról, bár felveti Abdiás könyvében, hogy miért éppen csak Edom ellen prófétál a szerző, de a választ a Zsolt 137,7-ben találja meg, ugyanakkor óvakodik attól, hogy datálja a könyvet, amely bizonyos történelmi óvatosságra vall.<sup>90</sup> Jónás próféta könyvéről megállapítja történelmi könyv, másrészt tanító könyv, de mindenképpen életrajzi munkának tartja. Nagyon meghatóak Jónás 1,7–10 versek kommentárjai a megfutamodott próféta felfedi a bűnét. Nem állja meg, hogy ne aktualizálja a magyarázatát, amikor a bűnök kisebbitéséről szól. „A pápas egyházban különböző módokat találtak ki, amelyekkel tisztára akarják magukat mosni Isten előtt.”<sup>91</sup> Ez inkább Luther szájába illő magyarázat. Amikor Jónást elnyeli a cethal, aki az Isten oda rendelt, nem csodálkozik, mindössze a hal azonosításával foglalkozik G. Rondeletus alapján.<sup>92</sup> A Jónás könyv végén Kálvin Jeromossal is vitába száll, amikor az Jónás dacosságát védi.<sup>93</sup> De oda nem jut el, hogy prófétai novellaként a bezárkózó honfitársai kritikájának fogja fel Jónás próféta könyvét. Ámosz próféta könyvének magyarázata esetében Damaszkusz vétke egyszerűen és történelmietlenül negatív morális példává válik a könyvben, mert Kálvinnak nincs elegendő történelmi információja erről a korszakról.<sup>94</sup> Jól próféta könyvének magyarázata kapcsán felfigyelhetünk arra, hogy 1,4 mondatban szereplő héber szó a sáska különböző fejlődésére vonatkozik. Kálvin igyekszik ezt visszaadni, és nem mint a kommentár magyar fordítása más rovarokkal azonosítja. A magyar fordításban ez szerepel „Amit a hernyó megvetett megette a sáska, amit a sáska meghagyott megette a szöcske, amit a szöcske meghagyott megette a cserebogát. Kálvin sáska, (ler) rágó, sáska hernyó szavakat tesz be, hogy közelítse a maga héberből készült fordítását az eredeti szöveg felé.”<sup>95</sup>

<sup>88</sup> GANÓCZY, S., *Kálvin hermeneutikája*, 86.

<sup>89</sup> KÁLVIN, J., *Magyarázat Mikeás próféta könyvéhez* (ford. Tóth, K.), Kálvin Kiadó, Budapest 2003.

<sup>90</sup> KÁLVIN, J., *Magyarázat Abdiás és Jónás próféta könyvéhez* (ford. Tóth, K.), Kálvin Kiadó, Budapest 2002, 8.

<sup>91</sup> Uo. 71.

<sup>92</sup> Uo. 94–95.

<sup>93</sup> Uo. 151.

<sup>94</sup> KÁLVIN, J., *Magyarázat Ámosz próféta könyvéhez* (ford. Tóth, K.), Kálvin Kiadó, Budapest 2002, 15–17.

<sup>95</sup> KÁLVIN, J., *Magyarázat Jól próféta könyvéhez* (ford. Tóth, K.), Kálvin Kiadó, Budapest 1999, 11.

## 7. KÁLVIN BIBLIAÉRTELMEZÉSÉNEK VITATOTT PONTJAI

Az alábbi témákban természetesen a saját katolikus nézőpontomból vizsgálom Kálvin vitatott bibliai helyeinek értelmezését, de jórészt Gánóczy Sándor tanulmányát követve igyekszem kerülni a konfesszionális viták stílusát, melyek a korábbi egyháztörténeti időszakban katolikus részről is igen élesek voltak, és éppen ezért a legtöbbször csak exegetikai technikákra utalok.

A fentebb említett tipizálás igen gyakran társult sértő kritikával. Már az *Institutió*ban is földbe döngető retorikával támadta a katolikus misét: „Ezekkel és hasonló találmányokkal kísérelte meg a Sátán, mintegy ráborított sötétséggel, elhomályosítani és beszennyezni Krisztus szent vacsoráját, hogy annak tiszta gyakorlása ne maradjon meg az egyházban. De a borzasztó utálatosságnak tetőfoka az volt, mikor a jegyet eltávolította, hogy általa nem csak elhomályosodjék és felforgattassék, hanem teljesen feledésbe menvén és eltöröltetvén megsemmisüljön és az emberek emlékezetéből kiessék...” Ebben a mondatban semmiféle konkrét bizonyítás nem fogalmazódik meg, de az ellenfél pocskondiázása annál erősebb. Az efféle érzellemmel fűtött retorikus támadás nem idegen az *Institutió* többi részétől sem. Ámbár azt is meg kell jegyeznünk, hogy a katolikus protestáns vitáirodalom ezt a stílust folytatta, és a magyar Pázmány Péter is átvette és alkalmazta a hasonló lejárató technikákat. Sőt alább utalni fogunk arra is, hogy bibliamagyarázatában Kálvin visszafogottabb az ellenfél gyalázatának mértékében.

Az exegetikai munkákban is ott mutatkoznak meg a gyenge pontok, amikor teológiájának sarkpontjait védi. Úgy tűnik, nem csupán a bibliai kijelentés ihlette, hanem egy már előzetesen megfogalmazott reformátori tétel alapján egyoldalúan vagy céljainak megfelelően magyarázta a bibliai szöveget.

### 7. 1. Az isteni kiválasztás

Kegyelemtani kérdésekben a reformáció számára fontos forrás Szent Pálnak a *Rómaiakhoz írt levele*. Kálvin a következő passzust szerette idézni a 11. fejezetből predestinációs tana alátámasztására: „Így most is akad valamennyi a kegyelmi kiválasztás alapján. S ha kegyelem alapján, akkor nem tettek fejében, különben a kegyelem már nem volna kegyelem. Hogyan állunk hát? Amit Izrael keresett, nem érte el, de a választottak elérték. A többiek megátalkodtak, ahogy írva van: Isten mindmáig érteni nem tudó lelket és nem látó szemet, nem halló fület adott nekik.” A hozzá fűzött magyarázat szintén nem mellőz némi földbe döngölős retorikát, amely – mint korábban mondtam – a kor sajátja volt, hiszen nem higgadt akadémiai teológiai konferenciáról volt szó, hanem egyházakat szakító nézetek hatásos propagálásáról.

Kálvin a következőket mondta: „Ha vissza kell térnünk a kiválasztás rendjéhez, hogy nyilvánvaló legyen, nem máshonnan, hanem Isten pusztá bőkezűségéből származik a mi üdvösségünk, akkor azok, akik ezt tagadják, gonoszul elhomályosítják azt, amit hangos szóval és ünnepelve kellene dicsőíteniük, és gyökerestül tépi ki magát az alázatot...”

Az isteni kiválasztás nyilvánvaló alapja, hogy Isten az ember érdemeit előre is ismeri. Kálvin alapvetően Augustinus kegyelemtanából indult ki, de a Róm 9,14–18 egyedi magyarázatát adta, és ebből vezette le a kettős predestinációs elméletét. Gánóczy kritikája ezzel kapcsolatosan megszívlelhető: „Abból az előfeltevésekből kiindulva, hogy nem minden ember kap meghívást az üdvösségre, Kálvin egy csúsztatással azokat a locusokat

veszi elő, amelynek jelentéséből nem lehet levezetni semmilyen univerzális, egyetemes üdvakaratot, mert az evangéliumnak az üdvösségre szükséges elfogadása a Szentlélektől függ, aki csak kevés emberben munkálkodik.”<sup>96</sup> Úgy tűnik, Kálvin kicsit szűken értelmezte a Róm 11 jelentését, amely „nem Izrael részleges vagy egyetemes elvetésére utal, amely már öröktől fogva elhatározott, hanem Isten Irgalmának és szeretetének elfogadását célozza”.<sup>97</sup> Hasonlóan problémás a Róm 9,16 értelmezése is: „Nem azé, aki akarja, vagy aki fut, hanem a könyörtülő Istené”, ti. az érdem. Kálvin véleménye szerint Pál itt a jócselekedetek elvakult szentjeivel fordul szembe. Leleplezi látszatjóságukat, és gonosz-ságot tételez fel a jóság mögött. Az messzire vezetne, hogy feltárjuk, hány író és költőt ihletett meg az a téma, hogy a látszólag jó ember vagy a szigorú erkölcsész gonoszságát leleplezze. Érdekes módon ezek között sokan tartoztak a szigorú kálvini ihletésű puritán iskolák tanárai közé. Vagyis ennek a szemléletváltásnak, túl a teológiai vitákon, negatív következményei is voltak.

## 7. 2. A megigazulás

Érdekes, és számomra mindenképpen pozitív, ahogyan Kálvin a *Római-levél* mellé emelte a Luther által elvetett *Jakab-levelet* (2,24) és annak szemléletmódját: „Látjátok tehát, hogy az embert a tettek teszik igazzá, nem a hit egymagában.” Talán Jakab látja a legjobban, hogy a szavak és a tettek, a hitvallás és a hitből fakadó élet ellentmondása az egyik legveszélyesebb keresztényi torzulás. Ezért a hit és a cselekedetek dilemmájának egy egész szakaszt szánt a levelében (2,14–19).<sup>98</sup>

Erről Kálvin nézetét Gánóczy a következőképpen foglalta össze: „A jócselekedetek a reformátor számára is fontosak, de csupán a megismerés, és nem a lét területén.”<sup>99</sup> Kálvinnál a lét és a megismerés összekapcsolása problémás terület. Talán ebben a kérdésben befolyásolta nézetét a genfi libertinusokkal folytatott, nemcsak teoretikus, hanem város-politikai vitája is. A libertinusok szélsőségeire maga is mintha szélsőséggel válaszolna. A tét, hogy az említett szélsőséges csoportok elzüllesztik Genfét, vagy Kálvin a maga szigorú keresztény sztoicizmusával felemeli a várost. Véleményem szerint Kálvin rövid távú győzelme és sikere értékes lépés volt, de az elmélet hiányosságai, nemcsak a kötelesség-morál erősödéséhez, hanem könyörtelen puritanizmushoz vezettek. Kálvin a Róm 7, 14–25-öt is túlságosan drámaian értelmezte. Az „Ádám árnyékában leledző ember” előtérbe állítása jó alkalom arra, hogy fokozatosan az ember hibáit és gyengeségeit ostromolja, és mint városi tekintély és a törvényhozásra hatásos személy a táncot és a zenét, a szórakozást száműzze a városból. Kicsit utánozva a reformátorok patetikus stílusát azt mondhatjuk, hogy ennek következtében a világra Isten színes ege helyett ezután Kálvin fekete talárja borul.

<sup>96</sup> GÁNÓCZY, S., *Kálvin hermeneutikája*, 100.

<sup>97</sup> Uo. 100–101.

<sup>98</sup> „Testvéreim, mit használ, ha valaki azt állítja, hogy van hite, tettei azonban nincsenek? Üdvözítheti a hite? Ha valamelyik testvérnek nincs ruhája és nincs meg a mindennapi tápláléka, és egyiketek így szólna hozzá: »Menj békében, melegej, és lakjál jól!«, de nem adnátok meg neki, amire testének szüksége van, mit használna? Ugyanígy a hit is, ha tettei nincsenek, magában holt dolog. Azt is mondhatja valaki: »Neked hited van, nekem meg tetteim.« Ha tettek nélkül megmutatod nekem a hitedet, tetteim alapján én is bebizonyítom neked a hitemet. Hiszed, hogy csak egy Isten van, s jól is teszed. Ám ezt a gonosz lelkek is hiszik, mégis remegnek.”

<sup>99</sup> GÁNÓCZY, S., *Kálvin hermeneutikája*, 104.

### 7. 3. Az egyház vezetője

Kálvinnak az egyházi vezetőkről alkotott elképzelésének igen tiszteletreméltó szempontja erősödik meg, hogy ti. az egyházi vezetők Krisztus munkásságát és szerepét képviselik. Ez a nézet a katolikus egyházban csak a II. Vatikáni Zsinat után vált hangsúlyossá. Kálvin viszont meglepő nyitottságot mutatott az egyházi rend (*ordo*) katolikus értelmezése iránt, igazából csak a katolikus tanítóhivatalnak a Krisztusra való közvetlen és radikális visszavezetése ellen tiltakozott. Itt Kálvin érvelését a korinthusiak vitából vezeti (1Kor 3,6–22), ahol – mint tudjuk – egyesek Péterrel, mások Pállal, ismét mások Apollóval tartanak, és így Krisztus megosztottá válik. Kálvin ezt a képet a tipológiai magyarázat segítségével a saját egyházára alkalmazta. Arra a kérdésre azonban nem adott választ, hogy ki dönti el, ki az igazi Krisztus-követő.<sup>100</sup> Ez annál inkább meglepő, mert a történelmi múltba visszatekintve Kálvin nem vitatta az egyházvezetői funkciók jogosságát az őskeresztény egyházban és a patrisztikus korban. Ez a korlátozás kifejezetten a római pápa ellen irányult. Olyan magasra helyezte, és olyan közvetlenné tette Krisztus tanító és egyházvezető funkcióját, hogy ezzel minden egyházi intézmény és hivatal feleslegessé vált. Az viszont kérdés lehet, hogy ez a szemléletmód megfelel-e a páli szakaszok intenciójának és Pál saját gyakorlatának, hiszen az apostol maga is rendelt egyház vezetőket a közösségek fölé. Kálvin szinte mellőzte vagy sajátosan magyarázta azokat a szakaszokat, amelyek a püspök alkalmasságának kritériumaira vonatkoznak (Mt 16,18–19; Lk 22,31–32; Jn 21,15–17), illetve amelyekre Péter elsőségének katolikus tétele épül. Csak megjegyezzük, hogy a későbbi protestáns biblikusok ezt a nézetet finomították, és a péteri elsőség és a jurisdictiós primátus között állapítottak meg szakadást.

### 7. 4. Az úrvacsora

Erről a kérdéstről Kálvin hagyományosan az 1Kor 11,23–24, a Mt 26,26–30, a Mk 14, 22–24, a Lk 22,17–20 és a Jn 6,46–58 szakaszok magyarázata kapcsán tanított. A legfőbb feladat és cél a szentségek Krisztustól való alapításának megállapítása. Kálvin a színek alatti reális prezenciában hitt, de fontosnak tartotta követni az Úr pedagógiáját, és nemcsak egyetlen szín alatt, hanem mindkét szín, a kenyér és a bor színe alatt is venni az Urat. Ez nem egy magáncélú vacsora, hanem egy közösségi cselekedet, amelyet nem végezhet egy valaki, hanem ez az áldozat Krisztus egyetlen áldozatának ismétléseként a közösség központjában kell, hogy álljon.<sup>101</sup> Kálvin tiltakozott a *transsubstantiatio* tana ellen, ám itt meg kell jegyezni, hogy a katolikusok és a protestánsok eltérő filozófiai alapon közelítik meg az átlényegülést vagy szentséggé alakulás kérdését. Ezt a szentséget csak hívő veheti és hívő létesítheti. Az „*ex opere operato*” elképzelést Kálvin elvetette, emiatt tagadta meg a hitetlenektől vagy a bűnösöktől az úrvacsorát (*manducatio impiorum*), és a Zwingli-féle elképzelést vallotta, egyenlőséget tévén a *manducatio* és a hit közé.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Uo. 107.

<sup>101</sup> Uo. 109.

<sup>102</sup> Uo. 112–113.

## 8. KÁLVIN EGZEGETIKAI TELJESÍTMÉNYE

Kálvin írásai olyan sokfélék, mint amilyen összetett a munkássága. Philip Schaff tíz csoportba sorolta őket, amelyeket jobb híján érdemes elfogadni, bár nem mindegyik találó. Ebben a tanulmányban, mint már jeleztük elsősorban az egzegetikai írásokat vizsgáljuk, illetve ezeknek a magyar fordítását tekintjük át részletesebben. Kálvin hittani munkái jó részt a dogmatika kategóriájába tartoznak, de módszere nem felel meg sem a korábbi, sem a mai szisztematikus teológiai írásoknak. Polemikus és apologetikai írásai igen összetettek, és több alcsoportba oszthatók aszerint, hogy kik ellen irányulnak (a római katolikus egyház ellen, az anabaptisták ellen, a libertinusok ellen, az antitrinitáriusok ellen, illetve a predestináció tanának védelmében írott dolgozatok), továbbá beszélhetünk az úrvacsora tanának védelméről, egyháztani és liturgikai műveiről, prédikációiról és kisebb értekezéseiről (szám szerint 4271 leveléről, amelyeket mint érdekes kordokumentumokat a történészek szeretnek igazán), valamint költői műveiről, melyek egy része ismert az egyházi himnuszköltészetben. Magyarul Kálvin teljes publikációiból az egyházi igények és lehetőségek esetlegességei szerint adtak ki műveket.<sup>103</sup>

Kálvin exegézisének vizsgálatakor nem mindegy, hogy milyen megközelítésből végezzük azt. Ha a *Római-levél* kommentárját a mai tudományos nézőpontból szemléljük, akkor számos kritikát találhatunk benne. Ha csak filológiáját és hermeneutikai technikáját vizsgáljuk, akkor a múlt meghaladott kiválóságai közé kell őt sorolni. Ha a Biblia magyarázatának hatását vizsgáljuk, akkor két szempontot kell megkülönböztetnünk: a maga korában kifejtett hatásáról, illetve az általa létrehozott egyházban megjelenő hatásáról.

Kálvin kommentárjai nem azonos szintűek: a latin nyelvűek inkább humanista műveltséggel rendelkezőknek íródtak, a francia nyelvűek és a bibliai prédikációk inkább az egyszerű népnek. Míg az *Institutió*ban polemikusan értelmezte a bibliai helyeket, a kommentárjaiban sokkal kevesebb konfesszionális ellentétre épített kirohanást találunk. Kálvin hívő emberként olvasta az Isten ígését, és kommentárjaival az volt a célja, hogy a genfi hugenotta menekültből és a többi genfi polgárból új műveltségi csoportot alkosson. Sőt kommentárjai ajánlásának tanúsága szerint ugyanezt szerette elérni a fejedelmek és híres férfiak segítségével a felsőbb osztályokban is. Az oktatás és nevelés segítségével egy új keresztény-humanista műveltségi modellt próbált megvalósítani, és ennek hatékony eszközei voltak a kommentárjai is, mivel ezek beszédeinek lejegyzéseiből, eseten-

<sup>103</sup> Kálvin magyarul: *Az egyház megreformálásának szükségességéről* (ford. Ceglédi, S.), Pápa 1906; *Értekezés az ereklyéről* (ford. Ceglédi, S.), Pápa 1907; *Sadolet bíboros levele a genfi tanáshoz és néphez Kálvin válaszával* (ford. Ladányi, P.), Pápa 1907; *Psychopannychia* (ford. Rábold, G.), Pápa 1908; *A Szentháromság igaz hitének védelme a spanyol Serev Mihály borzasztó tévedéseivel szemben* (ford. Tari, I.), Pápa 1909; *A tridentinai zsinat határozatainak cáfolata* (ford. Rábold, G.), Pápa 1909; *Kálvin kisebb művei a rendszeres teológia köréből* (ford. Ceglédi, S.), Pápa 1912 (*A genfi egyház kitéje. Az egyházi könyörgések alakja, A sákramentumok kiszolgáltatásának s a házaság megszentelésének módja, A betegek látogatásáról, Hitvallási formula, Franciaország református egyházainak hitvallása, Rövid értekezés az úrvacsoráról, Kölesönös megegyezés a sákramentumok ügyében, A sákramentumokra vonatkozó kegyes és igaz hitnek második védelme Westphal Joákhim rágalmai ellen, Az úrvacsora alkalmával a Krisztus testében-vérében való igaz részese-désről, Az emberi akarat szolgaságáról és szabadulásáról szóló tannak helyes és igaz védelme kapmeni Phigius Albertnek rágalma ellen*); *A hitvallás tanítása a genfi egyházban* (ford. Patay, L.), in PATAY, L., *Kálvin valláspedagógiája*, Pápa 1935. *Az eleve elrendelésről* (ford. Szabó, P.), Európa Könyvkiadó, Budapest 1986; *Tanítás a keresztényen vallásra* (ford. Békési, A.), Kálvin János Kiadó, Budapest 1991; *A filippiekhez írt levél magyarázata* (ford. Nagy, S. B.), Kálvin János Kiadó, Budapest, 1992; *A keresztényen vallás rendszere I–II*, Kálvin János Kiadó, Budapest 1995; *A genfi egyház kitéje* (ford. Ceglédi, S.), Kálvin János Kiadó, Budapest 1998; *A genfi akadémia törvényei* (ford. Antal, G.), Kálvin János Kiadó, Budapest 1999.



ként átdolgozásaiból keletkeztek. Ebből fakadóan a legtöbb kommentárja közel áll az élő beszéd stílusához.

Kálvin a humanista műveltséget a népnyelvre fordított Biblia olvasásával és népnyelvű magyarázatával akarta krisztianizálni. Mivel a reformátor csak élete végén lett genfi polgár, úgy tűnik, az azonos műveltségi csoport megteremtése igen fontos volt népszerűsége megőrzésének szempontjából. Másrészt az *Institutió*ban vitatkozva fejtette ki álláspontját a nagy teológiai témákról, és a kommentárokból Isten Igéjének eminens tanulójaként mutatkozott be, aki tekintélyi tanítójaként is a bibliai hívő embertípus létrehozásán fáradozik.

Katolikusként olvasva Kálvin kommentárjait azt kell mondani, hogy relatíve kevés az a szakasz, amely zavarja a konfesszionális hova tartozást. Kálvin munkái közül – főleg a II. Vatikáni Zsinat után – a legkevésbé problematikus írásnak a bibliamagyarázatai számítanak. Csak sajnálhatjuk, hogy Kálvin Jánost nem sikerült a katolikus megújulás vezéralakjává tenni.

## 9. KÁLVIN-KOMMENTÁROK MAGYARUL

Kálvin írásai közül a bibliakommentárok igen töredékesen jelentek meg magyar fordításban. A régi magyar teológusok latin nyelven vitatkoztak, Szegedi Kis István *Tabulae analiticae* (Schaffenhhausen 1592) című művében ezért nem közvetíti a magyar híveknek az evangélium magyarázatát. Komáromi Csipkés György *Analysis Epistolae Pauli ad Hebreos* (Debrecen 1677) című műve csak az ezt olvasó lelkészeket keresztül juthatott el a magyar hallgatósághoz. Koren Pál békéscsabai lelkész templomi bibliai magyarázataiban (Gyoma 1896), igaz áttételesen, de már megjelennek a Kálvin-kommentárok magyarul is.

A későbbiekben sem sikerült Kálvin bibliamagyarázatából magyarra fordítani nagyobb számú kommentárt, hanem a református egyház igénye és lehetősége szerint az esetlegesség alapján születtek fordítások, legtöbbjük meglehetősen régen.<sup>104</sup> Öröndetes, hogy ószövetségi kommentárjainak magyar fordítása az újabb időkben már megjelent.<sup>105</sup> Külön öröm, hogy Nagy Barna megmentette a sokáig csak kéziratban lévő a *Zsidó-lévlé* kommentárjának Szabó András általi fordítását, amelyet a gyakori átdolgozások miatt ki lehetett volna adni az ő neve alatt is.<sup>106</sup>

Azonban a magyar nyelvű Kálvin-kommentárok fordításai ezzel együtt sem képviselik megfelelő arányban a bibliaolvasó és a róla prédikáló Kálvint. Pedig az ezekben a műveiben tett megállapításai sokkal egyetemesebbek, és egy olyan gondos bibliai lelki-

<sup>104</sup> Kálvin János magyarázata az Apostolok Cselekedeteihez I–II (ford. Szabó, A.), Székelyudvarhely 1941–1942; Kálvin János magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott Evangéliumához I–IV (ford. Rábald, G.), 4 kötet. Székelyudvarhely 1939–1941, Kolozsvár–Budapest 1942; Kálvin János magyarázata Pál apostolnak Timotheushoz írt levelehez (ford. Szabó, A.), Székelyudvarhely 1939; Kálvin János Filemon-lévlélhez írt magyarázata (ford. Róka, L. – Táncczos Dezső), in RE 5 (1953), 15k; Kálvin János magyarázata az Apostolok Cselekedeteihez I–II (ford. Szabó, A.), Székelyudvarhely 1941–1942; KÁLVIN, J., *A Római-lévlé magyarázata* (ford. Rábald, G., átdolg. Nagy, B.), Budapest 1954; KÁLVIN, J., *A rómaiakhoz írt levél magyarázata* (ford. Csizmadia, L.), 1954.

<sup>105</sup> KÁLVIN, J., *Magyarázat Jél proféta könyvéhez*, Kálvin Kiadó, Budapest 1999; *Kálvin János magyarázata Ámosz próféta könyvéhez*, Kálvin Kiadó, Budapest 2002; *Kálvin János magyarázata Abdiás és Jónás próféta könyvéhez*, Kálvin Kiadó, Budapest 2002; *Kálvin János magyarázata Míkeás próféta könyvéhez*, Kálvin Kiadó, Budapest 2003; KÁLVIN, J., *Pál apostol levele Filemonhoz* (ford. Szabó, A.), in RSz 81 (1988), 55–62; KÁLVIN, J., „Mindenkor örüljétek!” Pál apostol filippibeliekhez írt levelének magyarázata (ford. Nagy, S. B.), Budapest 1986.

<sup>106</sup> KÁLVIN, J., *A Zsidókhöz írt levél magyarázata. Függ.: 1) Három prédikáció Melkisédek történetéről. 2) A 110. zsoltár magyarázata* (ford. Szabó, A., átdolg. Nagy, B.), Budapest 1964.

pásztor képét festik, aki minden erejével a bibliás hívő ember személyiségének kialakításán fáradozik. Ezt katolikusként azért kell hangsúlyoznom, mert az időközben megváltozott katolikus bibliahasználat ezt az olvasói hozzáállást a II. Vatikáni Zsinat után javította.

Dr. Bihari Nagy Mihály ezt írja a Kálvin-fordítások történetében a kommentárok fordításáról: „Csak félig ismeri Kálvint, aki csak az *Institutiót* ismeri, de az *Institutiót* is félre ismeri, aki az írásmagyarázó Kálvint, az exegetát és igehirdetőt nem ismeri.”<sup>107</sup> Ennek tudatában a Református Egyházi Könyvtár szerkesztősége már az első világháború előtt lefordította Kálvin újszövetségi kommentárjainak jelentős részét,<sup>108</sup> de az 1914-ben kitört I. világháború miatt ezek nem jelenhettek meg. Egy negyed évszázaddal később, a II. világháború előestéjén indult egy újszövetségi kommentársorozat Erdélyben, Dávid Gyula székelyudvarhelyi lelképásztor és teológiai magántanár szerkesztésében. Az elkészült fordításokból az *Evangéliumi Harmonia* (négy kötet, 1939–1942), az *Apostolok Cselekedeteiről* írt könyv (két kötet, 1941–1942) és a két *Timóteushoz írt levél* jelenhetett csak meg, mielőtt a háborúval járó papírkorlátozás, majd a háborús események a további kötetek kiadását meghiúsították. A már kiadott köteteknek második, faksimile a kiadása a közelmúltban jelent meg, a kiadó feltüntetése nélkül (Kálvin magyarra fordított kommentárjait a 4. számú melléklet sorolja fel).

A II. világháború után új életre ébredező Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventjének Sajtóosztálya tervbe vette Kálvin összes újszövetségi kommentárjának kiadását, hogy ezzel többszázados mulasztást pótoljon. Nagy Barna tudósítása szerint készen volt a *János evangéliuma*, a *Római-*, a *Galata-* és az *Efezusi-levél*hez írt kommentár fordítása Rábold Gusztávtól, a két *Korintusi-levél* és a *Zsidókhöz írt levél* magyarázatának fordítása pedig Szabó Andrástól. A készen lévő fordítások revíziójával és sajtó alá rendezésével Nagy Barna lett megbízva. A dicséretre méltó kezdeményezés azonban csakhamar elakadt. Az egyház számára kedvezőtlen politikai légkörben csak a *Római-levél* magyarázata (1954) és a *Zsidókhöz írt levél* magyarázata (1964) jelenhetett meg.

Kálvin kommentárjaiból többen is fordítottak szemelvényeket. A legszorgalmasabb fordítók a húszas években dr. Máthé Elek és Budai Gergely, az ötvenes években Róka Lajos és Tánzos Dezső voltak. E részfordítások pontos felsorolása megtalálható az általam összeállított magyar nyelvű Kálvin-bibliográfiában, a *Bibliographia Calviniana Hungarica*-ban.

Hörcsik Richárd hívta fel a figyelmet dr. Nagy Barna<sup>109</sup> Kálvin-kutatóra és -fordítóra, halálának 85. évfordulóján.<sup>110</sup> Szerencsére a *Római-levelet*, valamint a *Zsidó-levelet*

<sup>107</sup> NAGY, B., *Kálvin kommentárjai magyar nyelven*, in RE I (1949), 3.

<sup>108</sup> Jó lenne tudni, hol őrzik a kéziratok, illetve megvannak-e.

<sup>109</sup> Nagy Barna (1909, Sárospatak – 1969, Budapest). Apja, Nagy Béla (1877–1939) teológiai tanár volt. Nagy Barna 1929–1930 között Montpellier-ben Bergson filozófiáját tanulmányozta, és megismerkedett Kálvin teológiájával. Zürichben Brunnert hallgatva lett szisztematikus. 1933–1934 között Bonnban Karl Barth tanítványa volt. 1936-ban Debrecenben teológiai doktorátust szerzett. 1937-ben szisztematikai teológiatanár lett Sárospatakon, majd 1947-ben a teológia dékánja, később a kollégium rektora. Az EVT amszterdami nagygyűlésén is jelen volt. A pataki kollégium megszűnése után Budapestre költözött. 1954-ben Budapesten a Teológiai Akadémia Victor János utódjának választotta, 1956-ban börtönbe került, és 1957-ben megfosztották katedrájától, „kutató professzorrá” fokozták le. A Kálvin-prédikációk kiadását gondozta Bázelen. Ismertté vált Genfben, Zürichben és Wittenbergben. A Zürichi Egyetem 1968-ban díszdoktorává avatta, végül egyik magyarországi előadása alatt érte utol a halál.

<sup>110</sup> Ld. részletesen az interneten is látható tanulmányát (*Dr. Nagy Barna Kálvin-kutató munkássága*), melyet az 1995-ös balatonfüredi Kálvin-konferenciára készített. A konferencia az egyik legjobb számvetés Kálvin magyar recepciójáról.

is kiadta, bár csak azt jelzi, hogy ő átdolgozta Rábold Gusztáv művét, de gyakorlatilag ő fordította. Mind az alapképzése, mind a motivációja képessé tette a munkára. Talán a szisztematikus érdeklődése miatt sok ilyen művet fordít le magyarra, és csak később kezd biblikus művek fordításába, de eredeti latinból fordít, és figyelembe veszi a kommentárok francia fordításait is. Kálvin esetében ez különösen fontos, hiszen saját francia nyelve és a genfi francia dialektus nem mindig találkozott egymással, nem különben a modern franciával. Nagy Barna nehéz időben Kálvint akart adni a kálvinista lelkészeknek, és éppen a nagy reformátor két kiemelkedő munkájának fordításával. Hörcsik Richárd helyesen állapítja meg, hogy halála óta nem akadt követőre.

## ÖSSZEGZÉS

Kálvin az *Institutiója* bevezetésének végén idézi Augustinus 7. levelének egy részletét: „Megvallom, én is azok közül való vagyok, akik gyarapodva írnak és írva gyarapodnak.” Tanulmányom végén igazat kell adnom Karasszon Istvánnak, aki szerint „a magyar nyelven történő Kálvin-kutatásnak megvannak a maga szűk határai. Tény, hogy ha valaki professzionálisan foglalkozik Kálvin személyével, műveivel és azok hatásával, akkor bizonyos idő után úgy fog tűnni neki, hogy mindig még egy nyelvvel kevesebbet tud...”<sup>111</sup> Tanulmányom végén magam is ezt az élményt élem át. Korábban ismertem egy Kálvin Jánost, mint vitatott egyháztörténeti alakot a reformáció idejéből. Most ezen tanulmány közben megkezdtem ismerkedésemet egy nem hiba nélküli keresztény emberrel, akiben az Isten Igéje iránti szeretet és odafigyelés igen magas szintű és példa értékű, és mint irodalom elemzőként is figyelemreméltó személy. Most ismerek egy Kálvin Jánost, akivel kapcsolatban úgy érzem, egy késői párbeszédet helyesebb a kommentárjain keresztül megkezdeni, mint csupán az *Institutio* állításait vizsgálgatni. Így ugyanis sokkal többet fedezünk fel abból, ami összeköt, mint ami szétválaszt bennünket. Talán érdemes lenne összevetni kommentárjait az ebben a korban keletkezett humanista, katolikus és lutheránus kommentárokkal. Ez a közvetlen módszer segítene megérteni a katolikus és református biblikusok módszertani különbségeit és hasonlóságait. Ezért úgy vélem, az egyetemes magyar kulturális érdek is azt diktálná, hogy a többi reformátorral együtt Kálvin egezetikai műveiből legalább jelentősebb válogatás szintjén további fordítások készüljenek. Számomra igen örvendetes, hogy a református egyház zsinata úgy döntött, hogy Kálvin már magyarra fordított egezetikai örökségét kiadják a parokiális könyvtár sorozatban. Ezután már csak egy feladat marad, Kálvin bibliamagyaroztatását megszerettetni a mai közönséggel.

<sup>111</sup> KARASSZON, I., *Módszertani problémák a Kálvin-kutatásban* (Elhangzott az idézett Kálvin-konferencián), Bala-tonfüred 1995.

## Gál Ferenc szentségtana

## 1. BEVEZETÉS

Fila Béla *Gál Ferenc teológiája* című tanulmányában megemlíti, hogy Gál professzor úr halála előtt beszélgettek teológiai munkásságának jelentőségéről. Ő szerényen, de határozottan kijelentette: „*Én megtettem a magam dolgát, most már a ti feladatotok, hogy használjátok, véleményt mondjatok róla, értékeljétek.*”<sup>1</sup>

Az elmúlt másfél évtizedben jó néhány tanulmány értékelt már Gál professzor úr teológiáját.<sup>2</sup> A tanulmányok többsége az életmű jelentőségét méltatja, és nem tekinthető teljességre törekvő analízisnek. Ennek ellenére meglepetés volt számunkra, hogy ezekben az értékelő és méltató tanulmányokban senki nem foglalkozott még Gál Ferenc szentségtanával. Senki sem tartotta fontosnak, hogy legalább egy bekezdésnyi terjedelemben rámutasson arra, hogy a szentségek teológiája Gál Ferencnél formailag és tartalmilag is egészen új magyar nyelvű szentségtan. Bár már Cserhádi József szentségtana is a II. Vatikáni Zsinat után jelent meg (1972), és ő is igyekezett érvényre juttatni a zsinat néhány új meglátását (leginkább az ekkleziológiai vonatkozásokat), de még nem eléggé, hiszen a könyve szerkezete és tárgyalási módja követi a hagyományos szentségtanok módszerét.<sup>3</sup> Még senki nem írta le azt, hogy a Gál-dogmatikában van ekkleziológia, és a professzor úrnak volt bátorsága ahhoz, hogy magyar nyelvterületen elsőként *a szentségtant szervesen beépítse a dogmatikus jellegű ekkleziológiába, és szakítson a szentségtan hagyományos módszerével.*

## 2. GÁL FERENC SZENTSÉGTANÁNAK FEJLŐDÉSE

Gál Ferenc szentségtana mint dogmatikai jegyzet 1981-ben jelent meg a Budapesti Római Katolikus Hittudományi Akadémia kiadványai között.<sup>4</sup> Ez a szentségi teológia található meg kissé átdolgozva a professzor úr kétkötetes dogmatikájában.<sup>5</sup> Tanulságos és fi-

<sup>1</sup> FILA, B., *Gál Ferenc teológiája*, in *Vigília* 64 (1999/3), 162.

<sup>2</sup> FILA, B., *Teológus az Egyházban*, in *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából* (szerk. Fila, B. – Erdő, P.), Márton Áron Kiadó, 1995, 9–29; *Teológus az Egyházban*, in *Teológia* XXXII (1988/3–4), 1–14. BOLBERITZ, P., *Gál Ferenc a pap és a teológus*, in *Communio* VI (1998/2), 3–9.

<sup>3</sup> CSERHÁDI, J., *Az Egyház és szentségei*, SZIT, Budapest 1972.

<sup>4</sup> GÁL, F., *Az Egyház kegyelmi rendje* (Dogmatikai jegyzet), Rk. Hittudományi Akadémia, Budapest 1981.

<sup>5</sup> VÖ. GÁL, F., *Dogmatika* II, SZIT, Budapest 1990, 61–195.

gyelemreméltó számunkra, hogy a kegyelemtan után és az ekkleziológián belül tárgyalja a szentségeket. Annyira beépül a szentségtan az egyháztanba, hogy csak figyelmes elemzés után fedezhetjük fel ezt a klasszikus dogmatikai traktátust. Tudjuk, hogy az egyházzól szóló dogmatikai tárgyalás egészen új keletű és ritka, de még nagyobb újdonság az, ha valaki a szentségtant beépíti az ekkleziológiába, és nem elégszik meg csupán a szentségek ekkleziológiai vonatkozásának kifejtésével.

Nem nehéz felfedezni, hogy a Gál-dogmatika ebben a J. Feiner és M. Löhrer által szerkesztett *Mysterium Salutis* című hétkötetes mű módszerét követi, de nem szolgálai módon, mert ő külön fejezetben tárgyalja a kegyelemtant, nem úgy, mint ez a német nyelvű, mindnyájunk által ismert dogmatika, amely a zsinat után 1965 és 1973 között jelent meg, és nagyon sok nyelvre lefordították.<sup>6</sup> Megcsodálhatjuk, hogy a professzor úr tudományos igényességgel, de röviden, tömören (mindössze 110 oldalon) és érthetően foglalja össze mindazt, amit a neves nyugati teológusok (Semmeroth, Congar, Betz) két 600 oldalas kötetben fejtettek ki.<sup>7</sup>

Gál Ferenc hatvankilenc önálló tudományos tanulmányt írt a teológia minden területét érintve, de ezek közül meglepő módon csak hat olyan van, melynek témája a szentségek.<sup>8</sup> Az ismeretterjesztő tanulmányaiban, illetve az *Új Ember* cikkeiben csak három olyat találunk, amely a szentségekkel foglalkozik. Az Egyetemi templomban elmondott konferencia beszédeiben is ritkán beszélt a szentségekről.<sup>9</sup> *Kétségtelen, hogy a szentségtan nem tartozott a professzor úr kedvenc témakörei közé.*

A legjelentősebbnek *A szentségek mint találkozási események* című tanulmányt mondhatjuk, amely a *Teológiában* jelent meg.<sup>10</sup> Ebben világosan rámutat a hagyományos szentség szemlélet megújításának szükségességére, mert az ún. iskolás teológia inkább csak úgy értelmezte a szentségeket, mint a megszentelődés tárgyi eszközeit, amelyek vagy megadják, vagy növelik a megszentelő kegyelmet. A szentségek antropológiai, krisztológiai és ekkleziológiai vonatkozásainak kifejtése teljesen hiányzott a Tridentinum utáni szentségtanokból. Edward Schillebeeckx sajátos, újszerű megközelítését<sup>11</sup> követve részletesen kifejti, hogy a szentségekben a feltámadt és megdicsőült Krisztussal találkozunk az egyház közösségében. Dogmatikájában is ezt a meglátást hangsúlyozza leginkább, például a következő módon: „A szentségek megértéséhez szükséges az, hogy elfogadjuk a személyes Istent, aki az ember felé fordult, hogy életének részesévé tegye. Ezt a személyes közlést jelekben valósítja meg. A szentségek esetében tehát személyek közötti kapcsolatról van szó, ahol a dolgok, jelek, szavak és tettek fejezik ki az üdvösség rendjébe tartozó folyamatot, s ahol az ember lelkülete és magatartása is kifejeződik. A szentség tehát az Istennel való találkozás lehetősége.”<sup>12</sup> Más szerzőknél elég ritka, de ő már ebben a tanulmányában rámutat a pneumatológiai dimenzió fontosságára is: „A szentségi jelet a Szentlélekkel is kapcsolatba kell hoznunk, mert hatékonysága csak így magyarázható”<sup>13</sup>, hiszen Ő működik az egyház cselekményeiben, hogy azok a megdicsőült Krisztus életét közvetítsék, mint kegyelmet.

<sup>6</sup> *Mysterium Salutis* 1–7 (szerk. Feiner, J. – Löhrer, M.), Benziger Verlag, Zürich, 1965–1973.

<sup>7</sup> Vö. IV/1 és IV/2 kötet: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*.

<sup>8</sup> Vö. Gál Ferenc bibliográfiája, in Fila, B., *Teológus az Egyházban*, in *Teológus az Egyházban*. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából (szerk. Fila B. – Erdő P.), Márton Áron, Budapest 1995, 465–472.

<sup>9</sup> Vö. *A teológus az Egyházban és az Úton a teljesség felé* című könyvei.

<sup>10</sup> GÁL, F., *A szentségek mint találkozási események*, in *Teológia*, XXXIV/3 (1990), 133–138. 135.

<sup>11</sup> SCHILLEBEECKX, E., *Christus, Sakrament der Gottbegegnung*, Grünewald, Mainz 1960.

<sup>12</sup> GÁL, F., *Dogmatika* II, 121.

<sup>13</sup> GÁL, F., *A szentségek mint találkozási események*, 135.

Nyilvánvaló, hogy nemcsak a dogmatikájában, hanem a korábban megjelent dogmatikus jellegű könyveiben is foglalkozik a szentségekkel, és *a szentségekről szóló tanításában fejlődést figyelhetünk meg*.

1960-ban jelent meg elsőként a *Katolikus hittételek* című könyve, az első dogmatikája, amely a világiak számára fogalmazta meg szisztematikusan az egyház hitét. Ebben még hagyományos formában foglalta össze a szentségekre vonatkozó katolikus tanítást, de sok új meglátással és újszerű megfogalmazással is találkozunk. Már a II. Vatikánum előtt hangsúlyozta, hogy minden szentség az egyházi közösségnek, a misztikus testnek az életmegnyilvánulása. 1963-ban jelent meg az *Idő és örökkévalóság* című első tanulmánykötete, amelyben olvasható *Az egyház és a szentségek* című tanulmánya, amely már a *Lumen gentium* 11. pontjának megszületése előtt, Karl Rahner (vö. *Kirche und Sakramente*) és Otto Semmelroth (*Die Kirche als Ursakrament*) alapján halványan megjelenik a szakramentális ekkleziológia, és a professzor úr külön-külön is rámutat az egyes szentségek ekkleziológiai vonatkozására. *Az üdvtörténet misztériumai* című műve (1968) a hazánkban általa közvetített ún. üdvtörténeti módszer segítségével dolgozza föl a dogmatika klasszikus témaköreit. Már nem ragaszkodik a hagyományos tárgyalási módhoz, a szentségek klasszikus definíciójához, mert azt akarja hangsúlyozni, hogy a szentségek bibliai értelemben vett misztériumok. „A szentségeket úgy is fölfoghatjuk, mint Krisztus mennyei közbenjárásának realizálást a földi egyházban” (165. oldal). Ezek után már nem meglepő, hogy a keresztyén értelmiségieknek szánt hittankönyvében (*A kinyilatkoztatás fényében*), a szentségtani fejezet címe: „Találkozásunk Istennel az Egyházban”.

### 3. GÁL FERENC SZENTSÉGTANÁNAK FŐBB SAJÁTOSSÁGAI

*Gál Ferenc teológiai munkásságának két olyan fontos jellemzője van, amely szentségtanában is megmutatkozik.*

a) Bolberitz Pál szerint „Gál Ferenc mint teológus abban volt nagy és eredeti, hogy képes volt önálló magyar teológiai nyelvet teremteni, továbbá páratlan mértéktartással tudta úgy közvetíteni a modern nyugati teológiát magyar földön, hogy az megmaradt katolikusnak, európainak és a magyar egyház számára is emészthetőnek”.<sup>14</sup>

b) A Gál-féle dogmatika mások fontos jellemzője: *az üdvtörténeti szemléletmód és módszer*. Ez a szemléletmód állandóan arra emlékeztet bennünket, hogy az ember saját történelmén belül részesedik Isten üdvözítő kegyelmében, a kegyelem történelmi jellegű valóság, sőt a történelem maga is kegyelem. Az egyes dogmatikai igazságokat (pl. teremtés, megváltás, krisztológia, szentségek) mindig az üdvtörténet egészében kell elhelyezni és értelmezni. Ez a módszer segíthet bennünket abban, hogy a teológiában jobban megnyilvánuljon a krisztocentrizmus, a pneumatológiai dimenzió, az ekkleziológiai vonatkozás és az üdvtörténet szakramentális jellege.

A dogmatika ilyen irányú feldolgozásában nagy segítségére volt a *Mysterium Salutis*, az első üdvtörténeti módszerű dogmatika. Ezt legjobban a szentségtanban figyelhetjük meg, ha összehasonlítjuk a *Mysterium Salutis* 4/2. és 5. kötetét a Gál-dogmatika 5. fő-részeivel. Az összehasonlító elemzés által látjuk, hogy a professzor intellektuális becsületességgel és kreatív módon használta fel a forrásait, a nyugati teológiai kutatás új meglátásait.

<sup>14</sup> BOLBERITZ, P., *Gál Ferenc a pap és a teológus*, in *Jel X* (1998/9), 197.

A szentségtan a régebbi dogmatikákban a krisztológiai rész után következett,<sup>15</sup> vagy pedig kegyelemtani összefüggésben tárgyalták.<sup>16</sup> A legújabb kézikönyvekben legtöbbször az ekkleziológia után található.<sup>17</sup> Logikusnak tűnik, hogy a krisztológia és a kegyelemtan után beszélünk a szentségekről, mint a Krisztus által alapított kegyelmi eszközökről, de az is, hogy a dogmatikus egyháztan után, úgy tárgyaljuk a szentségeket, mint az egyház életjeleit vagy mint az egyház megszentelő tevékenységeinek fontos elemeit. Karl Rahner szerint az általános szentségtan a dogmatikus ekkleziológia szerves része: „A szentségek pedig nem mások, mint az egyháznak mint összentségnek önmegvalósító kiteljesedései. Altaluk közli magát az egyház konkrét formában az egyes emberek számára, azok egyéni léhelyzetének megfelelően; így konkretizálódik az egyház lényege, mint Istennek a világ számára való önközlése és jelenléte eszkatológikus, történeti és szociális dimenziókban.”<sup>18</sup> A *Mysterium Salutis* szentségtani jellegű kötetének címe<sup>19</sup> szerint abból kell kiindulnunk, hogy az üdvtörténet, illetve a krisztusi üdvesemény az egyház közönségében folytatódik, és ebben fontos szerepe van a szentségeknek.

Ezt a meglátást teszi magáévá Gál Ferenc, és a kegyelemtan után a dogmatikus ekkleziológiába beépítve tárgyalja a szentségeket *Az Egyház a kegyelmi rend közvetítője* címmel. Szerinte abból kell kiindulnunk, hogy a kinyilatkoztatás az egyházat Krisztus misztikus testének mondja. Ez annyit jelent, hogy Krisztust hordozza és teszi jelenvalóvá a történelemben. Ez a misztikus Krisztus minden kegyelem hordozója, sőt az üdvösség intézménye. „Az egyház küldetése pedig az, hogy az ember üdvösségét szentségreileg jelképezze és közvetítse.”<sup>20</sup> A zsinat nyomán tanítja az egyház szentségi jellegét, de azt is hangsúlyozza, hogy az egyházat csak Krisztustól, az összentségtől (*Ursakrament*) való függésben és analóg értelemben nevezhetjük szentségnek (*Grundsakrament*). Az egyház nem egy önálló független szakramentális valóság, teljesen Krisztustól függ, neki köszönheti létét és kegyelemközvetítő szerepét.

A dogmatikus szentségtannak kritikai funkciója is van: figyelmezteti az egyházjogot és a jogi szemléletű gyakorlati teológiát a szentségi élet misztérium jellegére. Azután arra is, hogy az egyház élete nem korlátozódik a szentségek kiszolgáltatására; a keresztény életnek több forrása is van, hiszen az Isten kegyelmi önközlése nem korlátozódik a szentségekre.<sup>21</sup>

Olyan szentségtan ez, amelyben már nem találjuk meg a hagyományos felosztást: általános szentségtan és részleges szentségtan. Gál Ferenc elfogadja Raphael Schulte érvelését, aki szerint<sup>22</sup> a hagyományos „*de sacramentis in genere*” és a „*de sacramentis in specie*” részekre való felosztás sem helyes, még a sorrendet illetően sem. Ez a tárgyalási mód túlságosan a priori szerkezetű, mivel ebben az egyes szentségek elemeinek összevetésével állapították meg azokat a feltételeket, amelyek minden szentségre jellemzőek. Az általános szentségtan megalkotta a szentségek „előzetes” fogalmát, amelyet sematikusan alkalmazott az egyes szentségek tárgyalásánál. Karl Rahner szerint „hagyományos szentségtanunk nyomorúsága éppen abból fakad, hogy – létezésük bizonyítékait és sajátóságuk

<sup>15</sup> Vö. Aquinói Tamás, S.th IIIq. 60kk.

<sup>16</sup> Vö. Trienti Zsinat, 1547. DH 1600.

<sup>17</sup> Vö. *A dogmatika kézikönyve 2* (szerk. Schneider, Th.), Vigilia, Budapest 1997.

<sup>18</sup> LThK IX, 313.

<sup>19</sup> Vö. 4/2. kötet: *Das Heilgeschehen in der Gemeinde*.

<sup>20</sup> GÁL, F., *Dogmatika II*, 120.

<sup>21</sup> Vö. Aquinói Tamás, „Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre” (S.th. III q. 64a.7c).

<sup>22</sup> SCHULTE, R., *Zur problematik einer allg. S.Theologie heute*, in MS IV/2, 49–55.

kezelését illetően – egy kalap alá veszi mind a hét szentséget”.<sup>23</sup> Így állt elő az a látszat, mintha mind a hét szentség különbség nélkül ugyanabban az értelemben lenne szentség, és mintha a szentségek „történelmi fejlődés” nélkül egyszerre készen álltak volna előttünk. Ugyanis minden szentség más. Mindegyiknek megvan a maga eredete, fejlődése és sajátos története.

Gál Ferenc szentségtanában nincs általános szentségtan. *Az egyház kegyelmi élete a szentségekben* című fejezetben csak röviden tárgyalja a legalapvetőbb szentségtani alapfogalmakat.<sup>24</sup> Leginkább azt hangsúlyozza, hogy az egyházban jóval előbb volt a szentségi élet, s a szentségi élet kialakulását elég későn követte a teológiai reflexió, de az egyházatyák írásai arról tanúskodnak, hogy már a kezdeti időkben is tisztában voltak azzal, hogy az egyházban nem minden liturgikus cselekmény egyformán fontos. Azután a dogmatikus ekkleziológiájában „Beiktatás az egyházba” címszó alatt tárgyalja a keresztyén beavatás szentségeit, „Az egyház mint kultuszközösség” című részben fejt ki az eukarisztia teológiáját, rámutatván arra, hogy az egyház lényege szerint eukarisztikus közösség. „Az életformák az egyházban” címmel tárgyalja a házasságot és az egyházi rend szentségét. Azután azt is kifejti, hogy az egyház belső életéhez az üdvörténet jelenlegi fázisában hozzátartozik a bűnbocsánat és a betegek kegyelmi segítsége, mert „az egyház tagjainak élet is állandó küzdelem a kísértéssel és a bűnnel, s állandó erőfeszítés arra, hogy megmaradjon az erény útján. Isten azonban éppen a csetlő-botló embernek szerzett üdvösséget.”<sup>25</sup>

c) Gál Ferenc szentségtanának harmadik fő sajátossága, hogy *tudatosan szakított a kontroverz, Tridentinum utáni szentségtanokkal, és a mai ember számára akarta érthetővé és elfogadhatóvá tenni a szentségeket*. Erre vonatkozóan a legeklektánsabb példa, hogy egészen korszerűen értelmezte a szentségek krisztusi alapításának kérdését. Kijelentette, hogy „nem szükséges, hogy minden egyes szentségről kimutassuk a szó szerinti krisztusi rendelést.”<sup>26</sup> Elégséges az, ha rá tudunk mutatni Krisztus szándékára és arra, hogy az, amit napjainkban szentségnek mondunk, kezdettől fogva ott volt az egyházban, hiszen az egyházban előbb volt a szentségi élet, és csak később született meg a teológiai reflexió. „Továbbá nem elég utalni arra, hogy az egyházban megvoltak azok a cselekmények, amelyeket ma szentségnek nevezünk, hanem megvolt az, amit ezekben a cselekményekben hittek, hirdettek és tanúsítottak. Vagyis, hogy ezek a szertartások valóban az üdvösség misztériumának kifejezői és eszközei voltak.”<sup>27</sup>

d) Feltétlenül meg kell még említenünk, hogy Gál Ferenc *ökumenikus szemléletmódban fogalmazta meg az egyház hitét*, sőt írt egy rövid ökumenikus teológiát is, amelyet sokan nem ismernek, mivel csak a *Katolikus Főiskolai Teológiai Jegyzetek* között jelent meg.<sup>28</sup> Ebben elsősorban olyan kérdéseket tárgyal, amelyek az ökumenikus párbeszédben különleges helyet kapnak, mert a nagy egyházszakadások óta vita tárgyai voltak. A választott témák fele szentségtani jellegű. Világosan rámutat arra, hogy nemcsak a szentségek számában van különbség a katolikus és protestáns egyházak között, hanem arról van szó, hogy más irányból közelít a szentségekhez a protestáns és katolikus teológia. A protestánsok úgy tekintenek a szentségekre, mint Isten ígéjének egy sajátos formájára (*eine an-*

<sup>23</sup> RAHNER, K., *Kirche und Sakramente*, 46.

<sup>24</sup> Vö. GÁL, F., *Dogmatika II*, 120–125.

<sup>25</sup> Uo. 157.

<sup>26</sup> GÁL, F., *Dogmatika II*, 124.

<sup>27</sup> Uo. 121.

<sup>28</sup> SOLYMOS, Sz. – GÁL, F., *Ökumenizmus*, Kat. Teol. Főiskolai Jegyzetek, Budapest 1981, 69–131.



dere Form Wort Gottes), a katolikus teológiában pedig úgy állnak előttünk a szentségek, mint Krisztus által rendelt látható jelek, amelyek kegyelmet közvetítenek. „A szentségek számának a kérdése tehát mélyebbre nyúlik, nemcsak a szentségtani kérdésről van szó. Beletartoznak az ekkleziológiai kérdések is. Főleg azok, amelyek az egyház eredetével, a szentírás keletkezésével, az egyház életével és hagyományával, főleg a tanítóhivatal létevel foglalkoznak.”<sup>29</sup> Az egyes szentségeknél az egyház hitével összhangban részletesen kifejti az ökumenikus szempontokat. Az isteni szó és a szentség viszonyát tárgyalva önkritikusan figyelmeztet bennünket, hogy az egyház élete nemcsak a szentségekben realizálódik a tagok számára, hanem az evangélium hirdetésében és annak követésében is. Ezért a szentségek mellett az isteni szó teológiáját sem szabad elhagyni. Az ökumenikus teológiai párbeszéd többek között erre is megtanít bennünket. Talán nem mindenki tudja, hogy ennek a műnek prototípusa és fő forrása a J. Feiner és L. Vischer által írt német nyelvű ökumenikus teológia, amely *Neues Glaubensbuch* címmel és *Der gemeinsame christliche Glaube* alcímmel 1973-ban jelent meg először.<sup>30</sup> A mű sajátossága, hogy először kifejti azokat a hitigazságokat, amelyekben konszenzus van a katolikusok és a protestánsok között, és utána külön fejezetben tárgyalja a vitatott kérdéseket.

#### 4. BEFEJEZÉS

A II. Vatikáni Zsinat utáni időszakban a katolikus szentségtan tartalmilag és formailag is megújult. Ennek ellenére – különböző okokból kifolyólag – a hívek szentségi élete meggyengült. Sokan vannak olyanok, akik nem tartják fontosnak a szentségeket a Krisztust követő keresztény életben, és egyre többen vannak olyanok is, akik megfelelő hit és felkészültség nélkül kérik a szentségeket. Erre a negatív jelenségre válaszol K. Heinz Menke sajátos szentségtana. Már a könyv címe is jelzi napjaink szentségtanának két fő kérdését: *A szakramentalitás a katolicizmus lényege és sebe*.<sup>31</sup>

Gál Ferenc szentségtana is erre emlékeztet bennünket: a szakramentalitás, a hét szentség a keresztény hit lényegéhez tartozik. Ennek alapja a megtestesülés misztériuma, és az a meggyőződésünk, amelyet Nagy Szent Leó pápa szavaival így szoktunk megfogalmazni: „*Ami Krisztusban látható volt, az átment az Ő szentségeibe*.”<sup>32</sup> K. Heinz Menke szerint a szentségi vallásosságát elhanyagoló protestantizmus tulajdonképpen egy „*desinkamiertes Christentum*”, amely nem veszi tudomásul a megtestesülés misztériumát, és úgy gondolja, hogy a megváltás műve csak az ígéhirdetés által folytatódik a világban.<sup>33</sup>

Mint jó dogmatikus, a dogmatika kritika funkciója alapján ismételtén bírálta a mennyiségi és mágikus szentségi szemléletmódot: Az igaz, hogy a szentségek a kegyelem eszközei, de „a szentségekben mégsem szabad varázserőt látnunk. Nem alakítják át az embert egyik napról a másikra [...] Akkor válnak igazán gyümölcsözővé, ha hittel fogadjuk őket és tartalmukat átvisszük az életbe.”<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Uo. 102.

<sup>30</sup> FEINER, J. – VISCHER, L., *Neues Glaubensbuch*, Herder, Freiburg 1973.

<sup>31</sup> MENKE, K. H., *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Pustet Verlag, Regensburg 2012.

<sup>32</sup> *Sermo* 74,2; vö. KEK 115.

<sup>33</sup> MENKE, K. H., *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, 29.

<sup>34</sup> GÁL, F., *Üdvtörténet misztériumai*, 165.

## Jézus mint irgalmas Üdvözítő a Lukács-evangélium szenvedéstörténetében

Szent Lukács evangéliumát az irgalmasság evangéliumának szokás nevezni, s a megnevezéssel fenntartás nélkül egyet lehet érteni. Ez persze semmiképpen sem azt jelenti, hogy irgalmasságról csak ebben az evangéliumban lenne szó. Nem kétséges: az az alapüzenet, hogy Isten irgalmas, és nekünk egymás felé irgalmasnak kell lennünk, a többi evangéliumban is kifejezésre jut. Külön kiemelném Máté evangéliumát, amelyben az irgalmasság témája szintén nagy hangsúlyt kap. Jól mutatja ezt az ötödik boldogmondás („Boldogok az irgalmasok, mert majd ők is irgalmasságot nyernek” Mt 5,7), de az Ózeástól vett idézet („Irgalmasságot akarok és nem áldozatot” Mt 9,13; 12,7), valamint a témával kapcsolatos példabeszédek (szívtelen szolgál: Mt 18,23–35; szőlőmunkások: 20,1–15; utolsó ítélet: Mt 25,31–46) éppúgy igen jelentősek. Ennek ellenére úgy látom, hogy Lukács evangéliumára különösen is alkalmas az „irgalmasság evangéliuma” megjelölés, hiszen Lukács az, aki a legnyomatékosabb és a legmegragadóbb formában mutatja be nekünk az irgalmas Jézust: azt a Jézust, aki különleges szeretetet tanúsít a bűnösök felé, illetve azok felé, akik a társadalomban hátrányt szenvednek, vagyis a szegények az asszonyok, és az idegenek felé. Emellett az irgalom témája az egész iratot áthatja. Már a gyermekségtörténetben megjelenik, és pedig a híres himnuszok, a *Magnificat* és a *Benedictus* szövegeiben (1,50.54.72.78). A nyilvános működésről szóló szövegeket illetően mind a példabeszédekben (10,30–36; 13,6–9; 15,1–32; 18,9–14), mind a csodaelbeszélésekben (7,11–17; 13,10–17; 18,35–43), mind pedig a bűnösökkel való találkozásokról szóló történetekben (7,36–50; 19,1–10) nagy hangsúlyt kap az irgalmasság motívuma. Persze fontos tudatosítani, hogy Jézus irgalma nem merő szólam és nem pusztán belső együttérzés, hanem hatalommal párosul. Jézus együtt érez a szenvedőkkel és a nyomorúságban élőkkel – megéssük rajtuk a szíve (vö. 7,13; 15,20) – ám ez nem marad az érzelem szintjén, hanem hatékony segítséggel párosul: a betegeket meggyógyítja, a bűnösöknek pedig megbocsát, s így új kezdetet tesz számukra lehetővé. Jézus Krisztus irgalmassága a legszorosabban összekapcsolódik a ténnyel, hogy ő az Üdvözítő (σωτήρ vö. Lk 2,11), aki az emberek megmentését munkálja. Ez a tény nagyon szépen kifejezésre jut az alábbi, csak Lukács evangéliumában szereplő mondásban: „Az Emberfia azért jött, hogy megkeresse és megmentse az elveszettet” (19,10). Nem véletlen, hogy a mondás éppen a Zakeus-történet végén, Jézus irgalmas tettét követően olvasható.

A *Lukács-evangélium* sajátosságának mondható az is, hogy az irgalmasság témája a szenvedéstörténetben (22,1–23,56) is nyíltan megjelenik, és pedig apró mozzanatokban. S éppen ebben különbözik Lukács irata a többi evangéliumtól. Ez utóbbiak hangsúlyozzák ugyan, hogy Jézus az emberekért, az ő megváltásuk érdekében szenved és hal meg

(vö. Mk 10,45; Mt 20,28; Jn 1,29), de a szenvedéstörténet során az irgalmasság apróbb jeleiről nem írnak. Lukács kevésbé emeli ki nyíltan a szenvedés engesztelő értékét – bár az eukarisztia alapításáról szövegben ez a szempont is jelen van (ὡπὲρ ὑμῶν „értetek” 22,19,20) –, viszont annál nagyobb hangsúlyt helyez arra a tényre, hogy Jézus a szenvedése során is különös figyelmet tanúsít a szenvedők és a bűnösök felé. Ugy vélem, hogy ennek teológiaiilag is fontos üzenete van. Hiszen a múlt század 2. felében több exegéta is azzal vádolta Lukácsot, hogy Jézus Krisztus kereszthalálát megfosztotta üdvözítő értékétől. Ezen kutatók szerint Lukács felfogásában Jézus halála csupán a zsidóság félreértésének eredménye, amelyet a feltámadás korrigált.<sup>1</sup> Ám éppen az irgalmasság témája, amely a mű korábbi részeiben igen szorosan kapcsolódik Jézus üdvözítő művéhez, mutatja, hogy az említett vélemény nem helytálló. Jézus az élete utolsó pillanataig irgalmas Üdvözítő marad, sőt üdvözítő tevékenysége éppen a szenvedésben és a kereszthalálban éri el csúcspontját. Értekezésünk hátralevő részében ezt a szempontot szeretnénk bővebben kifejteni.

### 1. A LUKÁCS-EVANGÉLIUM SZENVEDÉSTÖRTÉNETÉNEK SAJÁTOSSÁGAI

A szentírásudósok többsége szerint Lukács forrásként használta Márk evangéliumát.<sup>2</sup> Ebből kifolyólag nem lehet kétségünk afelől, hogy a harmadik evangélista a szenvedéstörténet megírásakor is merített Márk iratából. A lukácsi változatban található perikópák nagy részének van márki párhuzama. Ennek ellenére több ponton eltérések mutatkoznak. Egyes, Márknál szereplő epizódok hiányoznak Lukács szövegéből: a betániai megkenés (Mk 14,3–9); a tanítványok menekülése Jézus elfogatása után (Mk 14,49b–52); Jézus kigúnyolása a római katonák által Pilátus ítéletét követően (Mk 15,16–20). Más jelenetekben Lukács változata jelentősen eltér Márktól. Péter tagadása például megelőzi a főtanács ülését (22,54–71), míg Márknál ezzel ellentétes sorrend található (Mk 14,53–72). Jézus a kereszten nem az elhagyatottságának ad hangot (mint a Mk 15,34-ben), hanem az Atya iránti bizalmának (23,46). Vannak azután olyan epizódok is, amelyek kizárólag Lukács evangéliumában olvashatók: Jézus búcsúbeszéde az utolsó vacsorán (22,24–38); angyaljelenés a Getszemáni-kertben (22,43–44); Jézus Heródes Antipász előtt (23,6–12); Pilátus háromszori nyilatkozata Jézus ártatlanságáról (23,13–16); a síró asszonyok a kereszttúton (23,27–31); a jobb lator esete (23,39–43).

Az imént bemutatott tényállás miatt egyes exegeták arra a következtetésre jutottak, hogy Márk szenvedéstörténetén kívül Lukács egy másik írott forrást is felhasznált, amely szintén szenvedéstörténet volt, vagyis az események összefüggő láncolatát tartalmazta.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vö. CONZELMANN, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukasevangeliums*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1954, 187k; KÄSEMANN, E., *Das Problem des historischen Jesus*, in *ZThK* 51 (1954), 125–163, 138; VIELHAUER, Ph., *Zum „Paulinismus” der Apostelgeschichten*, in *UÖ., Aufsätze zum Neuen Testament*, Kaiser Verlag, München 1965, 9–27, 22. Persze Lukács „védelmezőkre” is talált: KÜMMEL, W. G., *Lukas in der Anklage der heutigen Theologie*, in *Das Lukas-Evangelium* (szerk. Braumann, G.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, 416–436; GEORGE, A., *Le sens de la mort de Jésus*, in *UÖ., Études sur l'oeuvre de Luc*, Gabalda, Paris 1978, 185–212; BOVON, F., *Le salut dans les écrits de Luc*, in *UÖ., L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et théologie*, Cerf, Paris 1987, 165–179; SZÉKELY, J., *Az Újszövetség teológiája*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 180–187.

<sup>2</sup> A Lukács által felhasznált források kérdését illetően vö. KOCSIS, I., *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába I*, SZIT, Budapest 2011, 236–238.

<sup>3</sup> Vö. TAYLOR, V., *The Passion Narrative of St. Luke*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 41; ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Friedrich Pustet, Regensburg 1977, 435; GEORGE, A., *Sens*, 28; MAR-

Ám ezt a nézetet nem minden biblikus fogadta el. Sokan közülük úgy látják, hogy a 22,1–23,56 megírásokor Lukács számára egyedül Márk evangéliuma áll írott forrásként rendelkezésre. A Márktól való eltérések a szájhagyomány hatásával, valamint az evangélista szerkesztői tevékenységével magyarázandók.<sup>4</sup> Mi is úgy véljük, hogy egy Márktól független és az eseményeket összefüggő formában bemutató, írott szenvedéstörténet léte nem bizonyítható.<sup>5</sup> Afelől persze nincs kétségünk, hogy a Lukácsnál többletként megjelenő szakaszok nem az evangélista szabad alkotásai, hanem a hagyományból (nagyrészt szóbeli hagyományból) származnak.

Tartalom szempontjából mindenekelőtt Jézus ártatlanságának hangsúlyozása érdemel megkülönböztetett figyelmet. A gondolat nem ismeretlen a többi evangélista számára sem. Lukács azonban különös hangsúlyt fektet arra, hogy a Jézus ellen felhozott politikai vádak hamisságát kimutassa (23,1–5).<sup>6</sup> A szenvedéstörténet során többen is tanúsítják Jézus ártatlanságát: Pilátus háromszor (23,4.14.22), Heródes Antipász (23,11.15), a megtérő lator (23,41), a római százados (23,47) és Arimateai József (23,51). Ezt a tényt többnyire úgy értelmezik, hogy Lukács saját kortársai előtt akarta bizonyítani: Jézus nem volt lázadó és nem volt a római birodalom ellensége. Ebből kifolyólag Jézus követői, a keresztények sem jelentenek veszélyt a római birodalomra.

Ugyanakkor nagyon megfontolandó F. Bovon meglátása, miszerint Jézus igaz volta hangsúlyozásának teológiai célzata is van. „Lukács szenvedéstörténetének gondos exegézise azt a végkövetkeztetést teszi lehetővé, hogy Jézus halála egy igaz ember halála, aki a gonoszok sorsára jutott, azért, hogy a gonoszok – mármint mi – az igazak menetéhez csatlakozhassanak.”<sup>7</sup> Bovon ezzel kapcsolatban a Lk 22,37-re hivatkozik, amelyben Jézus az Iz 53-ból idéz egy mondatot: „Mert mondom nektek, be kell teljesednie rajtam annak, amit az Írás mond: És gonosztevők közé sorolták.” Bovon szerint ez az idézet tárja fel a szenvedés drámájának értelmét: a keresztén az Emberfia nem tesz mást, mint folytatja és betetőzi üdvözítő művét: keresi és megmenti az elveszettet.<sup>8</sup>

Miként fentebb már utaltunk rá, ez a tény apró mozzanatokban is megjelenik. A következőkben ezeket mutatjuk be.

SHALL, I. H., *The Gospel of Luke* (NIGTC), Paternoster, Exeter 1978, 785; NOLLAND, J., *Luke III* (WBC 35c), Nelson Reference & Electronic, Nashville 1993, 1023; BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas IV* (EKK III/4), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2009, 262. Külön említést érdemel az a nagyon merésznek mondható nézet, miszerint Lukács a János-evangélium szenvedéstörténetét használta második forrásként. Vö. MATSON, M. A., *In Dialogue with Another Gospel? The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke*, Scholars Press, Atlanta 2001.

<sup>4</sup> Vö. SCHNEIDER, G., *Das Evangelium nach Lukas II* (ÖTKNT 3/2), Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1984<sup>2</sup>, 436; FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke II* (AB 28A), Doubleday, New York 1985, 1366; MATERA, F. J., *Passion Narratives and Gospel Theologies: Interpreting the Synoptics Through Their Passion Stories*, Paulist Press, New York 1986, 155; SOARDS, M. L., *The Passion according to Luke. The Special Material of Luke 22*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1987; BROWN, R. E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels I*, Doubleday, New York 1994, 108–109; WOLTER, M., *Das Lukas-evangelium* (HNT 5), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 691.

<sup>5</sup> Mindenesetre azt a lehetőséget, hogy kisebb egységek (pl. az utolsó vacsora elbeszélése) már a Lukács-evangélium előtt írásban léteztek, nem zárhatjuk ki mereven.

<sup>6</sup> E tekintetben érdemes összevetni a 23,1–5 tartalmát a 20,20–26 tartalmával.

<sup>7</sup> F. BOVON, *Salut*, 170.

<sup>8</sup> Uo.

## 2. AZ IRGALMASSÁG MEGNYILVÁNULÁSAI A SZENVEDÉSTÖRTÉNETBEN

## 2. 1. Az irgalmasság megnyilvánulásai a Jézus elfogatásáról és a Péter tagadásáról szóló elbeszélésekben

Ezekben az elbeszélésekben témánk szempontjából apró, mégis nagyon figyelemre méltó megjegyzések találhatók, amelyek minden bizonnyal Lukács szerkesztői tevékenységének eredményei. Az elfogatásról szóló elbeszélésben (22,47–53) többek között azt is olvassuk, hogy amikor megjelent az elfogásra kirendelt csapat, valamelyik tanítvány kardot rántott, és levágta a főpap szolgájának jobb fülét (22,50). Ezt a mozzanatot a többi evangélista is említi, bár Márk és Máté egyszerűen fülevágásról ír (Mk 14,47; Mt 15,51). János viszont, érdekes módon, szintén jobb fület említ, sőt a tanítványt Simon Péterrel azonosítja (Jn 18,10). Az evangélisták mindenesetre nem foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogyan lehetséges a jobb kézben lévő karddal éppen a szemben levő szolga jobb fülét levágni. A jobb fül itt bizonyára minőségi értelemben szerepel.<sup>9</sup> A *Bibliai Régiségek (Liber Antiquitatum Biblicarum)* néven ismert iratban ez olvasható: „A jobb fül az Urat hallja az éjszaka folyamán, a bal azonban (csupán) az angyalt.” (LAB 53,6)<sup>10</sup>

Bár a fül levágását mindegyik evangélista említi, csak Lukács szövegében olvasunk arról, hogy Jézus megérinti a sebesült fület és meggyógyítja (22,51). Ezzel ő maga ad példát az ellenségszeretetre, amelyet korábban, a síksági beszédben tanítványai számára követelményként állított (vö. Lk 6,27–36). Fontos hangsúlyozni, hogy Jézusnak ez a tette, miként a többi gyógyítás is, az ő szabadíró-üdvözítő küldetésének fényében értelmezendő. Jézus nem egyszerűen gyógyítóként, hanem szabadítóként lép fel.

A Péter tagadásáról szóló elbeszélést (22,54–65) illetően több eltérés is megfigyelhető Márk szövegéhez (Mk 14,66–72) képest. Márknál a tagadásra a főtanács előtti kihallgatás és Jézus kigúnyolása után kerül sor, Lukácsnál viszont a tagadás megelőzi a hivatalos kihallgatást. Az is érdekes, hogy a harmadik evangélista enyhébb formában mutatja be a főpóstopostol tagadását, mint Márk, hiszen Péter esküdözéseiről és átkozódásairól (vö. Mk 14,71) nem ír. A legfeltűnőbb eltérés azonban a 22,61-ben olvasható mondat, amely kizárólag Lukács evangéliumában olvasható: „Az Úr erre megfordult és rátekintett Péterre. Péter akkor visszaemlékezett az Úr szavára, hogyan mondta neki: Mielőtt ma megszólal a kakas, háromszor tagadsz meg engem.” Míg Márknál (és Máténál is) közvetlenül a kakasszó indítja Péter bűnbánatra,<sup>11</sup> addig Lukácsnál Jézusnak mint Úrnak a tekintete.

Lukács megjegyzése azt a benyomást kelti, hogy a tagadás idején Jézus is a főpap házában udvarán tartózkodott – itt tartották őrizetben –, nyilvánvalóan bizonyos távolságra az eseményektől.<sup>12</sup> A Péterre irányuló pillantása azt jelzi, hogy a tagadás ellenére sem utasította el magától a tanítványát, hanem segítségére siet, hogy bűnbánatra és megtérésre ösztönözze őt. Érdekes megjegyezni, hogy a Bibliában nagy jelentőséget kap a „rátekintés”. A zsolnárokban az imádkozó gyakran kéri Istentől, hogy tekintsen rá, illetve

<sup>9</sup> Érdekes, hogy az elsovadt kezű ember meggyógyításának elbeszélésében Lukács „jobb kezét” említi (6,6), holott Márk változatában (Mk 3,1) nincs meghatározva, melyik kézzől van szó.

<sup>10</sup> A fordítás forrása: WOLTER, M., *Lukasevangélium*, 727.

<sup>11</sup> „A kakas másodszor is megszólalt. Péternek eszébe jutottak Jézus szavai: Mielőtt a kakas másodszor megszólal, háromszor tagadsz meg. És könnyekre fakadt” (Mk 14,72; vö. Mt 26,75).

<sup>12</sup> A vers magyarázatához a kommentárokon és a szenvedéstörténetekhez írt monográfiákon kívül vö. SOARDS, M. L., „And the Lord Turned and Looked Straight at Peter”: *Understanding Luke 22,61*, in *Biblica* 67 (1986), 518–519.

ne fordítsa el tőle arcát (vö. Zsolt 25,16; 51,13; 86,16).<sup>13</sup> A híres ároni áldásban pedig ez áll: „Ragyogtassa rád arcát az Úr, s legyen hozzád irgalmas! Fordítsa feléd arcát az Úr és szerezzon neked üdvösséget!” (Szám 6,25–26). Az arc odafordítása a közösség fenntartásának jele. Amennyiben Isten a bűnös felé fordítja „orcáját”, ezzel a megbocsátását jut-tatja kifejezésre, azt a megbocsátást, amellyel új lehetőséget ad az elbukottnak.

Lukács bizonyára tanító céllal iktatta be ezt a mozzanatot. Ezt jelzi az „Úr” (κύριος) cím, amely az Újszövetségben általában a feltámadt Krisztus megjelölése. Az Úr pillantása nemcsak Péter számára jelentős, hanem a keresztények számára is. Jézus nem utasította el magától Pétert, bár az háromszor megtagadta őt, hanem a bűn elkövetése után kifejezetten rá irányította tekintetét és bűnbánatra indította. Ebből következik, hogy a keresztények bukása sem helyrehozhatatlan. Az Úr tekintete az egyházban is rá-irányul minden bűnösre, s ezzel nemcsak a bűnök felismerésére, hanem a korábbi elkö-telezettség megújítására is lehetőséget ad számukra.

## 2. 2. Az irgalmasság megnyilvánulásai a Jézus keresztre feszítéséről és haláláról szóló elbeszélésben

A Jézus keresztre feszítéséről és haláláról szóló elbeszélésben (23,33–49) három alegysé- get különböztethetünk meg: 1. A keresztre feszítés ténye és Jézus imája kivégzőiért (22,33–34). 2. Jézus háromszori kigúnyolása (22,35–43). 3. Jézus halála és annak a jelen- levőkre gyakorolt hatása (22,44–49). Az irgalmasság motívumát illetően főleg az első két alegységben található figyelemre méltó mozzanatok, de a harmadik alegységben is fel- fedezhető olyan elem, amely összefüggésbe hozható ezzel a témával.

Az irgalmasság legelső megnyilvánulása nyilván Jézusnak az imája, amely a 34. vers- ben olvasható: „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit tesznek.” Mindazon- által nem hallgatható el, hogy ezzel a kéréssel kapcsolatban komoly szövegkritikai problé- ma áll fenn. Egyes jelentős kéziratokból (p<sup>75</sup> B D W Θ) ugyanis hiányzik ez az ima. Más, szintén jelentős szövegtanúk (N\* A C L Ψ) viszont tartalmazzák, sőt 2. és 3. századi egyházi írók (Markion, Justinus, Ireneusz, Tatianosz) is ismerik. Pusztán külső érvek alapján (a szövegtanúk kora) nem lehetséges egyértelmű döntés, hiszen mindkét változat mellett régi tanúk állnak.<sup>14</sup> A belső érvek mérlegelése sem könnyű, vagyis annak megíté- lése, hogy a másolások során miért hagyták volna el, illetve miért iktatták volna be a szó- ban forgó mondatot. Mindenesetre B. M. Metzger, a görög szöveg kritikai kiadásához írt szövegkritikai kommentárjában a későbbi betoldás mellett foglal állást.<sup>15</sup> Úgy véli, hogy az ima nem volt ugyan része az eredeti Lukács-evangéliumnak, de Jézustól száрма- zik, és önállóan lett áthagyományozva. Később pedig egy másoló úgy látta jónak, hogy

<sup>13</sup> Az 51. zsoltságban érdekes kettősség figyelhető meg. A zsoltságos először ezt kéri: „Fordítsd el arcod bűneimtől” (51,11). Később pedig így fohászkozik: „Ne taszíts el orcád elől” (51,13). A kérések lényege: Isten forduljon el a bűnöktől, de ne forduljon el a bűnöstől.

<sup>14</sup> Egyfelől p<sup>75</sup> (200 körül); B (4. század első fele), másfelől N (a IV. század első fele), valamint a II. századi egyházi írók. Érdemes arról is szólni, hogy egy-egy szövegtanú áthagyományozásában is megfigyelhető némi ingadozás. A Sínai-kódex eredetileg (N\*) tartalmazta a fohászt, de később egy korrektor (N) elhagyta azt, míg egy másik korrektor (N) ismét visszahelyezte. A Béza-kódexből eredetileg (D\*) hiányzott, ám egy későbbi korrektor (D') beillesztette.

<sup>15</sup> Vö. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek Testament*, United Bible Societies, London–New York, 1975, 180.

a Lukács-evangélium keresztre feszítéséről szóló elbeszélésébe iktassa be.<sup>16</sup> Mi azoknak az exegetáknak a nézetéhez csatlakozunk, akik szerint Jézus imája kezdettől fogva része volt az evangéliumnak, és a szövegáthagyományozás során hagyta el néhány másoló.<sup>17</sup>

Az elhagyás valószínűleg abból a megfontolásból eredt, hogy Jézus imáját egyesek úgy értelmezték, mint ami mentesíti a zsidóságot a felelősségtől. Ráadásul az ima tartalma ellentmondani látszik azoknak a szövegeknek, amelyekben Jézus kemény ítéletet hirdet az őt elutasító jeruzsálemiek felett (13,34–35; 19,41–44; 20,16; 21,20–24; 23,27–33). Emellett Jeruzsálem ténylegesen bekövetkezett lerombolása a későbbi korokban azt a benyomást kelthette, hogy Jézus imája nem talált meghallgatásra.

Az eredetiség mellett azt is érvül lehet felhozni, hogy az ima témái – megbocsátás az ellenségeknek és tudatlanságból való cselekvés – Lukács kettős művében máshol is szerepelnek. A síksági beszédben Jézus arra buzdítja követőit, hogy az ellenségszeretet megnyilvánulásaként imádkozzanak az őket gyalázókért (Lk 6,28). Halála előtt István diakónus is imádkozik megkövezőiért („Uram, ne ródd fel nekik bűnül!” ApCsel 7,60). Megbocsátása jobban érthető, ha Jézus példáján alapul. A zsidók tudatlanságának a gondolata is megtalálható az *Apostolok Cselekedetei* beszédeiben (ApCsel 3,17; 13,27).

Jézusnak a megbocsátást kérő imája nyilván nemcsak azokra vonatkozik, akik a kivégzésben közvetlenül rész vettek, hanem mindenkire, aki felelős a felette kimondott halálos ítéletért.<sup>18</sup> A kérés megindokolása – „mert nem tudják, mit tesznek” – nem azt jelenti, hogy az elítélők és a kivégzők teljes tudatlanság állapotában cselekedtek volna, s így minden felelősség alól mentesítve lennének. A teljes tudatlanság ugyanis feleslegessé tenné a közbenjárást és a megbocsátás kérését. Miként említettük, a tudatlanság témájára az *Apostolok Cselekedetei*ben is utalás történik. Péter a jeruzsálemi templomban a következőt adja a hallgatók tudtára: „Tudom, testvérek, hogy csak tudatlanságból tettétek, amit tettétek, ahogy vezetőitek is” (ApCsel 3,17). Ezt a kijelentést azonban követi a megtérésre való felszólítás, amely jelzi, hogy a hallgatóság nem teljesen mentes a felelősségtől: „Tartsatok hát bünbánatot, és térjetek meg bűneitek bocsánatára.” (ApCsel 3,19)

A kereszten szenvedő Jézus másik irgalmas megnyilvánulása a kigúnyolásról szóló jelenet végén található (22,39–43). A gúnyolódásban a nép főemberei, a kivégzést végrehajtó római katonák és az egyik Jézussal együtt megfeszített gonosztevő vesznek részt. Mindannyian arra szólítják fel Jézust, hogy mentse meg magát (σωσον σεαυτόν), s így bizonyítsa nyilvánosan, hogy ő a Messiás. A gúnyolódókkal szemben áll a „másik gonosztevő”, a megtérő lator, aki megfeddi társát, mert nincs benne sem istenfélelem, sem szolidaritás. Gúnyolódása annál inkább elítélendő, mert Jézus ártatlan. A megtérő lator egyúttal bűnvallomást is tesz, amikor kijelenti, hogy ő és társa jogos büntetést szenved. Ezután Jézushoz fordul, és közbenjárását kéri.

<sup>16</sup> Szintén későbbi betoldásnak tartja a mondatot FITZMYER, J. A., *Luke II*, 1503.

<sup>17</sup> Így véli ERNST, J., *Lukas*, 429; MARSHALL, I. H., *Luke*, 868 (óvatos); SCHNEIDER, G., *Lukas II*, 483 (óvatos); NOLLAND, J., *Luke III*, 1141; BROWN, R. E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels II*, Doubleday, New York 1994, 980–981; DELOBEL, J., *Luke 23:34a: A Perpetual Text-critical Crux? In Saying of Jesus: Canonical and Non-canonical* (szerk. Petersen, W. L., Vos, J. S., De Jonge, H. J.), Brill, Leiden 1997, 25–36, 36; ECKEY, W., *Das Lukasevangelium II*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2004, 940–941; WOLTER, M., *Lukasevangelium*, 757; BOVON, F., *Lukas IV*, 461–462.

<sup>18</sup> Néhány exegeta mindenesetre szűkebb értelmezést javasol: WOLTER, M. (*Lukasevangelium*, 757) szerint a fohász érvénye csupán a zsidó vezetőkre terjed ki. M. Blum ellenben csak a római katonákra vonatkoztatja: „... denn sie wissen nicht, was sie tun”. *Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroversen*, Aschendorf, Münster 2004, 28–29.

A két gonosztevő szembeállítás, valamint a megtérő lator és Jézus párbeszéde csak Lukács evangéliumában olvasható, hiszen Márknál (15,32) és Máténál (27,44) mindkét gonosztevő a gyalázók közé tartozik. Az exegéták egy része hajlik arra, hogy ezt a rövid epizódot Lukács szabad alkotásának tekintse.<sup>19</sup> Ám helyesebb, ha ez esetben is – miként a lukácsi „többletek” nagy részénél – hagyományból vett anyaggal számolunk, amelyet az evangélista sajátos célzattal iktatott be művébe.<sup>20</sup> Egyébként a rövid szakasz nyelvezete nem mondható tipikusan lukácsinak.<sup>21</sup>

A lator kérését illetően ismét egy szövegkritikai probléma áll előttünk, amely azonban nem olyan „éles”, mint a 34. vers esetében. A probléma jelen esetben „csupán” abban áll, hogy a kérést eltérő formában hozzák a szövegtekst: 1. ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου „amikor eljössz országodba” (p<sup>75</sup> B L). E szerint Jézus rögtön a halála után a messiási uralom részese lesz. 2. ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου „amikor eljössz uralmaddal” (A C). E megfogalmazás szerint a lator a parúziára gondol, amikor Jézus királyi hatalommal jön el megítélni az embereket. Bár a második forma jobban tükrözi korabeli eszkatologikus várakozásokat, amelyek az igazak jutalmazását és a bűnösök büntetését az utolsó napon bekövetkező ítélettel kapcsolták össze, a kutatók többnyire az első változatot tekintik eredetinek, mivel az jobban megfelel Lukács teológiájának, amely szerint Jézus királyi uralma már a feltámadással megkezdődik (vö. Lk 22,69; 24,23; ApCsel 2,34).<sup>22</sup> Mi is ezt a nézetet követjük. Ugyanakkor el kell ismernünk: bár árnyalatokban van különbség, a lényegyet tekintve a két változat nagyjából ugyanazt tartalmazza: a megtérő lator biztos abban, hogy Jézus a Messiás-király, s ezért kéri tőle a megemlékezést. Éppen azt ismeri el, amit mások kétségbe vontak: Jézus képes arra, hogy a benne bízókat megmentse. Ugyanakkor kérése nem annyit jelent, hogy azonnali üdvösséget remél. Csupán arra kéri Jézust, hogy ne feledkezzék meg róla, és legyen közbenjárója az ítélet napján.

Jézus, az ünnepélyes „amen” formulával bevezetve arról biztosítja a megtérő latort, hogy még „ma” vele lesz a paradicsomban. A hangsúly a „ma” (σήμερον) szón van, amely jelzi: az a közösség, amely a lator megtérése által közte és Krisztus között létrejött, nem szűnik meg a halállal. Jézus a halálát követően az Atya által neki készített égi uralomba fog belépni, s a megtért bűnös ott is közösségben lesz vele.

A „paradicsom” (παράδεισος) perzsa eredetű szó: körülkerített parkot jelent. A Septuagintában az Éden kertjének nevéként szerepel (Ter 2,8), néhány zsidó apokrif iratban pedig az igazak halál utáni tartózkodási helyét jelöli (vö. 4Ezd 4,7; 2Hén 42,3). Az Újszövetségben a szó a most vizsgálendő szakaszon kívül még kétszer fordul elő, s a „mennyet” mint Isten és az üdvözültek szféráját jelenti (vö. 2Kor 12,4; Jel 2,7).<sup>23</sup> Jézus

<sup>19</sup> Vö. BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958<sup>2</sup>, 306–307; BROWN, R. E., *The Death of the Messiah II*, 1001–1002; ECKEY, W., *Lukasevangelium II*, 949; WOLTER, M., *Lukasevangelium*, 691 és 752.

<sup>20</sup> Azok a kutatók, akik szerint Márk evangéliuma mellett Lukács egy önálló írott szenvedéstörténetet is forrásként használt (lásd a 3. lábjegyzetet), nyilván ebből a szenvedéstörténetből származtatják az epizódot. De az önálló szenvedéstörténet létét tagadók egy része is hagyományból vett anyag feldolgozására gondol. Vö. például SCHNEIDER, G., *Lukas II*, 482; FITZMYER, *Luke II*, 1507.

<sup>21</sup> Vö. JEREMIAS, J., *Die Sprache des Lukasevangeliums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, 306–307.

<sup>22</sup> Vö. METZGER, B. M., *Textual Commentary*, 181; BROWN, R. E., *The Death of the Messiah II*, 1005–1007. BOVON, F. (*Lukas IV*, 468) szerint a 2. változat jelentése nem szükségszerűen különbözik az elsőtől, vagyis fennáll a lehetősége annak, hogy mindkét változatot így fordítsuk: „amikor eljössz országodba”.

<sup>23</sup> Vö. JEREMIAS, J., art. παράδεισος, in *ThWNT V* (1954), 763–771; BALZ, H., art. παράδεισος, in *EWNT III* (1983), 40–41.



ajkán is ilyen értelemben foghatjuk fel a kifejezést.<sup>24</sup> A latornak adott ígérét mindenképpen újszerű a korabeli túlvilággal kapcsolatos elképzelésekhez képest. Az általános felfogás szerint az örök dicsőség, illetve a kárhozát a feltámadás és az ítélet napján, tehát az utolsó napon lesz az emberek osztályrésze. Addig az elhunytak az alvilágban (seolban) tartózkodnak. Az újszövetségi korban nem volt ismeretlen az az elképzelés sem, hogy a vértanúk és az igazak közvetlenül a haláluk után a paradicsomba, azaz a mennybe jutnak.<sup>25</sup> Az viszont, hogy az üdvösség közvetlenül a halál után egy gonosztevő osztályrésze legyen, teljesen lehetetlen a hagyományos zsidó felfogás szerint. Ezzel szemben Jézus, aki a nyilvános működése során folytonosan az elveszett megkeresésén és megmentésén (Lk 19,10) fáradozott, azonnali közöösséget ígér a megtérő latornak, s ezzel minden akkori várakozást felülmúl. S egyúttal azt is jelzi, hogy az elveszett megkeresésére és megmentésére irányuló küldetése (Lk 19,10), most éri el csúcspontját.<sup>26</sup> „Amikor ezt a gonosztevőt magával viszi a paradicsomba, Ádám bűnének következményeit teszi semmissé, amelyek az élet fájához való bejáratot zárják el (Ter 3,24).”<sup>27</sup> Egyúttal azt az irgalmas szeretetet is kifejezésre juttatja, amely a jól kidolgozott páli teológiában is a megváltás alapjaként jelenik meg, hiszen – az Atya iránti engedelmesség mellett – éppen a bűnös emberiség felé tanúsított határtalan szeretet az, amely a fizikai értelemben vett halálnak megváltó értéket ad (vö. Róm 5,6–8).

A kigúnyolást és a lator megtérését követően Jézus haláláról és annak a jelenlévőkre gyakorolt hatásáról (23,44–49) olvasunk. Érdemes erre a hatásra külön figyelmet szentelni: „Amikor a százados látta, ami történt, dicsőítette az Istent, s ezt mondta: Valóban, ez az ember igaz volt. És az egész tömeg, amely erre a látványra jött össze, a történetek láttán mellét verve haza” (23,47–48). Jézus halálát követően a kivégzés menetét irányító százados dicsérni kezdi Istent és elismeri Jézus „igaz” voltát. A jelen lévő néptömeg pedig a „mellét veri”, ami a bűnbánat és megtérés jele (Lk 18,13; ApCsel 2,37).<sup>28</sup> A megfogalmazás („történetek láttán”) azt sugallja, hogy ez a kettős pozitív hatás nemcsak Jézus halálának a következménye, hanem a megelőző eseménysoré is, amelyben kiemelt je-

<sup>24</sup> BOVON, F. (*Lukás IV*, 471) a kálvini hagyományt követve, úgy véli, hogy a „paradicsom” szó szövegünkben, éppúgy, mint a fent említett zsidó szövegekben, az elhunytaknak a halál és a feltámadás közötti tartózkodási helyét jelöli. Amikor mit jelent Jézusnak az a kijelentése, hogy „velem leszel a paradicsomban”? Helyesen írja BROWN, R. E. (*The Death of the Messiah II*, 1012), hogy „az Istennel való teljes jelenlét” az, amit Jézus ígér.

<sup>25</sup> A korabeli eszkatologikus várakozások bővebb ismertetéséhez vö. VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, J. C. B Mohr, Tübingen 1934<sup>2</sup> (= 1966); STEMBERGER, G., *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Biblical Institute Press, Rome 1972.

<sup>26</sup> Az Apostolok Cselekedeteiben szereplő az ἀρχηγός τῆς ζωῆς (= életre vezető) kifejezést alapul véve W. Eckey úgy kommentálja az ígérteket, hogy általa Jézus „mint életre vezető (Anführer des Lebens; ApCsel 3,15) mutatkozik be a megtért bűnös számára.” ECKEY, W., *Lukasevangelium II*, 951. Jézus ígérteinek értelmezéséhez vö. még GRELLOT, P., „Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis” (*Luc XXIII*, 43), RB 74 (1967) 194–214; GROSS, D. – RUSS, R., „Jesu letzte Worte im Evangelium nach Lukas, BiKi 50 (1995) 128–135; GIESEN, H., „Noch heute wirst du mit mir im Paradies sein” (*Lk 23,43*). Zur individuellen Eschatologie im lukanischen Doppelwerk, in: „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel” (szerk. Müllet, Ch. G.), Hamburg 2005, 151–177.

<sup>27</sup> BROWN, R. E., *The Death of the Messiah II*, 1012.

<sup>28</sup> Fontos megjegyezni, hogy még a gúnyolódás elbeszélése előtt Lukács megjegyzi, hogy a nép (λαός) ott állt a keresztelnél, és szemlélte az eseményeket (23,35). Jelenlétük nem ellenséges és nem elzárkózó. Ezt Lukács a θεωρέω ige használatával is nyomatékosítja. Az ige ugyanis nem felületes nézést, hanem szemlélést és megfontolást jelez. Ez a nyitott szemlélődés Jézus halála után megtérésbe torkollik.

lentőségű volt Jézusnak az ellenségekért mondott imája és a megtérő latornak adott ígérete. A kereszten függő Jézus irgalmasságának tehát nemcsak az az eredménye, hogy az utolsó órában megtérő gonosztevő az üdvösség részese lesz, hanem az is, hogy ez az irgalmasság megérinti a kivégzés eseményét szemlélők egy részét, és saját bűnösségük beismerésére és az Istennel való kiengesztelődésre ösztönzi őket.

## Kelet és Nyugat testvéri közelségben

FERENC PÁPA ÉS KIRILL PÁTRIÁRKA TALÁLKOZÁSA KUBÁBAN

### A RÓMAI KATOLIKUS-ORTODOX KÖZELEDÉS

2016. február 12-én Kuba fővárosában, Havanna repülőterén találkozott egymással a római pápa és a moszkvai pátriárka. A különleges helyszín mindkét fél számára elfogadható volt, nemcsak útirányuk miatt – mindketten az amerikai földrész felé utaztak –, hanem az egyfajta semleges helyszín következtében is. Így a havannai José Martí Nemzetközi Repülőtéren valósult meg az az egyháztörténelmi esemény, amelyre a II. Vatikáni Zsinatot követően évtizedeket kellett várni.<sup>1</sup>

A közeledés bizonyos értelemben már XXIII. János idején megtörtént, aki Bulgáriában, Görögországban és Törökországban is jó kapcsolatokat épített ki a keleti ortodoxiával és személyesen hívta meg az ortodox egyházak képviselőit a zsinati ülésekre. Ez az irány folytatódott VI. Pál pápa idején, aki 1964. január 5-én Jeruzsálemben az Olajfák hegyén találkozott I. Athénagorász konstantinápolyi pátriárkával. Ezt követte a történelmi gesztus 1965. december 7-én, a II. Vatikáni Zsinat végén az 1054-es kölcsönös kiközösítések visszavonásával. Ez a bátor tett már megnyitotta a lehetőséget a teológiai párbeszéd előtt is. Athénagorász pátriárka a pápai látogatást 1967. július 25-én viszonzta, amikor felkereste VI. Pált a Vatikánban.

II. János Pál pápa pedig egyházfői szolgálata kezdetén, 1979. november 29–30. között Isztambul Fanar negyedében a saját székhelyén látogatta meg I. Demetriosz konstantinápolyi ökumenikus pátriárkát, és ekkortól vette kezdetét a hivatalos római katolikus-ortodox teológiai párbeszéd is. II. János Pál sohasem mulasztotta el a külföldi apostoli útjai során a helyi ortodox egyházak képviselőivel való találkozást: Teoktisz román pátriárkával 1999-ben, II. Ilia grúz katolikussal 1999-ben, Krisztodulosz görög ortodox érsekkel 2001-ben, az ukrajnai ortodox közösséggel 2001-ben, II. Karekin örmény ortodox egyházfővel 2001-ben és Makszim bolgár ortodox pátriárkával 2002-ben. Bartolomaiosz ökumenikus pátriárkával pedig több alkalommal találkozott a Vatikánban, például 2004 novemberében, amikor Aranyszájú Szent János és Teológus Szent Gergely ereklyéit adta vissza az ortodox egyháznak.

XVI. Benedek pápa az ortodox egyházak felé irányuló nagyfokú közeledéséről tett tanúságot, amikor számos alkalommal találkozott Bartolomaiosz pátriárkával és más or-

<sup>1</sup> A történelmi találkozás elemzését lásd: *Il primo incontro tra il vescovo di Roma e il patriarca di Mosca*, in *La Civiltà Cattolica* (12 marzo 2016), 417–425; RÖSER, J., *Erstes Rom und drittes Rom in Havanna. Symphonie aus der Neuen Welt*, in *Christ in der Gegenwart*, (21 Február 2016), 81.83.

toodox egyházfőkkel. Isztambulban Bartolomaiosz pátriárkával és Mezrob örmény pátriárkával 2006-ban, Krisztodulosz athéni érsekkel a Vatikánban 2006-ban, Kriszosztomosz ciprusi ortodox érsekkel a Vatikánban 2007-ben. Bartolomaiosz pátriárkával más alkalommal is találkozott, elmélyítve ezzel a római katolikus egyház és a görög ortodox egyház kapcsolatát (Isztambulban 2006-ban, Nápolyban 2007-ben, a Vatikánban 2008-ban három alkalommal is, Assisiben 2011-ben és a Hit Évének ünnepélyes megnyitása alkalmából a Vatikánban 2012-ben).

Ferenc pápa folytatta elődeinek az ortodox egyházak felé megnyilvánuló nyitottságát és testvéri közeledését, és hívta meg beiktatására Bartolomaiosz konstantinápolyi pátriárkát 2013. március 19-én. Szentföldi zarándokútján, 2014 májusában ismét találkozott Bartolomaiosz pátriárkával, amikor Jeruzsálemben megemlékeztek a fél évszázaddal korábbi, VI. Pál és Athénagorász között végbement történelmi szentföldi találkozóról. 2014. június 8-án a Ferenc pápa által meghirdetett palesztin–izraeli békeimáns Bartolomaiosz pátriárka is részt vett. 2014. november 30-án pedig Ferenc pápa törökországi látogatása során jelen volt az isztambuli Fanar negyed Szent György-székesegyházban Bartolomaiosz pátriárka által bemutatott liturgián.

## TÖBB SZINTŰ NYITÁS AZ ORTODOXOK FELÉ

A II. Vatikáni Zsinattal Róma egyértelműen megnyitotta kapuit az ortodox egyház felé, és így a korábban háttérbe szorult párbeszéd fokozatosan felerősödött. Gesztus értékű volt VI. Pál pápa letérdelése a Hagia Sophia ősi templomában, és leborulása Melitón khalkedóni püspök előtt a vatikáni Sixtus-kápolnában 1975. december 14-én, amikor megcsókolta a lábát. 1972-ben „*Tomosz agapisz*” címen közös katolikus–ortodox kötetet jelentettek meg a két egyház kapcsolatának fejlődéséről.<sup>2</sup>

II. János Pál pápaságának kezdetén 1979-től létrehozták a Katolikus–Ortodox Teológiai Bizottságot, mely lehetőséget adott a kölcsönös párbeszédre. A párbeszéd sok nehézség árán haladt előre, viszont az elmúlt években sikerült komoly megbeszéléseket is tartani az egyházzól, az eukarisztiáról, a hitről, a szentségekről és külön az egyházi rendről is.

Az ortodoxokhoz való folyamatos közeledést jelentette Cirill és Metód Európa társvédőszenjtjévé nyilvánítása Szent Benedek mellé (1980).<sup>3</sup> II. János Pál 1985-ben külön körlevelet is kiadott a keresztény kelet két apostolának 1100 éves evangelizációs munkájáról<sup>4</sup> és apostoli levéllel emlékezett meg a Kijevi Oroszország (Rusz) megkeresztelkedésének ezeréves évfordulójáról 1988-ban.<sup>5</sup> Ezt követően az *Oriente lumen* (Kelet világossága) kezdetű 1995-ös apostoli levelében II. János Pál pápa az egész egyház számára kívánta biztosítani a keleti hagyományok jelentőségét.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Vö. ÉGLISE CATHOLIQUE–ÉGLIS ORTHODOXE, *Tomos agapis: Vatican-Phanar (1958–1971)*, Imp. polyglotte vaticane 1971.

<sup>3</sup> Vö. *Egregiae virtutis* kezdetű apostoli levél, in ASS 72 (1981), 258–264; *Enchiridion Vaticanum* 7, 958.

<sup>4</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Slavorum apostoli* (Szent Cirill és Metód evangelizációs munkájának 1100. évfordulója alkalmából), Szent István Társulat, Budapest 1986.

<sup>5</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Euntes in mundum* (apostoli levél a kijevi oroszok megkeresztelkedésének ezredik évfordulójára), Szent István Társulat, Budapest 1988.

<sup>6</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Oriente lumen. Apostoli levél A keletiek méltósága* (*Orientalium dignitas*, 1894) kezdetű apostoli levele centenáriumának alkalmából: „Kelet Világossága megvilágította az egyetemes egyházat, amióta megjelent ne-

A katolikus–ortodox párbeszéd a kezdeti fejlődés után egy, az uniatizmussal és az ortodox egyházzal való teljes közösség kereséséről szóló megbeszélések után elakadt. Az úgynevezett *Balamandi nyilatkozat* (1993. június, Libanon) következtében évekre megszűnt a római katolikus és az ortodox egyház teológiai párbeszéde.<sup>7</sup> A rendszeres párbeszédsorozat ezt követően 2000-ben az egyesült államokbeli Emmitsburgben indult el Balamand után, ahol ugyan záró nyilatkozat nem született, de ezután folytatódhattak a teológiai megbeszélések. 2003-ban Rómában a pápai primátusról gondolkodott együtt a két egyház, majd 2006-ban Belgrádban, 2007-ben Ravennában, 2008-ban Krétán, 2009-ben pedig Cipruson találkoztak a katolikus és az ortodox teológusok. A ravennai találkozó óta azonban (2007) az ortodox egyházak belső problémái miatt az orosz teológusok nem vettek részt az összejöveteleken, és első alkalommal csak 2009-ben voltak ismét jelen a tanácskozásokon. Megtorpanásokkal ugyan, de ezek a megbeszélések is elősegítették Ferenc pápa és Kirill pátriárka találkozójának a megvalósulását.

### AZ EGYHÁZFÖK TÖRTÉNELMI TALÁLKOZÓJA

Ilyen előzmények után több kísérlet történt a pápának az immár legnagyobb létszámú ortodox egyház vezetőjével történő találkozás megvalósítására. Korábban több helyszínt is megjelöltek, amely megfelelt volna a római pápa és a moszkvai pátriárka találkozójának. II. János Pál pápa idején nagyon valóságosnak tűnt a II. Alekszijjal való találkozó, először Pannonhalmán, mely az 1054-es egyházszakadás előtt, tehát még a kelet-nyugati egység idején jött létre, s amely fennállásának ezredik évfordulóját is ünnepelte. A találkozó időpontja 1996 szeptembere lett volna Pannonhalmán, amikor II. János Pál pápa második magyarországi apostoli látogatását tartotta, melyre az orosz pátriárka is készült. Ő ugyanis 1994 márciusában már járt Magyarországon, felkereste Pannonhalmát is, és megfelelőnek tartotta a helyszínt, de nem rajta múlt a tervezett találkozó elmaradása, mert ez a szent szinódus döntése következtében alakult így. Ezután 1997-ben is megkezdtek az előkészületeket a pápa és a pátriárka közötti ökumenikus találkozóra az ausztriai Heiligenkreuz ősi ciszterci kolostorába, de ez is meghiúsult.

A több hónapos előkészítést követően mindkét fél készségesnek mutatkozott a havannai tranzitvároban az egész világ figyelmét megmozgató egyháztörténelmi találkozóra. A helyszín egyik fél számára sem volt kellemetlen vagy sértő, és egyfajta misszióként is értelmezhető volt, mert a találkozó egy egyházellenes országban valósult meg. A testvéri átölelés egy nagyon összetett és gyakran szétszakított világban azt is jelentette, hogy a keresztények képesek az összefogásra. A keleti rítusú keresztények esetében a mintegy 165 millió hívőt képviselő orosz ortodox hívek száma meghatározó a világszerte mintegy 250 millió ortodox hívő között.

künk »a fölkelő Nap« (Lk 1,78), a mi Urunk, Jézus Krisztus, akihez minden keresztény fohászkodik, mint az ember Megváltójához és a világ reménységéhez. Ez a Világosság ihlette elődömnök, XIII. Leó pápának az *Orientalium dignitas*, a »Keletiek méltósága« apostoli levelét, amellyel ő az egész egyház számára meg akarta védeni a keleti hagyományok jelentőségét.”

<sup>7</sup> A *Balamandi nyilatkozat* fordítását lásd: KRÁNITZ, M., *Az egyház. Alapvető hittan* III, Szent István Társulat, Budapest 1999, 248–257. A dokumentum 35. pontja ugyanakkor kifejti, hogy „a jövő szempontjából kizárva minden prozelitizmust és a katolikusok minden hódító törekvését az Ortodox Egyház kárára, a bizottság reméli, hogy elhárította azt az akadályt, mely néhány autokefál egyházat arra készítetett, hogy felüggyessze részvételét a teológiai párbeszédben, így az Ortodox Egyház teljesen jelen lesz majd az oly szerencsésen megkezdett teológiai munka folytatására” (uo. 257.).

Az egyházfői megbeszélések egyik témája a korunkban fájdalmas módon megnyilvánuló keresztényüldözés volt, mert a Közel-Keleten és Afrikában szinte népirtást hajtanak végre a keresztény lakosság ellen. Meglepő volt az a bensőséges személyesség, amellyel a két egyházfő találkozott, és egymást átölelte. Ferenc pápa mintegy szabad kezett adott a másik fél szervezőinek, amikor kijelentette: „Én tudattam vele, és ő egyetértett ezzel, hogy szeretnék vele találkozni. Azt mondtam neki: oda megyek, ahová mondd; hívsz, és én megyek.” Kurt Koch bíboros, A Keresztény Egységet Előmozdító Pápai Tanács elnöke néhány nappal a találkozó előtt már jelezte: „A jelzőlámpa immár nem piros többé, hanem sárgán villog annak jeleként, hogy valami mozgásban van.” A lámpa azonban nagyon gyorsan zöldre váltott, és megtörtént egy pápa és egy moszkvai pátriárka baráti kézfogása.” „Testvérek vagyunk. Végre!” – mondta Ferenc pápa, amikor megpillantotta Kirill pátriárkát, aki csak ennyit válaszolt: „Most könnyebben mennek majd a dolgok.” Mire a katolikus egyházfő: „Most világosabban látszik, hogy ez Isten akarata.”

A találkozót megelőzően Erdő Péter bíboros az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának (CCEE) elnöke levélben fejezte ki örömét Kirill moszkvai pátriárkának a közlő történelmi jelentőségű találkozóval kapcsolatban, mely megkoronázza a Szentszék és az Orosz Ortodox Egyház Patriarchátusa közötti több évtizedes dialógust: „Az európai egyház úgy tekint erre az eseményre, mint a keresztények egysége és közös tanúságtétele irányába tett lépésre.”<sup>8</sup>

Több mint két órán át tartott Ferenc pápa és Kirill pátriárka találkozója a nyilvánosság kizárásával, melyről mindkét egyházfő kijelentette, hogy szeretnének továbbhaladni a keresztények egységéhez vezető úton. A találkozásnak valójában számos jelzésértékű eredménye is volt a világ mai helyzetére vonatkozóan. Elgondolásaiknak egy közös nyilatkozat adott hangot, mégpedig egy 30 pontból álló szöveg, egy Szent Páltól vett idézet kíséretében: „Urunk, Jézus Krisztus kegyelme, Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal.” (2Kor 13,13)<sup>9</sup>

#### KIRILL PÁTRIÁRKA ÖKUMENIZMUSA ÉS A TALÁLKOZÓ FOLYTATÁSA

Kirill határozott, de nyitott ember, akinek a Vatikánban 1978-ban II. János Pál karjai között elhunyt Nikodim metropolita volt az „ökumenikus mestere”. Hét éve vezeti az orosz ortodox egyházat, és majd novemberben tölti be 70. életévét. Az orosz egyháztörténet legfiatalabb püspöke volt, amikor nyolc hónappal 30. életévének betöltése előtt püspökké szentelték, jöllehet a kánonok a püspöki szentelésre a minimum 30 évet követelik meg. Kirill mindig közel volt a fiatalokhoz, püspökként egyházmegyéjének papnövendékeiért volt felelős, és a patriarchátus külügyi osztályának a vezetőjeként támogatta a fiatal teológusok és klerikusok külföldi tanulmányait, mind katolikus, mind protestáns központokban is. Igazi „stratégaként” ismerik, aki a tárgyalások során figyel a másik személy érzelmeire, és mégis bizonyos pragmatizmussal vezeti az egyházat. Intézményi reformok egész sorát vezette be, az egyházmegyéek nagy részének területét újra rendezte, és többször is módosította az orosz egyház szervezeti felépítését. Elődeinek nem volt ennyi lehetősége a változtatásra, amit most elősegített az a tény is, hogy az állam nem akadályozza a patriarchátus működését, és belső ellenzéke sincs a pátriárkának.

<sup>8</sup> Vö. Erdő Péter levele Kirill pátriárkának, in *Új Ember* (2016. február 14.), 5.

<sup>9</sup> Vö. *Déclaration commune*, in *La documentation catholique* (Avril 2016), 5.

Az orosz egyház szolgálatban lévő kb. 380 püspök fele Kirill alatt kezdte meg szolgálatát. A pátriárka annak a Nikodim metropolitának a tanítványa, akit a katolikus egyház felé való nyitásról ismertek. 1989-ben Kirill lett a külügyi osztály vezetője, s mielőtt megválasztották pátriárkának, többször járt Rómában, találkozva a katolikus egyház vezetőjével, többek között XVI. Benedek pápával is.

Ilyen háttérből lépett elő Kirill pátriárka a páratlan ökumenikus találkozáshoz Ferenc pápával. Az eredmény után felmerül a kérdés, hogy mi lehet a folytatása ennek a történelmi eseménynek. A helyzet teljesebb megismeréséhez nagyon fontos, hogy Moszkva is akarta a Karib-tengeri szigeten végbement „baráti ölelést”, s ennek a jelentőségét az is kiemeli, hogy több mint ezerkétszáz év után 2016 júniusában Krétán rendezték meg a „Szent és Nagy” pánortodox zsinatot a diaszpóráról, az egyházak autonómiájáról, a házasság szentségéről és az ortodox egyháznak a világ többi keresztényeivel való kapcsolatáról.<sup>10</sup>

Bartolomaios pátriárka szinte otthon érzi magát a Vatikánban, de rajta kívül mind ez ideig csak Kirill és a szerb pátriárka találkozott a pápával. Ferenc pápával való történetinek mondott személyes párbeszéd azonban lehetővé teszi az orosz ortodox egyházfő számára, hogy Kréta szigetén a találkozásból fakadó tekintélyével lépjen fel a nagy ortodox összejövetel alkalmával. Jóllehet az orosz egyház csak az ötödik helyet foglalja el az ortodox hierarchiai rendben, híveinek számát tekintve mégis a legnagyobb.

A találkozó Kirillnek az eddig kevésbé érezhető nemzetközi ismertséget is megadta, de ami számára mégis nagy kihívást jelentene, az egy lehetséges moszkvai pápai látogatás. Előre gondolkodva és felmérve a lehetséges hatást is, Ferenc pápa szeretetreméltó és karizmatikus személyiségével képes sikereket elérni az orosz emberek körében. Felmerül azonban a pátriárka római látogatása is, mely rendkívüli korszakos eseménynek számítana, ami Kirill őszinte ökumenikus szellemiségét, és egyúttal saját egyháza és hívei körében a tekintélyét is erősítené.<sup>11</sup>

#### A TALÁLKOZÓ ÜZENETE: A KÖZÖS NYILATKOZAT<sup>12</sup>

A harminc pontból álló közös nyilatkozat tartalmának megfelelően egyezik a történelmi találkozó szellemével. Szól arról az örömről, amelyet a Szentlélekre való hagyatkozással a találkozó kiváltott (1–7. pont), és utalást találunk az egység sürgető megvalósítására, mely Krisztus kifejezett kérése. Szó esik még a keresztények üldözésének megszüntetéséről (8–12. és 15. pont), a vallásközi párbeszédéről és a vallásszabadságról (13–14. pont), az európai integrációs folyamatról, a javak elosztásának egyenlőtlenségéről, a szolidaritásról (16–18. pont), a családi élet védelméről (19–20. pont), a gyerekek és az idősek élethez való jogáról (21. pont), a fiatalokról (22–23. pont), az ortodoxok és katolikusok közös hagyományáról és a prozelitizmus (áttértítés) elkerüléséről (24. pont), a görögkatolikusok helyzetéről és az uniatizmusról (25. pont), az ukrainai válság megoldásáról (26–27. pont), a katolikusok és az ortodoxok együttműködéséről az emberiség jövője

<sup>10</sup> A szinódus elődokumentumát lásd: *Documenti preparatori del Sinodo Panortodoso*, in *Il Regno* 2016 (1 aprile), 236–244. Sajnálatos módon négy ortodox egyház – az orosz, és a hozzá közel álló grúz, bolgár és az antióchiai ortodox egyház – nem vett részt a nagygyűlésen.

<sup>11</sup> GALLI, A., *La Prossima sfida. Un viaggio a Mosca*, in *Avvenire* (13 febbraio 2016), 5.

<sup>12</sup> Ferenc pápa és Kirill pátriárka által aláírt közös nyilatkozatot lásd: *Déclaration commune*, in *La documentation catholique* (Avril 2016), 5–10.

érdekében (28. pont), Krisztus megváltásáról (29. pont) és a Boldogságos Szűz Mária közbenjárásáról (30. pont).<sup>13</sup>

#### KIÁLLÁS AZ ÜLDÖZÖTT KERESZTÉNYEK MELLETT

A két keresztény egyház első embere találkozásának egyik fő témaköre a keresztények üldözése miatti közös kiáltás. A kortárs világban katolikusok és ortodoxok arra kaptak meghívást, hogy testvéri módon működjenek együtt az üdvösség evangéliumának hirdetésében, mert „a világ hídján” ez az a nagy vállalkozás, mely a jövőben meghatározza a nagy egyház misszióját.<sup>14</sup> Ami Kubában végbement, az nem a szembenálló felek megbékélt találkozása volt, hanem „szívbeli megtéréssel és életszentséggel teli odafordulás a béke és az egység Urához”.<sup>15</sup> Ebből fakad a lelki ökumenizmus, és annak Ferenc pápa által „a vér ökumenizmusának” nevezett különleges formája. Ezzel a meghatározással keresztények helyzetének a sokaságára utal, akik a súlyos üldözések következtében az egyházak vértanúi lettek. Valójában Ferenc pápa számára az egyház egységének helyreállítása „a vér ökumenizmusában” értelmezhető, mert minden szenvedés, legyen az a katolikusoké, az ortodoxoké vagy a protestánsoké, egy olyan tapasztalatot foglal magában, mely sokkal erősebb az egyházakat ma még megosztó különbözőségeknél.

A keresztények közös vértanúsága ma az ökumenizmus „legmeggyőzőbb” jele. És amint az ősegyház meg volt győződve arról, hogy a vértanúk vére egy keresztény magvetés, ugyanígy a mi vértanúinknak a vére majd Krisztus testének ökumenikus egységét eredményezi. A mártírok vérében már „egy” vagyunk.<sup>16</sup>

#### A GÖRÖGKATOLIKUSOK MOSZKVÁBÓL ÉS RÓMÁBÓL NÉZVE

A tanácskozást követő közös nyilatkozat elfogadása az egyik legkényesebb kérdést is magában foglalja, mely a görögkatolikusok helyzetére vonatkozik. Ferenc pápa feltételek nélkül fogalmazta meg vágyát már 2014. november 24-én, az Isztambulból Rómába vezetett repülőútja során, hogy minden követelés nélkül bárhol találkoznak Kirill pátriárkával. Már korábban is a kényes kérdések között szerepelt az elmúlt évtizedekben Oroszországban az ortodoxok által katolikus prozelitizmusnak nevezett folyamat, valamint a különösen Ukrajnában megnyilvánuló „uniatizmus” mozgalmától való félelem, ami nemcsak a találkozást, hanem az erről való dialógus megkezdését is nagymértékben gátolta. Így a már előre elkészített nyilatkozatra Ferenc pápa előre a beleegyezését adta, de

<sup>13</sup> A közös nyilatkozat bőséges pasztorális, teológiai és még politikai értelmezést is ad a jelen helyzettel kapcsolatban. A szöveg, úgy tűnik, szakít a pusztán nemzeti gondolkodással, mely sokáig jellemezte az ortodox egyházakat. Ezért is esett a választás Kubára, és nem pedig az európai földrész valamely helyszínére. A két egyházfő együtt nyílt meg a világ nagy kérdései előtt és adott egységes választ a megoldásokra. Vö. GAULMAYN, I. DE, *Oecuménisme des faits*, in *La documentation catholique* (Avril 2016), 3.

<sup>14</sup> Ferenc pápa szociális tanításáról lásd: THEOBALD, CHR., *L'enseignement social de l'Église selon le pape François*, in *Nouvelle Revue Théologique* 138 (2016), 275: „Il faut alors se demander comment cet Évangile du Règne peut s'introduire effectivement dans notre réalité sociale, économique et politique.”

<sup>15</sup> Vö. *Unitatis redintegratio*, 8.

<sup>16</sup> FALASCA, S., *L'„ecumenismo del sangue” fa dei cristiani una cosa sola*, in *Avvenire* (13 febbraio 2016), 5.



leginkább a Szentlélek akaratának engedelmeskedett a testvéri közösség helyreállításában, mely Krisztus tanítványainak nagy jele a világban.<sup>17</sup>

Bartolomaiosz ökömenikus pátriárka 2014. november 30-án Törökországban kijelentette, hogy a katolikus egyház az ortodox keresztényekkel való teljes egység eléréséhez semmi más követelményt ne állítson, mint a közös hit megvallásának szükségét. Idén Ferenc pápa is a Szent András-napi üzenetében azt hangsúlyozta, hogy „nincs többé olyan akadály az eukarisztikus kommunió előtt, melyet az imádság, a szívek megtisztítása és az igazság kimondása ne tudna meghaladni”.<sup>18</sup>

A közös nyilatkozat 25. pontjában a felek kifejezik, hogy a létrejött találkozás oldja majd azt a feszültséget, amely még jelen van ortodoxok és görögkatolikusok között. A szöveg továbbá utal arra, hogy a múltban alkalmazott „uniatizmus” módszere többé már nem járható út. A dokumentum még hozzáteszi, hogy az így létrejött egyházi közösségeknek joguk van a létezéshez lelki és szentségi területen.<sup>19</sup>

Ezek a sorok azonban fájdalmasan érintették a görögkatolikusokat, ugyanis az elmúlt évszázadokban nagyon sok áldozatot hoztak, és még a vértanúságot is vállalták a Róma püspöke melletti kiállásban. A megfogalmazás így talán túlzottan az orosz félnek kedvezett, és a szöveget megfogalmazók nem vették figyelembe a kommunizmus alatt a megszüntetéssel és a beolvasztási kísérlettel együtt járó nehéz idöket, amikor hitvallóik akár életük árán is vállalták katolikus hitüket.<sup>20</sup>

Bizonyos korrekcióval nem késlekedett Ferenc pápa, amikor március 6-án üzenetet küldött Szyjatoszlav Sevcsuk kijev-halicsi görögkatolikus nagyérseknek az 1946-os, a Szovjetunióban tartott úgynevezett Lvovi álzsinat 70. évfordulója alkalmából. Ennek a politikai nyomásra tartott zsinatnak a törekvése nem volt más, mint a görögkatolikusok erőszakos beolvasztása az orosz ortodox egyházba. Ferenc pápa üzenetében megfogalmazta: „Az ukrán görögkatolikus egyház ezekben a napokban emlékezik az 1946 márciusának szomorú eseményeire. Immár hetven éve annak, hogy az ideológiai és politikai környezet, továbbá a magával az egyházatokkal szembeni ellenséges eszmék vezettek a Lvovi álzsinat megszervezésére, mely évtizedeken át szenvedést okoztak a papoknak és

<sup>17</sup> Ferenc pápa a Hagia Szófiában mondott beszédében szözl a Szentlélek meglepö cselekedeteiröl, mivel „az egység lehetséges a különbözösgben is.”; „Solo lo Spirito Santo può suscitare la diversità, la molteplicità e, nello stesso tempo, operare l'unità.” Vö. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2014/documents/papa-francesco\\_20141129\\_omelia-turchia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2014/documents/papa-francesco_20141129_omelia-turchia.html) – Erröl még lásd: WALTER, P., *Fünfzig Jahre und kein bisschen weiter? Einige Beobachtungen zur Situation der Ökumene nach der Verabschiedung des Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio”*, in *Theologisch-Praktische Quartalschrift* (1/2016), 74–75.

<sup>18</sup> Vö. „Avendo ristabilito una relazione di amore e fratellanza, in uno spirito di fiducia reciproca, di rispetto e di carità, non c'è più alcun impedimento alla comunione eucaristica che non possa essere superato attraverso la preghiera, la purificazione dei cuori, il dialogo e l'affermazione della verità.” Vö. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco\\_20151130\\_messaggio-bartolomeo-s-andrea.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20151130_messaggio-bartolomeo-s-andrea.html)

<sup>19</sup> 25. Reméljük, hogy találkozásunk segítheti a kiengesztelödést ott is, ahol feszültségek uralkodnak a görögkatolikusok és az ortodoxok között. Ma már világos, hogy az „uniatizmus” múltban alkalmazott módszerét, melynek lényege egy közösségnek egy másikba való beolvasztása, elszakítva saját egyházától, már nem lehet az egység helyreállítására alkalmazni. Mindenesetre az ilyesféle történelmi körülmények között megjelent egyházi közösségeknek joguk van a létezéshez, illetve joguk van felhasználni minden szükséges eszközt, hogy híveik lelki igényeit kiélégítsék, törekedve ugyanakkor arra, hogy szomszédakkal békében éljenek. Az ortodoxoknak és görögkatolikusoknak szükségük van a kiengesztelődésre, valamint arra, hogy megtalálják az együttélés kölcsönösen elfogadható formáit.

<sup>20</sup> A görögkatolikus egyház jelenlegi önértelmezéséről Ferenc pápa és Kirill pátriárka történelmi találkozásának fényében és közös nyilatkozatuk ismeretében lásd a Vatikán Rádió magyar adásának honlapján az Orosz Atanáz miskolci görögkatolikus püspökkel készített beszélgetést: [http://hu.radiovaticana.va/news/2016/03/05/interj%C3%BA\\_orsz\\_atan%C3%A1z\\_miskolci\\_g%C3%B6r%C3%B6gkatolikus\\_p%C3%BCsp%C3%B6kkel\\_/1213395](http://hu.radiovaticana.va/news/2016/03/05/interj%C3%BA_orsz_atan%C3%A1z_miskolci_g%C3%B6r%C3%B6gkatolikus_p%C3%BCsp%C3%B6kkel_/1213395).

a híveknek. Ezekre az eseményekre emlékezve mélységes hálával hajtjuk meg a fejünket azok előtt, akik üldöztetés és vértanúság árán tettek tanúbizonyságot a hitükről, melyet nagy odaadással éltek meg saját egyházukban és kifogástalan egységben Péter utódával.<sup>21</sup>

A pápai megnyilatkozás még egy másik kérést is helyre tett, mely a nyilatkozatban szereplő, a görögkatolikusokra alkalmazott „egyházi közösségek” kifejezés volt. Mind a II. Vatikáni Zsinat, mind a későbbi tanítóhivatali megnyilatkozások, a reformációból létrejött keresztény felekezeteket „egyházi” vagy „egyházi jellegű” közösségeknek nevezte.<sup>22</sup> Jóllehet az eredeti szöveg kiáll a görögkatolikusok létezésé mellett, de rájuk az „egyházi közösség” meghatározást alkalmazza, mely visszalépésnek minősíthető. A főképp ukrán görögkatolikusoktól érkező reakciók következtében, a nekik szóló pápai üzenet kétszer is határozottan állítja a görögkatolikusok „egyház” voltát, minden egyéb jelző betoldása nélkül.

### A KÖVETKEZŐ TALÁLKOZÓ

A vatikáni államtitkárságról származó hír szerint Pietro Parolin bíboros levélben mondott köszönetet Antonio Decarónak, Bari város polgármesterének az azonnali készségről egy lehetséges új találkozás befogadására Ferenc pápa és Kirill pátriárka között. Puglia tartomány megfelelő helyszín lenne kelet és nyugat, és kifejezetten a római katolikus egyház és az orosz ortodox egyház közötti kapcsolatok építésére, mert az orosz ortodox hívek által nagy tiszteletben részesített Szent Miklós ereklyéi találhatók a városban. A polgármester már az első, kubai találkozó után levelet írt az államtitkárnak, hangsúlyozva elkötelezettségét, melyet Bari város nevében tud felajánlani a pápa és a pátriárka találkozására számára. Hívek ezrei zárandokolnak Myra püspöke ereklyéinek tiszteletére, melyeket a bazilika kriptájában őriznek. Az orosz ortodox templom igazgatója, Andrej Bojtcov kijelentette: „Kirill pátriárka bizonyosan találkozna Ferenc pápával Bariban, aki nagyon szereti ezt a várost, és már több alkalommal felkereste. Már az első találkót is Bariban kellett volna tartani.”<sup>23</sup>

Ferenc pápa és Kirill pátriárka történelmi találkozásának eseménye a világ felé is egy üzenetet kívánt közvetíteni. A kereszténység szerepe Ferenc pápa tevékenységével felértékelődött, az ortodoxia pedig, mintegy szükségét is érezve vállalta a korábban tapintatosan inkább elhárított találkozót, éreztetve ezzel, hogy az orosz ortodoxia is a keresztény világ egyik meghatározó alanya. Mindenesetre a két egyház életében egy új korszak kezdődött. „Szemtől szemben” tárgyalhattak egymással az egyházi vezetők, megélhették a lelki ökumenizmust, az igazi keresztény testvériséget, s ezzel Jézus Krisztus parancsának is engedelmeskedtek: „Legyenek mindnyájan egy” (Jn 17,21).

<sup>21</sup> Ferenc pápa rövid üzenetét lásd: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco\\_20160305\\_messaggio-beatitudine-shevchuk.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160305_messaggio-beatitudine-shevchuk.html).

<sup>22</sup> Lásd: WALTER, P., *Fünfzig Jahre und kein bisschen weiter? Einige Beobachtungen zur Situation der Ökumene nach der Verabschiedung des Ökumensinuskonkordats „Unitatis redintegratio”*, in *Theologisch-Praktische Quartalschrift* (1/2016), 69: „Allerdings wird im Konzil eine Differenzierung eingeführt, die jetzt wieder in anti-ökumenischer Absicht hervorgehoben wird. In LG 15 und UR 19 differenziert das Konzil zwischen Kirchen (‘ecclesiae’) und kirchlichen Gemeinschaften (‘communitates ecclesiasticae’, bzw. ‘ecclesiales’). Es macht anscheinend einen Unterschied zwischen Kirchen einerseits, und christlichen Zusammenschlüssen andererseits, die als nicht Kirchen angesehen werden, sondern als kirchliche Gemeinschaften, eine irgendwie niedrige Rangstufe einnehmen.”

<sup>23</sup> Vö. <http://www.avvenire.it/Chiesa/Pagine/papa-kirill-Bari.aspx> (a kutatás ideje: 2016. május 10.).

## Megfontolások a szólás szabadsága alapvető jogáról – I.<sup>1</sup>

EGY FONTOS LEKIPÁSZTORI FELADAT:

MEGTANÍTANI A NÉPEKET A KULTURÁLT PÁRBESZÉD MŰVÉSZELETÉRE

„A világosság a világba jött, de az emberek jobban szerették a sötétséget, mint a világosságot, mert gonoszak voltak tetteik.” (Jn 3,19)

„Az igazság megszabadít titeket.” (Jn 8,32)

„Ha a világ gyűlöl titeket, tudjátok meg: Engem előbb gyűlölt nálatok. Ha a világból volnátok, a világ, mint óvéit, szeretne titeket.” (Jn 15,18)

„Boldogok vagytok, ha miattam szidalmaznak és üldöznek titeket és hazudozva minden rosszat fognak rátok.” (Mt 5,11)

### 1. BEVEZETÉS

A kulturáltság fokát az emberi viselkedés, elsősorban a beszédmodor, a verbális kommunikáció stílusa tükrözi. Fontos lekipásztori feladat, hogy megtanítsuk – miután mi már megtanultuk – az embereket, különösen is a szülőket, nevelőket, politikusokat a kulturált párbeszédre, vagyis arra a készségre, hogy a szólás, a véleményalkotás jogával helyesen éljünk. Mózesi feladat ez a javából.

A választott mottóversek pedig az idők végezetéig emlékeztetnek minket arra, hogy az igaz kommunikációnak ára van, de ezt az árat épp emberségünk kivívása, megőrzése végett mindnyájunknak meg kell fizetnünk.

A felelősen gondolkodó ember, reflektálva a ma mindennapjai eseményeire, valami olyatén állásfoglalásra jut, melyet már 1945-ben megfogalmazott Halász Piusz ciszterci szerzetes, teológiai tanár: „Mindnyájan érezzük, hogy a nagy szavak alkonyát éljük, és ebben az érzésben már egy kis remény is bujkál. Nemcsak a könyveknek van története, hanem a szavaknak is. *Habent sua fata et verba!* A pánlirizmus először elszakította az ígét a tartalomtól. A szép szó kellett. Egy múltó, meleg hangulat kellett csupán. A nagy ígék előtt még egyidejűleg tiszteletből elnyomtuk előlopakodó ásitásunkat, később már ezt se tettük. Tüntetően és türelmetlenül továbbforgattuk a készüléket. Könnyű muzsikát kerestünk. Mikor azonban a lélek a szavak mögött már csak a muzsikára vágott, lesiklott a valóságok világáról s a vágyálmok ködlovagja lett. Csak erre várt a kísértő, s új jelmezben, mint pánpropagandizmus lépett a színre, hogy újra visszacsempesse a nagy szavak divatját. Most már a szó nemcsak szép, hanem nagy is lett – csupán az igazság tünt el végleg mögötte. Csupán az igazság.”<sup>2</sup> Mert ma a propaganda, az információk hadosztálya a tömegeket sohasem látott módon és hatékonysággal vezeti félre, melyet a hazugság

<sup>1</sup> Ez a tanulmány a PPKE Ius Naturale Kutatócsoportja keretében 2016. április 22-én rendezett konferencián elhangzott előadás írott változata. A korábbiakban a szerző már közölt néhány tanulmányt ebben a témakörben: *Megfontolások az igazmondás erényéről (Étikai megvilágításban)*, in KUMINETZ, G., *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlat* I, Budapest 2013, 658–683; *A jóhír és magánszféra védelmének joga és a botrány okozás*, in KUMINETZ, G., *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlat* I, Budapest 2013, 684–692.

<sup>2</sup> Vö. HALÁSZ, P., *Nagy vállalkozók az Áldozat körül I*, in *Papi Lelkiség* 14 (1944/47), 131.

paroxizmusának is nevezhetünk.<sup>3</sup> S a lényeg ez: „A szó elszakadt a gondolattól, a gondolat az igazságtól, az ige az örök Igétől.”<sup>4</sup> Vélekedések tülekednek, melyekben grammra adagolják a tudatipar fő korifeusai a(z) (fél)igazságoknak magvait, úgy, hogy hihető, hiteles legyen a kommunikátor és a kommunikált információ is. Be kell látnunk, hogy ilyen körülmények között megtévesztő a tudomány igazsága is, mivel még azt is a Nagy hazugság szolgálatába állítják.

Globalizálódó világunkban „a különböző népek, eszmék, jogrendszerek, vallások, kultúrák találkozása elkerülhetetlen”.<sup>5</sup> Ez a tény is sok konfliktus forrása, akár a pusztá félreértések, de a rosszindulatú előítéletek miatt is. Fokozottan felelős a kommunikáció minősége, a kommunikátorok viselkedése, hiszen az egészséges kritikai szellemet is fejlesztheti, ami egymás megértését és becslését, az egymástól való tanulás lehetőségeit hordozza. Ehhez pedig azt az alpmagatartást kell kifejlesztenie minden embernek, hogy tisztelettel tekintsen a másokra (mint vele egyméltóságú személyre), annak hitére, vallására, identitására.

Mindebből úgy tűnik, hogy a szólás szabadságának alapjogát és mindenféle megmutatókózi módját elvétettük. Különösen veszélyes ez a visszaélés, mivel az információval való rendelkezés egyre erőteljesebb fegyverévé válik a politikai és a gazdasági hatalom megszerzésének, megtartásának, kiterjesztésének. S itt nem a dialógus vagy a meggyőzés, nem is a polgárok kultúrájának fejlesztése a fő eszköz, hanem a manipuláció, a hamisítás, vagyis régi nevén a hazugság, mely ma szinte már megkülönböztethetetlen az igaz beszédétől. Ne felejtsük el, hogy ma már tudománya van ennek is, s mentiológia a neve.<sup>6</sup> E tekintetben tehát még a modern tudomány is a pénz nagy nyomása alatt van, akár a kutatási projektek finanszírozása, akár bizonyos kutatási eredmények torzítása, eltitkolása miatt.

Olyan korszakba érkeztünk tehát, amikor épp a magasan fejlett közlekedési és távközlési lehetőségek miatt talajvesztettekké lehetnek tömegek, ami az egyik legnagyobb rombolója az emberi szabadságnak, nyomában a bűnözéssel, az elidegenedéssel, a kiábrándultsággal, a társadalmi csőd riasztó problémájával, valamint a családok szétesésével.<sup>7</sup> Ehhez társul a korábban sohase létezett nagy szabadidő lehetősége, melyről „ma sem tudjuk igazán, hogyan kéne kulturáltabban, célirányosabban eltölteni. [...] Ki vagyunk szolgáltatóva a szabadidőipar menedzsereinek, a témát körülillengő hazugságoknak”.<sup>8</sup>

A szólás szabadságának problémája igen összetett probléma tehát, melynek megvannak a maga gazdasági–technikai, politikai, vallási stb. dimenziói. Ezekre reflektál az etika, a jogbölcselet, a morálteológia, illetve a retorika tudománya. Innen a moralisták, a jogászok és a lelkipásztorok feladata–küldetése, hogy tanítsák meg a népeket, a híveket a szólás szabadsága jogának felelős gyakorlására.

<sup>3</sup> Vö. HALÁSZ, P., *Nagy vállalkozók az Áldozat körül II*, in *Papi Lelkiség* 15 (1944/47), 122.

<sup>4</sup> Vö. HALÁSZ, P., *Örök liturgia*, Budapest 1942, 16.

<sup>5</sup> Vö. SZEGHALMI, V., *Beszámoló. Szólásszabadság és blaszfémia – határvonalak a különböző kultúrákban*, in *Iustum Aequum Salutare* 11 (2015/4), 152.

<sup>6</sup> Vö. STIEGNITZ, P., *Mindenki hazudik*, Budapest 2002, 2. Nagyon találóan definiálja a hazugságot, ami – szerinte – nem az igazság ellentéte, hanem a valóságtól való eltávolodás. Kitűnően deríti fel a hazugságnak a különböző fórumait: így az önmegvalósítás érdekében hazudik az egyén, gyorsan rátalál erre az útra a gyerekek, a munkavállalók, az intrikusok, a reklám emberei, a család, a párkapcsolatok is átítatottak a hazugsággal. Bőségesen megtalálható a szabadidőben, az irodalomban és a képzőművészetben. Kitűnően művelik a politikusok, a pacifisták, a történetészek. Sokszor hazudik a testbeszédünk, s végül leginkább és a leghihetőbb módon hazudnak a szélhámosok.

<sup>7</sup> Vö. SCHUMACHER, E., *A kicsi a szép. Tanulmányok egy emberközponú közgazdaságtanról*, Budapest 2014, 76–78.

<sup>8</sup> Vö. STIEGNITZ, P., *Mindenki hazudik*, Budapest 2002, 68.

Mindebből érthető, ha ma sokszor és sokféleképp reflektálnak akár az érintettek, akár a szakma emberei a szólás szabadságának problémájára, s annak is egy, a globalizáció és a tudatpar által keltett sajátos megnyilatkozására, a blaszfémára.<sup>9</sup>

Ne felejtjük el, hogy az ún. alapvető emberi jogok szerves módon tartoznak össze, az egyik sérelme magával hozza a többi megsértését is. Éspedig azért, mert az egy emberi természetnek mint lét-, megismerés- és cél-elvnek a sajátos leképezését, egyes egymásra teljességgel vissza nem vezethető lényeges dimenzióit fogalmazzák meg. Rögtön helyesbíték is, az emberi természetet az érett személyiség testesíti meg. Így az alapvető emberi jogok megfogalmazása, kodifikálása és érvényesítése egyaránt eljegyzett az érett személyiséggel. A szólás szabadsága sajátos módon mintegy előzménye, de következménye is a vallási és lelkiismereti szabadságnak.

Régebben a keresztény bölcelet az igazmondás erénye, illetve a hazugság és a botrány okozása témakörében tárgyalta ezt a kérdést.<sup>10</sup> Nem tagadva ennek a megközelítésnek a jogosultságát, ma inkább a kommunikáció korrektsége és torzulásai téma köré kristályosodik ki azoknak a tényeknek és értékeknek az elegye, amit a szólás szabadsága alapjogán értünk.

Ebben a tanulmányban megpróbáljuk vázolni a szólás szabadsága alapjogának kapcsolatrendszerét a többi alapvető emberi joggal és kötelességgel, illetve ennek kontextusában kísérletet teszünk lényegének és funkciójának meghatározására, illetve rá kívánunk mutatni torzulásaira, a szólás szabadságával való visszaélés brutalitására.

Tanulmányunkban fel akarjuk tehát kutatni a szólás szabadsága alapjogának igazi tartalmát (határait, funkcióját), és ennek fényében teszünk megoldási javaslatot a jelen helyzet javítására. E vizsgálódást egyrészt a keresztény bölcelet segítségével végezzük el, mivel ezt a bölceleti világfelfogást ítéljük erre a legtárgyilagosabbnak, s ezért a legalkalmasabbnak,<sup>11</sup> illetve másrészt a katolikus teológia és a retorika útmutatását is figyelembe vesszük dolgozatunk második és harmadik részében. Ez utóbbit azért is tesszük, mert a szólás szabadsága problémakörének több rétege is van. Az első a társadalmi magán- és közjó, illetve magánérdek és közérdek területe. Itt a katolikus egyház társadalmi tanítása tartalmazza azokat az elveket és erkölcsi útmutatásokat, melyek az ép társadalmi kommunikáció feltételei. A második réteg az egyházon belüli kommunikációt fedi le, mivel magának az egyháznak is megvan a maga közjava, vagyis a lelkek üdvözíteni akarása, s ez a hitből fakadó küldetés árnyalja az egyházon belüli szólás szabadságának jogát. Végül a harmadik réteg, mely tulajdonképp az előző kettőnek valamiképp az eszköze, s így előfeltétele és kivitelezője, nevezetesen az ún. *trivium*, vagyis a grammatika, a logika és a retorika. Ezeknek az ismereteknek a birtokában tudunk csak kellően kommunikálni.

<sup>9</sup> Vö. SZEGHALMI, V., *Beszámoló. Szólásszabadság és blaszfémia – határvonalak a különböző kultúrákban*, in *Iustum Aequum Salutare* 11 (2015/4) 152–156.

<sup>10</sup> Nem vitatjuk a régi problémafelvetés kontextusba állítását, sőt, azt gondoljuk, hogy ma is épp a probléma gyökerére világít rá: az indokolatlan, manipulatív, megtévesztő valótlanításra. Ezzel a megközelítéssel is szinte kimerítő képet lehet kapni e problémáról. Legyen szabad utalni Eberhard Schockenhoff munkájára, aki találon neveli a mai embert és társadalmat hazugságra kárhóztatottnak. Vö. SCHOCKENHOFF, E., *Zur Lüge verdammt? Politik, Kunst, Medien, Medizin, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit*, Freiburg – Basel – Wien 2005. Az alaposabb tájékozódást igénylő olvasók számára ajánljuk továbbá: NÉMETH, G., *A hazugság erkölcsoteológiai értelmezése* (TARJÁNYI, Z. [szerk.], *Erköles-Teológiai Könyvtár* 11.), Budapest 2011. című munkáját.

<sup>11</sup> A keresztény bölcelet felfogásáról részletesebben lásd: KUMINETZ, G., *Világnézet, bölcelet, keresztény világnézet, keresztény bölcelet, tomista bölcelet és a jogbölcelet*, in KUMINETZ, G., *Egy tomista jog- és állambölcelet vázlata I*, Budapest 2013, 25–53.

## 2. AZ EMBERI SZEMÉLY, MINT AZ ALAPVETŐ EMBERI JOGOK ALANYA

Nem születünk szabadnak, de a szocializáció és a személyes fejlődésünk során birtokba kell venni a szabadságot, vagyis el kell jutnunk a szabadság felelős gyakorlására. Tehát az emberi szabadságnak mindenképp van tartalma és iránya,<sup>12</sup> vagyis van sajátos töltése. A szabadságunk ugyanakkor sokféleképp kondicionált: ösztöneinek (képzetéseink), társadalmi hagyományaink, világnézetünk, vallásunk, a társadalomban érvényesülő tekintélyek, az ott ható információk különböző módon és intenzitással hatnak döntéseinkre. Sőt azt kell mondanunk, hogy nem szakadhatunk el tőlük, ha valóban birtokba akarjuk venni az emberi szabadságot, a felelős dönteni és szólni, tevékenykedni tudást.

Az emberi jogok és kötelezettségek alanya az emberi személy és személy voltából adódó méltósága. A személy méltóságán pedig emberi minőségét értjük, ami jogbölcseleti megközelítésben azt jelenti, hogy „az embernek van egy olyan, mindenki más rendelkezése alól kivont magja, amelynél fogva az ember a jog számára mindig alany marad, és nem válhat soha se az állam, se a jog által eszközzé vagy tárggyá. [...] az emberi méltóság a jog előtti létező, apriori érték, amely az emberi személy immanens lényegi sajátja.”<sup>13</sup> Ám ezt a személy voltot, amit személyiséggé kell fejlesztenünk, helyesen kell értenünk, ebben segít a három normatív rend (erkölcs, jog és illem), melyek mindegyikének összehangolt érvényesülése révén bontakozhat csak ki a személyiség. Az ember olyan lény, akinek megvan a magánya és a közösségi vonatkozása egyaránt, vagyis a társas társtalansága és társtalan társassága. Létezésének megvan a maga igazsága, melyet fel kell ismernie, és szabadon el kell ismernie, meg kell valósítania. Erre szolgál a lelkiismeret és a vallás szabadságának joga és kötelezettsége, hogy rátaláljon sajátos természetére, küldetésére. Ember volta realizálásához meg kell teremtenie a saját értékrendjét, vagyis világnézetét, vallását, közben pedig rendelkezésére kell, hogy álljanak alapvető biológiai, lelki és szellemi szükségletei.

Míg az alapvető jogok az emberré válás lehetőségét sejtetik, addig az emberi kötelezettségek az emberré válás kategorikus imperatívuszát sugallják. Mindkettőre szükség van ahhoz, hogy az emberi személy valóban kiteljesedjék, individuummá váljék, a személy személyiséggé, vagyis egyéniséggé fejlődjék.<sup>14</sup>

## 3. A SZÓLÁS SZABADSÁGA ÉS AZ ALAPVETŐ EMBERI JOGOK RENDSZERE

Az ún. emberi jogok alapvetően az emberi méltóságot próbálják a jog nyelvén kifejezni, megjelölve annak lényegi elemeit, dimenzióit, vagyis konnatúráisak magával az emberi személlyel (természettel). Ezért minden emberre egyformán vonatkoznak, mintegy felhatalmazzák és kötelezik. Ebből adódóan egyetemese (minden emberre egyaránt vonatkoznak), sérthetetlenek (gyakorlásukat biztosítani kell), elidegeníthetetlenek (senki sem fosztható meg tőlük, illetve le sem lehet mondani róluk) és kölcsönösen függenek

<sup>12</sup> Vö. RATZINGER, J. – XVI. BENEDEK., *A názáreti Jézus I*, Budapest 2007, 95.

<sup>13</sup> Vö. LÁBADY, T., *Az emberi személy az új polgári törvénykönyvben*, in *Iustum Aequum Salutare* 11 (2015/3), 141. Megjegyezzük, hogy ez a belső mag nem tétlenségre kárhóztatott, hanem ezt magának az egyénnek kell megművelnie, hogy szabadságát, méltóságát birtokba vehesse. Nevezzük ezt a felelős önmegvalósításnak, önrendelkezésnek, ami szükségképp világnézetben (vallásban) és a valóságnak annak értékrendje szerinti felelős megítélésében (lelkiismeret) fejeződik ki.

<sup>14</sup> Vö. HELLER, Á., *A szándéktól a következményig. Előadások az általános etikáról*, Budapest 1970, 60–66.

egymástól (csak együttes védelmük és előmozdításuk jár az emberi személyiség valódi fejlődésével).<sup>15</sup>

Ma a jogtudomány az emberi jogok három generációjáról beszél.<sup>16</sup> Keletkezéstörténetüket tekintve mindig az emberi személy valamely elhanyagolt alapértékének megfogalmazása és védelme hívta létre deklarációjukat, kodifikálásukat. Így az első generációs jogokat alapvetően szabadságjogoknak nevezzük, s az emberi élettér biztosítását voltak hivatottak garantálni főleg a hatáskörét túllépő államhatalommal szemben.<sup>17</sup> Ide tartoznak az élethez, a szabadsághoz (személyi és politikai) és a tulajdonhoz való jogok. A második generációs jogokat a gazdasági, szociális és kulturális jogok vindikálásának nevezhetjük, melyek épp az elmaradt állami szerepvállalás nyomán kerültek előtérbe. A szabad verseny kapitalizmus, midőn biztosította ugyan a szabadságot, ám nem törődött a polgárok életminőségével,<sup>18</sup> a társadalmi igazságosságot végzetesen eltorzította, hatalmas társadalmi egyenlőtlenségeket okozva, nyomában az erősödő osztályharcral és forradalmakkal. Míg az előbbi időben túl erős volt az állam, úgy a későbbiekben túlságosan meggyengült. E jogok közé soroljuk: a) a gazdasági jogokat: munkához való jog, megfelelő munkakörülményekhez való jog, pihenéshez való jog, a szakszervezetek alakításának joga, a sztrájkjog, a kényszermunka tilalmát. b) a szociális jogokat: a társadalombiztosításhoz való jog, az egészségügyi ellátáshoz való jog, a lakhatáshoz való jog, a megélhetéshez való jog, az anyák, gyermekek és idősek különös védelmének joga. c) a kulturális jogokhoz soroljuk: oktatáshoz való jog, művelődéshez való jog, a tudomány, az oktatás és a művészetek szabadságának jogát. Megjegyezzük, hogy míg az első generációs jogok többsége az egyén szabadságát állítja szembe az állammal (az állam mit nem tehet meg, de nem emelte ki, hogy az államnak mit kell mindenképp tennie), addig a második generációs jogok ezt a hiányt próbálják pótolni, s meghatározzák az államcélokat, vagyis azt, hogy az államoknak (és minden termelési tényezőnek) mit kell tenniük az emberi életfeltételek biztosítása és az emberi jólét előmozdítása végett. Mivel sok és különböző fejlettségű, berendezkedésű állam alkotja a népek családját, s ezekben eltérő módon érvényesülnek az első és második generációs emberi jogok, ezért ismét valami új hiányt észlelt a kutató elme: megjelent a globális probléma: a fejlett, a fejlődés alatt álló és az elmaradott országok közti feszültségek. Ugyanis a problémát a hatalmak tulajdonképpen exportálták, más népeket igáztak le, míg a saját népüknek igyekeztek – a békesség kedvéért – egyfajta magasabb életszínvonalat biztosítani. Az egyes államoknak is össze kell tehát hangolniuk a tevékenységüket, mivel egyik fejlődhet a másik kárára, egyik állam elnyomhatja (akár kifejezett, vagy hallgatóságos szándéka ellenére is) a másikat, vagyis az egyes államok egyenlő méltósága és szuverenitásukhoz való jogát is immár tiszteletben kell tartani. Három nagy csoportja van az itt megfogalmazott – harmadik generációs – jogoknak: a) a fejlődő világ nemzeti erőinek követelése és a hatalom globális újraelosztásának igényét megjelenítő jogok: a népek jog a politikai, gazdasági, szociális és kulturális önrendelkezéshez, a népek joga a gazdasági és szociális fejlődéshez, a népek joga az emberiség közös örök-

<sup>15</sup> Vö. BUONOMO, V., *La Chiesa promotrice della cultura dei diritti umani*, in *Seminarium* 46/3 (2006), 576–577.

<sup>16</sup> Fejtegetéseink főleg *Emberi jogok* (szerk. Halmai, G. – Tóth, G. A.), Budapest 2003, 81–90. támaszkodnak.

<sup>17</sup> Ma már látjuk az államok meggyengítését, tehát úgy kell pontosítanunk a fenti megfogalmazást, hogy minden olyan társadalmi tényezőt, tehát nemcsak az államot, amely de facto és tartósan akadályozni tudja a szabadságjogok kellő érvényesülését.

<sup>18</sup> Vö. HORVATH, A., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929, 211–240.

ségéből való részesedéséhez.<sup>19</sup> b) az állami tevékenység eredménytelensége vagy tehetetlensége miatt megfogalmazott jogok: a békéhez való jog, az egészséges környezethez való jog, a humanitárius segélyhez való jog katasztrófák esetén. c) az ún. betegjogok, valamint bioetikai és biomedicinális, illetve reprodukciós jogok, végül a jövő nemzedékek jogai.

Nagyon találó Karel Vasak meglátása – aki egyébként a harmadik generációs jogok névadója is –, szerinte az emberi jogok első generációja főleg a szabadság, a második generációs jogok az egyenlőség, míg a harmadik generációs jogok a testvériség, a szolidaritás eszméjének és eszményének az érvényesítését tüzték ki. Úgy tűnik, hogy ezzel bezárult a kör, tehát ha mindhárom generáció célkitűzéseit megvalósítjuk, úgy valóban leképezzük az emberi személy méltóságának minden lényegi dimenzióját. A szabadság és az egyenlőség elvei, eszméi azonban csak akkor érvényesülnek, ha minden embertársunkat valóban testvérnek, velünk egy méltóságúnak ismerünk el. Mi itt eltérünk egyes szerzők felfogásától, nevezetesen attól, hogy a harmadik generációs emberi jogok nem sorolhatók be az emberi jogok körébe. Ők úgy érvelnek, hogy „az emberi szolidaritással, a békével és a fejlődéssel kapcsolatos, jogként megfogalmazott igényeknek sem az alanya, sem a kötelezettje, sem a tartalma nem világos”.<sup>20</sup> Mi ellenben úgy látjuk, hogy ember alapvetően társas lény, kapcsolatban levő lény, aki nemcsak önmagával, de embertársával, az istenséggel, a környezettel, a népek egyes közösségeivel (államok) is kapcsolatban levő lény, s mindegyik reláció épsége egyaránt fontos a teljes emberi személyi méltóság realizálásához.<sup>21</sup> Ma már nem mindegy, hogy egy adott nép (állam), mit (nem) csinál (beszél), hiszen gondoljunk csak a környezeti károokra, azok a keletkezési helytől kontinensnyi távolságokra is kifejűk hatásukat, más államok polgárainak életminőségét igen jelentősen ronthatják. Vagy a helyinek induló háborús konfliktusok is világméretű háborúvá eszkalálódhatnak. Végül a gazdasági tevékenység, a pénzgazdálkodás is globálisan érezteti hatását, tehát világméretű szolidaritásra, környezetkímélő munkára, ép munkamegosztásra van szükség. E szolidaritásnak, vagyis testvéries magatartásnak alanya minden egyes ember, minden egyes nép, etnikum, nemzet és állam. Felfogásunk szerint nem szükségszerű ehhez egy központi világállam létesülése,<sup>22</sup> hanem elégséges az egyes államok és nemzetközi jogalanyok szuverén döntése. Szolidárisak vagyunk, leszünk, s ezért olyan törekvésnek sohasem engedünk, mely egyik népek, csoportnak hasznot úgy hajt, hogy másik állam vagy csoport kárt szenved.<sup>23</sup>

Ha reflektálunk a ma globális közéletére, akkor azt látjuk, hogy a fő tendenciák épp a szabadságot, az egyenlőséget és leginkább a testvériséget bombázzák, minden korábbinál élesebb és kíméletlenebb logikával és erővel, de mindezt hallatlan agyafúrtsággal, az igazságra, az alapvető jogokra való hivatkozás leplével takarva, vagyis ez is egy hatalmas trójai faló. Ez azt jelenti, hogy az államok és a hatalmat ténylegesen gyakorlók ma is túlépik hatáskörüket (inkább a lobbiknak engednek, polgárainak nem engedik a valódi be-

<sup>19</sup> Vannak szerzők, akik egyenesen a népek és nemzetek jogairól beszélnek. Vincenzo Buonomo úgy osztja fel az emberi jogokat, hogy vannak: a) az emberi személy méltóságából eredő szabadságjogok, b) az ún. polgári és szabadságjogok, c) a gazdasági, szociális és kulturális jogok és végül d) a népek és nemzetek jogai. Vö. BUONOMO, V., *La Chiesa promotrice della cultura dei diritti umani*, in *Seminarium* 46/3 (2006), 577–580.

<sup>20</sup> Vö. *Emberi jogok*, Budapest 2003, 88.

<sup>21</sup> Vö. BUONOMO, V., *La Chiesa promotrice della cultura dei diritti umani*, in *Seminarium* 46/3 (2006), 572.

<sup>22</sup> Bár ezt a természetjog nem tiltja, feltéve, ha az egyes népek más népeket nem sértő tradíciói, érdekei nem sérülnek. Ez nem annyira az államoknak egyesítésének, hanem a szövethető államok ideájának felelne meg.

<sup>23</sup> Nevezhetjük ezt úgy is, mint amikor az egyének és államok egyaránt megismerik és megtartják azt az emberi méltóságot legharmonikusabban kifejező normarendszert, amit a keresztyény bölcselők természeti törvénynek, illetve természetjognak neveznek.



leszólást a köz ügyeibe),<sup>24</sup> az államok és a termelőeszközök tulajdonosai nem biztosítják kellően polgáraik számára a valódi közteherviselést és a tisztességes megélhetést, illetve a potens államok továbbra is imperialista, militarista politikát folytatnak, rafinált gyarmatosítási eszközöket alkalmaznak. A szabadság, testvériség és egyenlőség eszméinek valódi tartalmának érvényesítése helyett ezek az eszmék inkább hatalmas politikai fikciókká és illúziókká válnak, azt próbálva elhitetni a polgárokkal, hogy nagy lépésekkel közeledünk ezeknek az eszméknek a realizálásához.

Bár az alapvető jogok címen honosodott meg e tárgykör megnevezése, mégis, alapvetően jogokról és kötelességekről van szó, akár úgy, hogy ugyanaz a személy vagy entitás az alany, vagy úgy, hogy más, vagy mindkettő. Így pl. az élthez és az emberi méltósághoz való jog kötelessége is egyúttal magának az egyénnek, embertársának és az őt körülvevő közösségeknek is. Ebből adódóan talán szerencsésebb lenne az alapvető jogok témáját a jövőben úgy címezni, hogy alapvető emberi kötelességek és jogok. Mint ha kezdenénk ezt újra felfedezni, s ezért bizonyos alkotmányokban már teret kaptak az ún. állampolgári kötelezettségek, melyek a haza védelmével, a közterhekhez való hozzájárulással, a tankötelezettséggel, valamint az egyéneket az állammal szemben terhelő kötelezettségekkel foglalkoznak. Itt állampolgári kötelezéseket nevesítenek az említett alkotmányok. Mi szerencsésebbnek tekintjük az alapvető emberi kötelességek szóhasználatot. Meglátásunk szerint egyáltalán nem meghaladott nevesíteni s kodifikálni – nyilván az alapvető jogokkal együtt kifejtve – az alapvető emberi kötelességeket. Indokunk pedig az, hogy az alapvető jogok is csak akkor érvényesülnek hatékonyan, ha az emberek legalább annyira tudatában vannak a kötelességeiknek, mint a jogaiknak. A kötelességtudatnak legalább ugyanúgy kell meghatároznia a tudatot, mint a jogtudatnak. Sőt, azt is hozzá kell fűznünk, hogy a jogok és kötelességek is csak akkor érvényesülnek igazán, ha a jogtudat mellett, vagy helyesebben vele együtt erőteljesen fejt ki hatását az erkölcsi tudat és a kulturált viselkedés tudata is. Ezen normatív tényezők híján a jog vagy a kötelesség érvényesítése is nagy jogtalanságokat, valamint a személyiség torzulását okozzák.

Ezek után egy rövid, teljességre törekvő listát adunk az alapvető emberi jogokról. Ennek fényében jobban látjuk majd közelebbi témánk, a szólás szabadsága jogának helyét. Hat csoportba foglalhatjuk őket: 1. Az állampolgárok egyenjogúsága (jogegyenlőség, jogképesség és törvény előtti egyenlőség, a nemek közti egyenlőség, esélyegyenlőség, diszkrimináció tilalma). 2. A személyhez fűződő jogok: a) az élthez és az emberi méltósághoz való jog, b) a személyes szabadsághoz és mozgásszabadsághoz való jog, c) a megfelelő és tisztességes eljáráshoz való jog, d) a jó hírnévhez, a magánlakás sérthetetlenségéhez, a magántitok védelméhez való jog, e) a személyes adatok védelméhez való jog, f) a lelkiismereti és vallásszabadsághoz való jog. 3. A politikai jogok: a) a véleménynyilvánítás szabadsága, b) a sajtószabadság és a médiajog, c) az egyesülési jog, d) a gyülekezési jog, e) a közérdekű információhoz való jog, f) a közügyekben való részvétel joga, g) a kérelmezési és panaszjog. 4. A gazdasági, szociális és kulturális jogok: a) a tulajdonhoz való jog, b) a tulajdonképpen szociális jogok: az egészséghez és a szociális biztonsághoz való jog, c) a munkához való jog, d) a művelődéshez való jog, az oktatás, a tudomány, a művészetek szabadsága. e) a házasság és a család védelmének joga. f) a gyermekek jogai, a gyermekek és az ifjúság védelmének joga. 5. A harmadik generációs jogok: a) a környezethez való jog, b) a betegjogok, illetve bioetikai és biomedicinális jogok, c) a fogyaté-

<sup>24</sup> Megjegyezzük, hogy Molnár Tamás egyenesen úgy tekint a mai államokra, mint amelyekben nem az államhatalom, nem is a szakrális hatalom, hanem a lobbik uralkodnak, elnyomván, eszközként használván a hatalom valódi letéteményeseit. Vö. MOLNÁR, T., *Liberális hegemonia*, Budapest 2001.

kosok jogai. 6. Az állampolgári kötelességek: a) a haza védelme, b) a közterhekhez való hozzájárulás és c) a tankötelezettség.<sup>25</sup>

Ismételten hangsúlyozzuk, hogy az alapvető jogok kölcsönösen meghatározzák, erősítik, hiányuk pedig ugyancsak kölcsönösen gyengítik egymást. Vagyis kölcsönösen függenek egymástól, s egyik erősödése magával hozhatja a többi erősödését is.<sup>26</sup> Az emberi jogok nem érvényesíthetők igazságosan csak az egyén érdekeire való tekintettel, hanem a mások megalapozott érdekei, jogai, s maga a közjó (államon belül), illetve a világközjó keretén belül.<sup>27</sup> Ugyanígy a helyi vagy nemzeti, netán világközjó nem törölheti, de mérsékelheti az egyéni, önmagában jogos érdekeket.

E rövid szemle után megállapíthatjuk, hogy a szólás szabadsága mintegy a szószólója az összes alapvető emberi jognak, hiszen a beszéd révén tudjuk gondolatainkat, a teendőinket kifejezni, s társakat toborozni, mozgósítani az igaznak tartott eszmék, kivitelezendő tervek megvalósításához. Mindenek előtt ezt a szabadságjogot kell biztosítani, ám ez ma már nem elég, hiszen a szabadság illúziója (szólhatok, ha kedvem tartja, hiszen nem tiltja senki) nem azonos a szólás valódi szabadságával. A szólás szabadsága ugyanis akkor éri el a célját, ha a szót a társadalmi életben valóban javító tettek is követhetik.

A gondolat, a szólás, a lelkiismeret és a vallás szabadságának alapjoga ugyanakkor mintegy implikálja a nyelv használatának a szabadságát is, hiszen az ember a gondolatait alapvetően a nyelvén, helyesebben az anyanyelvén fejezi ki a legpontosabban. Ezért minden emberi nyelvet védelem illet, s ki-ki úgy fejezheti ki vagy védelmezheti igazát, amely nyelv épp a rendelkezésére áll, leginkább az anyanyelvén. Beszélhetünk tehát a nyelvszabadság, az anyanyelv szabadságának alapjogáról is.<sup>28</sup>

#### 4. A SZÓLÁS SZABADSÁGA, MINT ALAPVETŐ JOG ÉS KÖTELESSÉG LÉNYEGI TARTALMA

##### 4. 1. A kommunikáció jelenének mérlege

A technikai fejlődés a kommunikáció sohasem látott lehetőségeit teszi valóságossá, akár az információk rögzítésének, megőrzésének, akár az információ másokkal való megosztásának, akár pedig a termékeny párbeszéd megteremtésének tekintetében, röviden a szólás- és véleménynyilvánítás szabadságának a forradalmasításában.

A kommunikáció tudománya és ipara paradox módon mégsem ezt az irányt követi, hanem az emberi ismeret szerzésének szinte minden ágában a manipuláció ösvényére lép. Szabad teret ad az ún. tisztességes médiumok létesítésének, üzemeltetésének, ám mellettük nagyságrenddel több a nem tisztességes médium, s ezek hangja hatalmasabb, illetve, ha a tisztességes médiumok olyan híreket közölnek, amelyek leleplezik a valós

<sup>25</sup> Vö. SÁRI, J., *Alapjogok. Alkotmánytan II.*, (Osiris Tankönyvek), Budapest 2004, 37–38.

<sup>26</sup> Bár láttuk az emberi jogok történetének menetét, hogy mindig tulajdonképp csak a leggyengébbé vált láncszem érvényesítéséért folyt a harc, majd az adott rész szempont egészségtelen túlsúlyra jutott. Ma már talán eljött annak a kornak hajnala, melyben az emberi jogokat az egyének, népek és államok együtt és alapvetően egységesen (nem uniformizáltan!) és holisztikusan fogják érvényesíteni. Nem kedvezve indokolatlanul se egyéneknek, se államoknak, sem pedig a nemzetek feletti részérdeknek. Megjegyezzük, hogy e harmónia érvényesítése már Krisztus eljövetele óta nem utópia, hanem immár az emberiség öröksége, amit ugyanakkor minden nemzedéknek újra kritikusan át kell gondolnia és józan ítélettel valóra is kell(ene) váltania.

<sup>27</sup> Vö. VENDEMIATI, A., *Giustizia, responsabilità e verità*, in *Euntes Docete* 59 (2006/2) 89.

<sup>28</sup> Meggyőzően érvel mellette: ANDRÁSSY, GY., *Gondolatszabadság, szólásszabadság, nyelvszabadság*, in *Iustum Aequum Salutare* 11 (2015/3) 5–25.

helyzetet, úgy ezekkel a hírekkel kapcsolatban akkor azonnal működésbe lép a propaganda-gépezet gőzkalapácsa. Mindebből az következik, hogy az emberek azt hiszik, hogy érdemben részt vehetnek a közéletben, a társadalmi problémák megoldásában, ám ez csak a látszat. A sokat hangoztatott pluralizmus is csak álca. A vélekedések sokasága inkább eltakarja, mint felfedi az igazságot. A nyomában ébredő relativizmus – mely maga is az abszolutizmus egy veszélyes válfaja – pedig egyre jobban elzárja az embert éltető forrásától, az igazságtól, a végső és igaz mérce birtoklásától. E nélkül nem lehetséges sem valóságérzet, sem józan ítélőképesség, s végül a lelkiismeret is megdelejezett iránytűvé lesz, a világnézet (vallás, személyes meggyőződés) is ingoványra épül. Ami marad, az az információk piaca, ahol maga az információ is áruvá, fogyasztási cikké válik, aminek az én-vesztés (az én dekonstrukciója, a személyesség eltűnése), az emberi kapcsolatok felbomlása a következménye. Innen már tényleg csak egy lépés az anarchia és az önpusztító nihilizmus.<sup>29</sup>

A mai kommunikációnak továbbá a magán- és közéletben egyaránt az a másik gyenge pontja a mindent átjáró manipuláltság mellett, hogy lehetővé teszi az anonimitást, nemcsak az egyén, hanem a hatalmi tényezők részéről is. Így a kiszemelt személy, csoport hihetetlenül kiszolgáltatottá, védtelenné, egyenesen bűnbakká, áldozattá válhat. Ez a jelenség hatalmas konfliktusok magyát veti el nemcsak egyének lelkében, hanem népek és lobbik között is. Talán nem túlzás ezt a verbális agresszió minősített esetének aposztrofálnunk. A kirekesztés és a félelemkeltés sohasem látott eszköze ez. Új arca ez az embernek, új embertípust hívott életre, nevezetesen a homo (etiam se) manipulans et manipulus-t. Hol vagyunk már a homo sapiens-től?

#### 4. 2. A kiút: Kommunikáció igazság(osság)ban és szeretetben

Az emberi szabadság önmagát realizáló sajátos tendenciája az, hogy magát a felismert erkölcsi igazsághoz köti, hiszen ez a legmagasabb rendű érték, amivel megismerése során találkozunk. Épp ezért az erkölcsi értékkel való átítatottsága, vagyis az erkölcsi tudat minősége adja az emberi méltóságot, az embernek, mint embernek az értékét, azt, hogy jó ember valaki.<sup>30</sup> Ám ez az autodetermináció nem mechanikusan történik, hanem az ép emberi szocializáció és nevelés, majd módszeres önnevelés gyümölcse. Az ember csakis így nyerheti el önazonosságát (emberségét). Vagyis tényleg a felismert és elismert (erkölcsi) igazság teszi szabaddá – szólásban, cselekvésben, életvezetésben egyaránt.<sup>31</sup> Ebből adódóan az erkölcsi értékkel telt ént, vagyis az egyéniséget szó szerint nem viszi rá a lélek arra (s itt minden kényszeresség kizárva!), hogy visszaéljen a szólás, az információ hatalmával. Ez a vonása ugyanakkor erélyessé is teszi a személyiséget, mivel hamar felismeri az igazságtól való eltérést, ami kritikára, felháborodásra, tiltakozásra és végső esetben ellenállásra készíti.

A gondolkodás, s az azt kifejező beszéd tulajdonképp dialógus, illetve dialógusra való felhívás, akár egy adott probléma megoldására, akár a másik személyének kibontakoztatására, gazdagítására. Ebben az egész életünkön át tartó folyamatban az igazságosság

<sup>29</sup> Vö. KAVANAUGH, J., *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás lelkisége*, Budapest 2003, 22–23.

<sup>30</sup> Vö. HÁRSING, L., *Bevezetés az etikába*, Miskolc 1999, 15.

<sup>31</sup> Megjegyezzük, hogy talán helyesebb úgy fogalmaznunk, hogy a megismert bármilyen igazságnak az erkölcsi dimenzióját felismerő és azzal azonosuló én lesz szabaddá.

és a szeretet a fő rendező elv.<sup>32</sup> Legyen szó akár a magánéletről, vagy épp a közletről. Ezek az erények döntenek el, hogy kinek van joga, vagy nincs joga valamely információhoz.

Mármint a kérdés az, hogy mi az a sajátos erkölcsi készség, amely arra képesít bennünket, hogy igazságos és szeretetteljes legyen a kommunikációnk? Ez az erkölcsi erény az őszinteség, vagy igazlelkűség, s aki ezt megtestesíti jellemével, személyiségével, az az igaz ember.

A továbbiakban foglalkoznunk kell tehát ezzel a készségünkkel. Meghatározhatjuk az őszinteség erényét úgy, mint olyan erényt, „amely által beszédünk és magatartásunk kommunikációi az igazságosság és a szeretet alapvető rendező elvének felelnek meg. A definíció a következő fontos mozzanatokat tartalmazza: a) A kommunikáció verbális és a magatartásban megnyilvánuló formái ugyanazon elbírálás alá esnek. b) Az alapvető szempont tehát nem a közölt információ igazságtartalmának, hanem az igazságosságnak érvényre juttatása. Ha a hagyományos latin terminológia segítségével akarjuk megfogalmazni, akkor azt mondhatjuk, hogy az őszinteség megsértése nem 'locutio contra mentem', hanem 'communicatio contra iustitiam'. Tehát nem jobb tudásunk ellen való beszéd, hanem az igazságosságot sértő közlés. c) A definíció rámutat arra is, hogy az őszinteség erény. Azt is láttuk, hogy az igazságosság erényének a része. Vétkezni tehát kétféleképpen lehet ellene: túlzással (per excessum) és hiánnyal (per defectum). Túlzással vét valaki az őszinteség ellen, ha több informatív ismeretet közöl, mint amit az igazságosság megenged. Gyakori esetei ennek a titokszegés, az indiszkrécio, az árulás. Hiánnyal vét valaki az őszinteség ellen, ha kevesebbet közöl, mint amit az igazságosság megkíván. Ide tartozik a szavakkal vagy magatartással történő jogtalan megtevesztés, de szintén ide kell sorolni az olyan információk elhallgatását, olyan ismeretek titokban tartását, amiről az illetőnek joga volna tudni. ... Az igazságosságon alapuló emberszeretet szabja meg az őszinteség módját és határait”.<sup>33</sup> A hamis kommunikáció azért káros, és ezért bűn, mert más személynak, közösségnek, népnek, vallásnak igazságtalanul kárt okoz.<sup>34</sup> Az igazságosság feltételezi nemcsak a jogot, hanem az igazságot is, tehát ennek a kellő tartalmú és módú közlését teszi lehetővé és meg is követeli. Az igazságosság és a szeretet kritériumai úgy is megfogalmazhatók, mint egyszerre lenni igazságosnak és irgalmasnak, hol egyik, hol pedig a másik dimenzió kerül a helyes döntés érdekében hangsúlyosnak (és a döntést célzó emberi sorsok tekintetében): a misericors quia iustus és a iustus quia misericors elveinek megfelelően.

A fentiek fényében felmerülhet a kérdés, hogy mi az a viciium, ami megnehezíti, ellehetetleníti az egészséges kommunikációt, s haragot, gyűlöletet, konfliktusokat okoz? Ez lenne a meg nem engedett valótlanosság állítás, vagyis a hazugság, akár egyes esetben, akár habituálisan, akár pedig az egész élet, a személyiség hazuggá, romlottá válásával.

Az őszinte beszéd ott virágzik, ahol bizalom van az emberek és a hatóságok között, míg ott terjed a hamis kommunikáció, ahol megrendült az emberek egymás iránti bizalma.<sup>35</sup> Ebből adódóan „minden kommunikáció valamilyen mértékben erkölcsi kérdés. Amikor valakivel beszélünk, tudatunkban kell lennie, hogy a szeretet forog kockán.

<sup>32</sup> Vö. NEMES, GY., *Kommunikáció igazságosságban és szeretetben*, Vác 2007, 92.

<sup>33</sup> Vö. NEMES, GY., *Kommunikáció igazságosságban és szeretetben*, Vác 2007, 94.

<sup>34</sup> Vö. NEMES, GY., *Kommunikáció igazságosságban és szeretetben*, Vác 2007, 96.

<sup>35</sup> Megjegyezzük, hogy ezért a mérgezését főleg a média-ipar, vagy tudatipar a fő felelős. Nem véletlen, hogy miért akarja birtokolni monopóliumként az információ feletti hatalmat. A bizalmatlanság reakció, szemben a bizalommal. Ám a mai társadalmi kontextust látva nem zárhatjuk ki az olyan torzult szocializációt, mely a bizalmat sohasem tapasztalván, a bizalmatlanságot tekinti östapasztalatnak.

Az ember, aki szeretetben él, tud erre ügyelni, mielőtt beszédre nyitná száját. ... Hiba volna megfontolás nélkül beszélni, de talán még nagyobb hiba volna magunkba temetkezni, hiszen a kommunikáció önmagában ajándék, ha a szeretet szellemében történik”.<sup>36</sup>

A kulturált kommunikációhoz tanuljuk meg a kommunikáció etikáját, illetve a jogrendszerinkben érvényesítsük a jogbölcseletben ismert klasszikus természetjogi elveket! A legezszaktabb módon deklarált emberi jogok sem érvényesülnek, ha nincs becsületes ember, illetve ahol becsületes emberek élnek, ott az alapvető emberi jogok deklarációnak hiányában is azok szinte spontán érvényesülnek.

#### 4. 3. Az alapjog mivolta és rendeltetése

A fentebbiekből kiviláglik, hogy a gondolat- és véleménynyilvánítás szabadságjoga többféle szabadságjog, az ún. kommunikációs alapjogok anyajoga, amit a személyes adatok védelmével és a közérdekű adatok megismeréséhez való joggal együtt újra kell gondolni az új információs technológiák miatt.<sup>37</sup> Ennek az alapjognak és kötelességnek épp ez az igazságban és szeretetben való kommunikáció a lényege. Célja pedig az, hogy általa az emberek gazdagodjanak igazságban és szeretetben, jövőjükre vonatkozóan megalapozott döntéseket hozzanak a helyi és az egyetemes közjóra való tekintettel.

A véleménynyilvánítás szabadságjoga különösen is dinamikus tényező az összes többi alapvető jog vonatkozásában, mivel épp az a célja, hogy a társadalom tagjai, s az egyes államok tagjai, közösségei helyesen gondolkodjanak az emberlét alfájáról és ómegájáról, a többi alapvető emberi kötelességről és jogról. Közelebbről arról, hogy az emberi jogokat az egyesek és a különböző népek és kormányok is hasonlóan, lényegüket tekintve helyesen és egyúttal azonosan, de nem uniformisztikusan értelmezzék.

A fentiek értelmében arra a megállapításra jutottunk, hogy ma a szólás szabadságának joga van ismét a legnagyobb veszélyben (nevezhetjük egy új bábeli zűrzavarnak), nyomában pedig inognak a többi alapvető emberi jogok is. Valamiképp visszatértünk az első generációs alapjogok problémájához. Vagyis csak a körülményeink változtak, ám az alapvető jogok és nyomában az emberi nyomorúság felszámolása egyáltalán nem következett be, hanem immár globálissá vált. A hatalom csak különböző álruhát öltött: hol támadta az államot, hol épp oda beépült. Ám hatalmát csak elnyomással, ma az emberi személyiséget megnyomorító permanens manipulációval tudja – ideig-óráig – megőrizni. Ma nem elhallgattatja az embereket, hanem épp beszélteti, egyre agresszívebb kommunikációra készíti őket. Így szinte belekényszeríti a tömegeket a kommunikáció nagy arénájába, ahol állandóan megfigyelheti a trendeket, hogy időben felismerhesse azokat a hangokat, melyek lelepleznék, s még kellő időben hiteltelenné teheti azokat a valóban prófétai hangokat.

Látjuk továbbá azt is, hogy a szólás szabadsága azt jelenti, hogy ki-ki egyéni nézeteit közölheti másokkal, de ide tartozik a tudományos kutatások eredményeinek, a tudós saját nézeteinek közlési szabadsága, a tanszabadság, a művészeti közlés szabadsága is.

Mindez valamiképp feltételezi azt, hogy felnőtt személyiségek, akik már felelősen tudnak élni az emberi szabadsággal, s mint ilyenek nyilatkoznak meg, vagyis nem a pusztán spontaneitás, hanem a kielélt meggyőződés vezeti őket akkor, amikor nézeteiknek,

<sup>36</sup> Vö. NEMES, GY., *Kommunikáció igazságosságban és szeretetben*, Vác 2007, 98.

<sup>37</sup> Vö. HALMAI, G. – TÓTH, G. A. (szerk.), *Emberi jogok* (Osiris Tankönyvek), Budapest 2003, 89.

véleményüknek hangot adnak. Ezért állítjuk, hogy ennek az alapjoknak a gyökere a gondolati-, lelkiismereti, és vallás szabadsága. Éspedig azért, mert a felnőtt embert a dolgok megítélésében az értékrendje, vagyis a lelkiismerete és a világnézete vezeti.<sup>38</sup> A véleményalkotás joga tükröződik a sajtó, a gyülekezési és egyesülési szabadságban is. Ezek a jogok is csak abban az esetben érvényesülnek kellően, ha helyesen értjük a szólás szabadságának jogát. Ellenkező esetben e jogok érvényesülése is csorbát szenved. A megalapozott döntések miatt adott a jog, hogy ki-ki hozzáférhessen a közérdekű információkhoz, részt vállalhasson a közügyek intézésében, s ha úgy érzi, hogy valahol rossz az intézkedés, amit sérelmesnek tart, akkor panasszal élhessen, vagy kérelmezhesen valamit, amit fontosnak tart.

A szólás joga kiterjed tulajdonképp minden más alapjog értelmezésére, ennek alapján születnek új döntések, s egyének, csoportok, népek változtatják meg szokásaikat, mindennapi életüket.

Az ember ugyanis véleményt formáló lény. Beszélhetünk egyéni, vagy magánvéleményről, illetve közvéleményről. Ugyancsak beszélhetünk szakmai véleményről, adott szakmán belül is közvéleményről. Testületi döntések során pedig többségi, kisebbségi, illetve különvéleményről. Megjegyezzük, hogy a vélemény szó jelzi azt, hogy képlékeny ítéletről van szó, hiszen újabb információk fényében, netán más világnézeti horizontban, illetve alaposabb utánagondolás nyomán más következtetésre juthatunk, vagyis változik a véleményünk.

Vannak, akik úgy látják a vélemény fogalmát, mint tényekre, magatartásmódokra, viszonyokra vonatkozó értékítéletet. Ám sokszor „szinte lehetetlen pontosan elhatárolni egymástól a tudósításokat és az értékítéleteket, hiszen egy jelentés közlésének módja, elhelyezése a hírek között, címmel történő ellátása, sőt esetleg az azt felolvasó személy hanghordozása is tartalmazhat értékítéletet. A véleménynyilvánítás szabadsága a legszélesebb értelemben nemcsak hírek közlésének és továbbításának jogát öleli fel, hanem általában mindenféle közlés szabadságát mások irányába, mégpedig függetlenül a közlés módjától és a közlemény értékétől, erkölcsi minőségétől”.<sup>39</sup>

Sok dologban, ami érinti az életünket, a jövőnket, a népünk, társadalmunk életét, vélemény alkotásával eljegyzett a sorsunk. Csak véleményt tudunk alkotni, mivel sok-sok dologban nem ismerjük az igazságot, illetve mindabban, amit igaznak tudunk ma, holnapra határesetté válik. Mégse gondoljuk azt, hogy a vélemény önmagában azonosítható a spontán gondolattal, az ösztönös kijelentéssel, a divatos eszmeáramlatok szeleburdi felkapásával. Bár vannak fokozatok az igaz ismeretre vonatkozó valószínűség tekintetében, az a feladatunk, hogy a legvalószínűbbet válasszuk.<sup>40</sup> Az első valószínűségi fokozat az, amikor egy ismeretlen dolgot először veszünk szemügyre, s bizonyos spontaneitással, mintegy intuitíve előzetes ismereteink és erkölcsi tudatunk megítélése szerint véleményt mondunk róla (opinio). Második fokozata a valószínűségnek az, amikor módszeresen utána járunk a problémának és megalkotjuk róla a véleményünket, vagyis felelősen

<sup>38</sup> Megjegyezzük, hogy itt a személyes vallási tudatot és lelkiismereti álláspontot értjük lelkiismereten és valláson, amit természetesen erősíthet vagy épp gyengíthet valamely vallási közösséghez való, egyébként személyes döntéssel alapuló tartozás. A saját értékrendünk ellenére való döntésünk is csak a valódi meggyőződésünkre emlékeztet bennünket.

<sup>39</sup> Vö. HALMAI, G., *A véleménynyilvánítás szabadsága*, in HALMAI, G. – TÓTH, G. A. (szerk.), *Emberi jogok* (Osiris Tankönyvek), Budapest 2003, 429.

<sup>40</sup> Találój Bertrand Russel gondolata, aki szerint a mai ember élete telve valószínűségekkel, kevés a biztos elv, s ezt a közeget termékeny kételyként kell felfognia, s alapos mérlegelés után ítélje meg a dolgot, tudva, hogy legjobb tudása és lelkiismerete ellenére is tévedhet. Vö. RUSSEL, B., *A nyugati filozófia története*, Budapest 1996, 12.

megítéljük a dolgot (judicium), s végül azt is átgondoljuk, hogy az adott kérdésnek milyen hatása van az egészre, s milyen morális következményei vannak; majd így összefüggéseiben szemlélve immár, kialakítjuk róla a szilárd meggyőződésünket (sententia), s ezáltal megszűletik lelkünkben a problémával kapcsolatos erkölcsi bizonyosság. Ez a szentencia akár a tudományos életben, akár a közéletben is lehet forradalmian újszerű, s épp ezért meg kell sokszor küzdenie az elfogadással, illetve viselnie kell a meg nem értést, az elutasítást és a bántalmazást. Természetesen, ez a kiérlelt vélemény, mint felelős, vagyis morálisan helyes vélemény is tartalmazhat tévedést, ami majd csak később derülhet ki a személyes újra-reflektálásban, vagy a tudomány fejlődésének köszönhetően, illetőleg épp a szakma, a többi emberrel való kritikai ütköztetés eredményeképpen. S erre a megmérettetésre a személyes meggyőződésre eljutott embernek is ismételten készen kell állnia. Az ítélet, vagyis a vélemény kialakításához kell tehát a szükséges és elégséges ismeret megszerzése, birtoklása, annak alapos megértése és feldolgozása, amit segítenie kell a következetes gondolkodni tudásnak, a probléma történeti távlatba helyezni tudásának, valamint a kiegyensúlyozott megbecsülni tudásának, végül pedig a helyes következmények levonásának, s a társadalom tagjai számára érthető módon való megfogalmazásának. Természetesen, erre sokszor nincs mód, a szakismereteket csak a szűkebb szakma érti, értheti. A helyes tájékoztatás tehát fokozott jelentőségű, mivel az emberek sokszor csak hihetnek a kommunikátoroknak. Megjegyezzük, hogy a hit sajátos és ezért igen fontos tulajdonsága az embernek, nélküle szinte lehetetlenné válna a társadalom tagjaival megértetni bizonyos lépések szükségességét, vagy a tervezett változtatások elfogadtatását. Ez a bizalom és együttműködés alapja. Am a mércét a kellő megítéléshez az értékrendünk, vagyis a világnézetünk (vallásunk) adja, hiszen ez az értelmezési horizontunk lehető leg-tágasabb univerzuma. Ha ez így van, akkor cseppet sem mindegy, hogy ki milyen világnézettel (vallással) rendelkezik, hiszen ezek is lehetnek építő vagy épp destruktív természetűek.

Mindebből látszik, hogy milyen meghatározó szerepe van a kommunikációnak, s milyen nagy a felelőssége egyrészt a kommunikátornak, másrészt a társadalmat átható világnézeti horizontnak. Tovább nehezíti a problémát az, hogy pluralista társadalmakban élünk, vagyis igen sokféle nézet, világnézet és vallás tükrében vélekedünk, alakítjuk ki a meggyőződésünket, és annak fényében hozunk felelős ítéletet. A sokféleséget szülheti persze a probléma gazdagsága, az emberi ész korlátozottsága is, ám mégis szerencsés lenne, ha a fontos dolgokban alapvető egység lenne azok erkölcsi és jogi megítélésében.<sup>41</sup> Akkor halad egy társadalom, és valós a béke, amikor lényeges dolgokat nagyon hasonlóan, és szabadon fognak fel és ítélnek meg nemcsak a társadalom tagjai, hanem felelős vezetői is. Ekkor beszélhetünk arról, hogy van szelleme egy társadalomnak.<sup>42</sup> Vissza kéne térni,

<sup>41</sup> Megjegyezzük, hogy egy katolikus teológus, Hans Küng kísérletet tett egy ilyen alapvetően egyetemes értékrend megalkotására. Vö. KÜNG, H., *Ki a keresztény. 20 tétel a keresztény életéről*, Wien 1984.

<sup>42</sup> Megjegyezzük, hogy a keresztény világnézet valódi lehetőségét adja egy ilyen egyetemes szemléletnek. A másik megjegyzésünket Noszlopi Lászlótól vesszük, aki szerint ma a fenti értelemben nem beszélhetünk a társadalmaink szelleméről: „Korunk szelleme abban különbözik régebbi korok szellemétől, hogy korunknak nincs szelleme. Szellent helyett inkább szellemek sokaságáról beszélhetnénk, olyanokról, melyek részben áthatják egymást, de részben harcolnak egymás ellen. A modern ember úgy érzi, hogy amíg egy értéknek odaadja, addig száz más értéktől elzárja magát. ... Az emberi élet egyik legnehezebb feladata az ambivalenciák elintézése. ... Korunkat bizonyos értelemben az öntudathasadás jellemzi, nem csupán egyeseket illetően, hanem a kort is, mintilyent. ... Így szakadt el a tudás, az intellektuális élet, a logikai erők az antiintellektuális erőktől, barbár törekvésektől, az anyag, a gép vagy a faj és vér kultuszától. Az igazság akarása küzd a hatalom akarásával, a Logos az Eros-szal és a Mythos-szal. Így szakadt el egymástól elmélet és gyakorlat is”. Vö. NOSZLOPI, L., *A meghamisított szellem kor-*

vagy meg kéne alkotni egy alapvetően egységes szellemet, hiszen egy a lét, egy az igazság. Bár sokféle ellentétben bontakozik ki az igazság az emberi szellem számára, mégis, nincs két végső igazság. A mai kommunikációs forradalom akkor hozná meg valódi gyümölcsét, ha felfedezné és elterjesztené ezt az egyetemes értékrendet, vagyis megalkotná az ép közvéleményt, mely az ép közerkölcsön (egységes szellem) alapulna.<sup>43</sup>

A véleményalkotás szabadsága alapját kétféleképp próbálja megalapozni a mai tudomány. Az egyiket instrumentálisnak, a másikat konstitutívnek nevezzük. Az előbbi „egyfajta eszköznek tekinti ezt a jogot, amely a társadalom egészének azt az érdekét szolgálja, hogy valamennyi vélemény, gondolat, amely képes hozzájárulni a problémák megoldásához – egyesek szerint az igazság kiderítéséhez – felszínre kerülhessen. Miután ez az igazolás a társadalmi értékekre helyezi a hangsúlyt, és a véleményszabadságot mint a népszuverenitás megnyilvánulását fogja fel, szokás ezt a szólás demokratikus elméletének is nevezni. A másik, konstitutívnek nevezett igazolás lényege: az önkifejezéshez fűződő individuális jog. Eszerint a véleménynyilvánításhoz való jogot nemcsak következményei támasztják alá, hanem az a mindenkit megillető morális jog, hogy azt mondjon, amit akar. ... A kétféle igazolás a véleményszabadság körébe tartozó jogok más-más, de egyaránt fontos sajátosságára helyezi a hangsúlyt. Az individuális jogi jelleg arra utal, hogy ezek a jogok védelmet nyújtanak az állami beavatkozások ellen. Ennyiben nevezik ezeket védelmi jogoknak. Másfelől ugyanezek a jogok fontos szerepet játszanak a nyilvános akaratképzésben, amennyiben lehetővé teszik az egyén számára a közügyekben való tájékozódást, és azt, hogy befolyást gyakorolhassanak a politikai folyamatokra. Ez adja a jogok részvételi jogi jellegét. A védelmi jelleg e jogok negatív, a részvételi pedig pozitív szabadság voltára utal. ... Látnunk kell, hogy a kommunikációs jogok emellett eszközként szolgálnak az egyén számára a politikai folyamatok aktív befolyásolására a gyűlések és a politikai célú egyesülések mellett a nyomtatott, az elektronikus sajtó és az internet révén”.<sup>44</sup>

Mi úgy látjuk, hogy olyan morális jog nincs, ami szerint ki-ki azt mondhat, amit akar. Csak a felelős véleményalkotónak van a szó legteljesebb értelmében joga a szólásra, vagyis annak az embernek, aki a szólásával az őszinteség erényét gyakorolja. Olyan ember tehát, aki nagykorú. E feltétel nélkül nincs kulturált emberi kommunikáció, nincs kulturált emberi viselkedés. Ugyancsak megnehezíti a felelős kommunikációt az az állandó körülmény is, hogy vélemények mocsarában fuldokolva próbáljuk a saját véleményünket megalkotni. Félő, hogy a legjobb tudásunk és lelkiismeretünk alapján hozott megnyilatkozásunk is rejtett manipuláció műve.

szaka, Budapest 1947, 8-9. Másként fogalmaz Nyíri Tamás, ám ő is valamiféle szakadást lát az emberi szellem életében: „Visszafogni az érzelmeket, nem művelni az érzelmeket, kizárólag az értelmet, az egész európai kultúrában kétszáz esztendeje meghalt a (platóni) szárnyas fogatnak az a lova, amelyik nemesebb fajtából való, az indulat lelke, az érzelem lelke, és nem maradt más, csak a hajtó és az aljasabb fajtából való, a vágyódó lélek. A szex meg a ráció”. Vö. NYÍRI, T., *Lelküink démonjai és angyalai*, Budapest 2004, 149.

<sup>43</sup> Megjegyezzük, hogy ehhez ismét vissza kéne térni a valóság olyan alapszemléletéhez, mely mielőtt a valóságot meg akarná változtatni (verum quia faciendum) és mielőtt tisztázná a tényeket (verum quia factum), vissza kéne térnie a dolgok létében rögzített igazság elvéhez (verum est ens). Vö. RATZINGER, J., *Bevezetés a keresztény hit világába*, Marosvásárhely 2008, 26–35.

<sup>44</sup> Vö. HALMAI, G., *A véleménynyilvánítás szabadsága*, in HALMAI, G. – TÓTH, G. A. (szerk.), *Emberi jogok* (Osiris Tankönyvek), Budapest 2003, 431 és 436.



#### 4. 5. A véleménynyilvánítás alanyai

Az emberi személy, mint természetes személy a tulajdonképpeni alanya a szólás szabadsága jogának. Ő az, aki gondolkodik, tapasztal, állást foglal mindazzal kapcsolatban, aminek hatását észleli. Ám az ember nem kezd elölről a tapasztalást és a gondolkodást, mivel a nyelv, a kultúra, melybe beleszületik, óhatatlanul alakítja látásmódját, céljait és érzületét. Ezért más emberek szavai, jelenléte is alakítja a valósághoz való viszonyát, következőképp kommunikációját. Sőt, komolyan tanulmányoznia kell népe, az emberiség nagy személyiségeinek illetően szellemi örökségét, akik ebből a szempontból időtálló és mértékadó kommunikátorok a számára. Nyilván kommunikátor a család, az iskola, a kultúra, sőt a társadalmi életrend maga is. Ne az eredetiségre, hitelességre, hanem az igaz kommunikációra törekedjék tehát az egyén, mivel ennél nincs eredetibb és hitelesebb.

Megfogalmazzák a maguk véleményét aztán a politikai pártok, a szakszervezetek, a kormányok, a tudományos, a művészeti és a műszaki élet, a gazdaság szakemberei is, akik vagy egyedül, vagy társult formában alakítják ki véleményüket (gondoljunk itt a kutatási és oktatási központokra, a tudományos és művészeti akadémiákra, a különféle kamarákra). Fontos, hogy valóban az igazságra törekedjenek, s becsületesen járjanak el, s ne játsszák ki az emberek hiszékenységét, ne éljenek vissza a beléjük vetett bizalommal.

A kommunikáció sajátos fórumai a vallások, különösen is a katolikus vallás, mely abban a tudatban él, hogy hit és erkölcs dolgában egyedül illetékes tévedésmentes tanítás megfogalmazására, illetve ennek megfelelő praxis fenntartására. Illetékes továbbá a cselekedet bűnösségének vagy megengedettségeinek megítélésére, valamint arról is ítéletet alkotni, hogy az alapvető emberi jogok mikor sérülnek. A vallásnak az a szerepe, hogy a társadalom lelkiismerete legyen, ami a kritikai nyilvánosság létrehozására, fenntartására és érvényesítésére szolgál, minthogy „a vallásos önzonosság kritikai és felszabadító felelősség hordozója”.<sup>45</sup>

A katolikus társadalmi felfogás korábban szívesen osztotta hivatásrendekre, frontokra a társadalmat, éppen azért, mert így a társadalom egyes közösségei, csoportjai és rétegei erkölcsileg is megalapozott szakmai véleményt (a fentebb említett sententia értelmében!) tudtak alkotni a társadalomban tapasztalt problémákkal, célokkal kapcsolatban. Úgy látjuk, hogy ennek a szerveződésnek ma is meglenne a létjogosultsága. Nagyon fontos lenne egy olyan társadalmi fórum, amely erkölcsileg mondana ítéletet a társadalomban tapasztalt cselekményekről és eseményekről, így a közerkölcs felhatalmazott öre lenne. Ha van alkotmánybíróság, akkor egy ilyen közerkölcsöt megítélő bíróság működése is felettébb kívánatos lenne, mely döntéseivel elejét venné annak, hogy a társadalomban súlyosan etikátlan vagy igazságtalan törvények, netán súlyosan bűnös cselekedetek megjelenjenek, vagy eltűrhetők legyenek.<sup>46</sup>

Az Egyház tehát már önmagában a létezésével és hivatásával is egy egészen újfajta emberi társulási forma,<sup>47</sup> mely kiemelkedő erkölcsi tudattal rendelkezik (ez is Krisztus öröksége). Ebből adódóan hangjára egyéneknek és közösségeknek egyaránt oda kell fi-

<sup>45</sup> Vö. LÁZÁR KOVÁCS, Á., *A nyilvánosság etikai és esztétikai dimenziói*, Budapest 2006, 11. Ugyanitt megjegyzi a szerző (L. K. Á.), hogy ez a vallási önzonosság „különösen próbára van téve azokban a történelmi helyzetekben, amikor a személyesség egyetemességét konkrét, politikai érdekek kívánják politikai, pártpolitikai céloknak alávetni”.

<sup>46</sup> Megjegyezzük, hogy a fentiek értelmében a katolikus egyház erkölcsi ítéletei, a társadalomban tapasztalt jelenségekről alkotott felelős értékítéletei ilyen fórum megnyilatkozásának minősülnek.

<sup>47</sup> Vö. HANTOS-VARGA, M., *Interdiszciplináris szempontok a katolikus politikai cselekvés értelmezéséhez*, in *Sapientiana* 6 (2013/2) 46.

gyelni, mivel ez az egyedülálló közösség ebből a szempontból azért létezik, hogy egyének és közösségnek egyaránt mintegy élő lelkiismerete legyen. Természetesen, az Egyházon belül és kívül is a másik fontos lelőhelye a helyes értékítéleteknek az ép közerkölcs, illetve a nagy moralisták erkölcsi tudata.<sup>48</sup> Ezek is minősített tekintélyek, akiknek a véleménye normatív értékű.

A társadalom tagjainak és a közjő őrének, az államnak is nagy becsben kell tartania e tekintélyeket.

## 5. A SZÓLÁS SZABADSÁGÁVAL ÉLÉS HATÁRAI ÉS A VISSZAÉLÉS LEHETŐSÉGE

A gondolkodás és az azt kifejező szó megkezdett cselekvés, melynek révén vezérelveket, eszméket fogalmazunk meg, terveket szövünk, kritikát gyakorlunk, bizonyos tevékenységi irányokat bátorítunk, másokat helytelenítünk, egységes fellépésre szólítunk fel, s mindezt a tevékenységünket az igazság tisztelete, mint erkölcsi magatartás kell, hogy irányítsa. Minthogy csak az igaz ismeretre áll a kategorikus imperatívusz: egyedül engem fogadj el, a hamisat pedig vesd el!

Aki a szólás hatalmával visszaél (megszólás, indiszkrécio, rágalom, intrika, gyalázkodás, izgatás, lázítás, botrány, gyűlöletbeszéd), annak tevékenysége a hazugságot, a képmutatást, a szervilizmust és a korrupció sokfejű sárkányát táplálja.

Minden jog csak akkor szolgálja azt a célt, amiért létrehozták, ha gyakorlása is emberi módon történik. Mindaz, ami súlyosan igazságtalan és szeretetlen, e jognak (és minden jognak) természetjogi és erkölcsi határát képezi. Mindaz, ami illetlen, e jog gyakorlásának illendőségi határát jelzi. A tételes jog ennek megfelelően jelöli ki a maga határait, konkrétan fogalmazva meg azt, hogy mikor sérti a kommunikáció a másik ember méltóságát, becsületét, illetve mikor sérül a közjő, az állam, vagy az államok és nemzetek közösségének a valódi érdeke.<sup>49</sup>

A fentiek alapján érthető, hogy megvannak ennek az alapvető szabadságjognak is a határai, s ezek: a többi alapvető jog követelése, hogy kellő módon és időben érvényesülhessenek, másrészt az igazság, az igazságosság és szeretet követelményei, végül a közjő (helyi, nemzeti, állami és nemzetek feletti). Ezeket az elveket szem előtt tartva tételesen is megfogalmazza a törvényhozó a határokat: így mások jogainak vagy jó hírvének tiszteletben tartása, illetve az állambiztonság vagy a közrend, a közegészségügy vagy a közerkölcs védelme. Részletezve, tilos tehát minden nemzeti, faji vagy vallási gyűlölet keltésére izgató tevékenység, vélemény alkotása, terjesztése. Végül is négy védendő érték mentén húzhatók meg a véleménynyilvánítás határai: 1. „Az állam érdekei, idetartozik az állam külső és belső biztonsága, az igazságszolgáltatás zavartalan működése, az állami szimbólumok és esetleg a közjogi méltóságok védelme. 2. a társadalom egészének érdekei, mint például a közerkölcs vagy a közrend. 3. az egyes társadalmi csoportok érdekeinek védelme a faji, etnikai, vallási, nemi, stb. diszkriminációt jelentő megnyilvánulásokkal szemben, végül 4. a magánszféra védelme, amelybe az egyén személyiségi jogai, becsülete, magántitka, vállalkozói jó hírve, üzleti titkai tartoznak”.<sup>50</sup> Egyes alkotmá-

<sup>48</sup> Vö. BRANDENSTEIN, B., *Étika*, Budapest 1938, 12–14.

<sup>49</sup> Megjegyezzük, hogy az alapvető emberi jogok a természetjog egyfajta pozitív megfogalmazásának tekintendők. A történelem során hol árnyaltabban, hol pedig elnagyoltabban fogalmazzuk meg alapvető és változatlan tartalmát.

<sup>50</sup> Vö. SÁRI, J., *Alapjogok. Alkotmánytan II*, (Osiris tankönyvek), Budapest 2004, 145.

nyos rendszerek az említettekén kívül más védendő értékeket is meghatároznak, így az ifjúság védelmét, a faji gyűlöletkeltés tilalmát. Nem sértheti a vélemény szabad kinyilvánítása mások meggyőződését sem.<sup>51</sup> Ugyancsak korlátjai a szabad véleménynyilvánításnak a pornográfia, a reklám bizonyos formái. Végül a vélemény nem vonatkozhat a tények meghamisítására, hanem csak a tények értelmezésére.<sup>52</sup> Bár itt is kérdés, mikor van valaki tisztában a tényekkel.

Tisztességesek legyünk úgy a magánéletben, mint pedig a közéletben, amikor a szólás szabadságának jogával élünk – és persze minden jogunk gyakorlása a becsületesség vezérlete alatt kell, hogy álljon. A közéletben való felelős részvételnek 19 pontját fogalmazta meg Horváth Sándor OP, aki bár a keresztény ember közéleti részvételének etikai elveit kodifikálta, ám az általa megfogalmazottak minden ép társadalomban érvényesítendőek.<sup>53</sup> A közéletben való felelős polgári részvétel alapelvei az alábbiak: 1. A politika, mint emberi életműködés a polgári, a közéletben való tevékeny részvétel. 2. Ennek a tevékenységnek irányítója a közéleti okosság erénye, a prudentia politica. 3. Ez, mint erény a közéleti tevékenységet a nagy, általános erkölcsi törvények és célok ellenőrzése alá vonja. Az állami élet immanens törvényei nem képviselik a legfelsőbb erkölcsi fórumot, a jó és rossz forrását, hanem a fölöttük álló transzcendens elveket, a természeti és isteni törvényeket illeti meg ez a hely. 4. A politikai okosság az előjárókban kormányzó jellegű, s mint ilyen a közjó sáfára. Arról ítélik, mely eszközökkel tartható fenn a közjó, hogyan osztható el a polgárok között igazságosan mind terheiben, mind előnyeiben. Az erkölcsi törvény ellenőrzése nélkül ezt igazságosan és megbízhatóan nem teheti. 5. A politikai okosság a kormányzottakat engedelmesre és az irányítás megvalósítására teszi alkalmasokká. Ezeknek pedig az engedelmes megkönnyítése és minden körülmények közt való megtartása végett van szükségük az erkölcsi törvény ellenőrzésére és buzdítására. 6. A politikai okosság elméleti részét a hit forrásaitól különböző politikai tudományokból kell megszerezni. 7. A hitnek nincs politikai programja. Minden nemzetől és államtól egyformán azt követeli, hogy földrajzi helyzetükkel és történelmi körülményeikkel adott közéleti céljaikban és törekvéseikben ne felejtkezzenek meg a szeretet és igazságosság követelményeiről és az örök Bíró előtt adandó számadásukról. 8. Hitünk megkívánja, hogy az államhatalomnak lelkiismeretből engedelmeskedjünk, hogy a közjót Istentől ránk bízott értéknek tekintjük és Isten előtti elszámolás kötelezettsége alatt kezeljük, nemcsak mint a hatalom képviselői, hanem mint ezeknek kijelölői is a választások révén. 9. A keresztény bölcsélet elítéli a közjónak pártszempontok szerinti kezelését s ezt nem politikának, hanem a közéleti tevékenység romlásának tekinti. 10. A hit elvei a lelkiismeretbeli kötelezettség hangsúlyozása által a politikai élet legjobb nevelő eszközei és a politikai tisztesség legalkalmasabb őrei. 11. A politikai élet tárgyi tekintetben a legkülönbözőbb területeken mozog. Az ún. egyházpolitikai kérdéseket leszámítva, a többi a hit szempontjából közömbösnek mondható. Kezelésükénél csak az erkölcsi törvény érvényesülését kívánja meg a hit. 12. Sem a bölcsélet, sem a hit szempontjából el nem ismerhető az az elv, hogy a politika, a közélet érdekei minden más, még a hit érdekei fölé is helyezhetők. 13. Még nagyobb és veszélyesebb az a tévedés, amely a közéletből Istent száműzni, s helyébe kizárólag a nép vagy az állam fönségét akarja ültetni. 14. A politikának nem szabad szívünkéből a szeretetet és igazságosságot kiölnie, sőt ellen-

<sup>51</sup> Természetesen, az érdemi kritika, vagy egyet nem értés nem minősülhet sértésnek.

<sup>52</sup> Vö. SÁRI, J., *Alapjogok. Alkotmánytan II.*, (Osiris tankönyvek), Budapest 2004, 145–146.

<sup>53</sup> Erről részletesebben lásd: KUMINETZ, G., *A polgár, illetve sajátosan a katolikus ember részvétele a közéletben*, in KUMINETZ, G., *Égy tomista jog- és állambölcsélet vázlata I.*, Budapest 2013, 500–527.

kezőleg, ezeknek kell bennünket a közjával való sáfarkodásban vezetniük. Ezért nem a hatalom vagy önkény szavának, hanem az erkölcsi törvénynek kell a politikában érvényesülnie. 15. A politika a hithez való csatlakozással nem veszt, hanem csak nyer, mert ezáltal a közélet őrei már nem a megcsalható emberi tényezők lesznek, hanem a mindent látó Isten. 16. A politikai élet céljai nem ellenkezhetnek a hit céljaival, de még akadályozniuk sem szabad ezeket. Az állam nem műveli ugyan a polgárok lelki üdvét – ez az Egyház dolga – de eltávolítania sem szabad őket ennek útjától. 17. Tűrhetetlen tévedés az embernek két egymástól független és idegen elvek által kormányzott személyre, a polgárra és hívőre való szétदारabolása. 18. Ettől csak az menthet meg bennünket, hogy a honpolgári igazságosságot, a iustitia legalist igazi érénynek tekintjük, amelynek az a feladata, hogy összes cselekedeteinket a közjó szolgálatába állítsa. 19. A közjó- és magánélet legnagyobb megrontója az államoknak egymásra vagy polgáriakra erőszakolt igazságtalan szerződéseik és követeléseik.<sup>54</sup>

Ahhoz, hogy helyesen tudjunk tehát élni a szólás szabadsága jogával, s egyáltalán bármely jogunkkal és kötelességünkkel, vagyis hogy kulturáltan tudjunk az életünk különböző helyzeteiben viselkedni, ahhoz egyrészt a három normatív rend, vagyis az erkölcs, a jog és az illendőség együttes és harmonikus érvényesítését kell megtanulnunk. Másrészt helyesen kell megítélnünk az adott helyzetben a jogosat (iustum), a méltányost (aequum) és az üdvöset (más fordításban a hasznosat [salutare]). Harmadrészt tervezett döntésünk következményeit rövid-, közép- és hosszútávon egyaránt helyesen kell megbecsülnünk, s ezek fényében döntsünk, szóljunk, cselekedjünk. Valamiképp ebben áll a becsületes emberi magatartás.

A becsületes polgár tehát a társadalom legnagyobb közjava. Ám a becsületes polgár felneveléséhez ép családokra, vagyis gazdaságilag is biztos lábakon álló családokra, házasságon alapuló családokra van szükség, ahol ép szocializációval indulhat neki az iskolának a következő nemzedék. Ugyancsak ép iskolára, oktatási rendre van szükség, ahol komolyan veszik a személyiségformálást. Ugyancsak ép társadalmi rendre van szükség, ahol mindennek megvan az ideje és helye. Ennek alapja a hagyomány, a család, a nemzetek ünnepei, valamint az egészséges életmód valódi lehetőségei. Olyan személyiségek kellenek, akik helyesen tudnak élni a szólás szabadságával, akik nemcsak hitelesek, hanem igazak is, s épp ezért csakis az ő magatartásuk a kívánatos. Mindez valamiképp a közkerkölcs fogalmában egyesül. Úgy tűnik, hogy ismét komolyan kell vennünk a tízparancsolatot. Ilyen körülmények között tanul meg helyesen gondolkodni az ifjú, ilyen feltételek között válik életének, véleményének megbízható iránytűjévé a lelkiismerete, ilyen módon alkothatja meg önmagát, értékkel telített énjét, vagyis a világnézetét (vallását). S ennek fényében lesz kiváló valóságérzéke, józan ítélőképessége, s él helyesen, felelősen a szólás szabadságával.

Ahol pedig ezek a feltételek gyengülnek, vagy hiányzanak, ott a lelkipásztoroknak a feladatuk, hogy megtanítsák a társadalom tagjait és vezetőit a kulturált kommunikációra, illetve az ép közkerkölcs kiépítésén kell fáradozniuk.

A szólás szabadságának gyakorlása is kötelezettségekkel és felelősséggel jár, különösen is körültekintően kell véleményt alkotni a vallás dolgában, és pedig úgy, hogy kritikánk ne legyen sértő se módját, sem pedig tartalmát illetően. A vallást és a vallási érzületet ugyanis nem pusztán egy szabadságjog érvényesítésének tekintjük, hanem az emberi méltóság szükségszerű kifejeződésének, mivel az ember szükségszerűen világnézetet, val-

<sup>54</sup> Vö. HORVÁTH, S., *Hívallás a politikában*, in HORVÁTH, S., *Katolikus közélet. Erkölcsi-és politikai tanulmányok*, Budapest 1928, 42–43.

lást alkotó lény, s meggyőződése az értékrendjét jelenti, melyet szolgál, melyet mindennapi életében megvalósít.<sup>55</sup> A vallásos magatartás lényege az, hogy eszményeit, igaznak tartott értékrendjét áldozatosan szolgálni kívánja.<sup>56</sup>

Mivel a szólás révén befolyásolható leginkább az ember úgy, hogy szabadságának illúziója megmarad, ezért is lehet oly erőteljes a visszaélés ezzel az alapjoggal, immár a magánszférában és a közsférában egyaránt. A tömegtájékoztatás iparrá, monopolisztikus, transznacionális iparrá vált, melynek megvannak a maga önös érdekei, s ezért globálisan sérül az objektív tájékoztatás, a tények, a hírek közreadása, nyomában az egyoldalú és elfogult vélemények terjesztésével. Ennek a kiemelt stratégiai fegyvergyárnak és médiaháborúnak a méretei – ne feledjük – vetekednek az „energiatermelő, a hadiipari, a légi közlekedési és a befektető óriáscégekkel”.<sup>57</sup>

A szólás szabadsága jogának súlyos és következetes megsértése jellemzi korunkat, akár az egyén, akár valamely hatalmi tényező részéről is történik. Ennek a kegyetlen racionalitásnak és bomlasztó irracionálisnak látványa, tapasztalása végül a *mysterium iniquitatis* titkához visz el minket. Csak megátalkodott, elvakult, gonosszá, már-már pszichológiai értelemben visszafordíthatatlanul gonosszá vált ember, emberi csoport állítja a maga perverzé vált életcélja (hatalom, birtoklás, élvezet) szolgálatába a média fegyvereit.<sup>58</sup> Valljuk be, legalább olyan hatásokak e fegyverek, mint korábban a hagyományos fegyverekkel, illetve elretentő erejükkal vívott háborúk. Ez a fegyver egyszerre és állandóan támadja a személy egészét (érzelmi, értelmi és akarati aktivitását, egyszóval a teljes tudatát), a társadalmi csoportokat, a népeket, az államokat. Ismerjük a tudatmódosító szereket; nos, a média, ahogyan mai működésének tendenciáit látjuk, e szerek egyik leghatékonyabb és bizonyos értelemben legdestruktívabb fajtája.

## 6. BEFEJEZÉS

Ma szívesen szemléljük történelmünk alakulását úgy, mint forradalmak okozta korszakváltásokat. Ezért beszélünk előbb polgári (politikai-társadalmi) forradalomról, később tudományos-technikai- és technológiai forradalomról, aztán jött a szexuális forradalom, míg jelenleg a kommunikáció forradalmának a korában élünk, lázában égünk. A föld mai urai szinte a saját monopóliumukká tették az információ iparát, mely uralmukat szolgálja, s egyre erőteljesebben manipulálja az ember egész lényét,<sup>59</sup> nyomorítva így az emberi méltóságot. Oly nagy az egyesek, népek tudatára ható erejük, hogy képesek meghamisítani az emberi tapasztalást, jelentéktelenné tenni a valóságérzetet, az eseményekről valós kép, józan ítélet alkotását. A tudatos és tervezett világméretű manipuláció csak diabolikussá vált személyek műve lehet, olyan embereké, akik túl vannak az emberiségen, akikben csak ráció és alantas ösztönök uralkodnak, akiknek ezért nincsenek erkölcsi gátlásaik, s igen ügyesen játszanak más emberek erkölcsi tudatával. Vagyis jól ismerik az erkölcsi szabályokat, de ezekkel is csak manipulálják akár önmagukat, akár

<sup>55</sup> Vö. KOLTAY, A., *A blaszfémia szabadsága és korlátozhatósága*. Tézisfüzet habilitáció elnyeréséhez Jog- és Államtudományok tudományágban, Budapest 2015, 7–8 és 52.

<sup>56</sup> Vö. BRANDENSTEIN, B., *Étika*, Budapest 1938, 35–36.

<sup>57</sup> Vö. DRÁBIK, J., *A pénz diktatúrája. Milyen haszonnal járma a közpénzrendszer visszaállítása*, Budapest 2005, 113.

<sup>58</sup> A gonosszággal kapcsolatban részletesebben lásd: KEKES, J., *A gonosság gyökerei*, Máriabesnyő – Gödöllő 2007.

<sup>59</sup> Oly erős ez a manipulatív tevékenység, ami nem riad vissza semmitől sem, nincsenek se etikai, se jogi gátlásai. Vö. DRÁBIK, J., *A pénz diktatúrája. Milyen haszonnal járma a közpénzrendszer visszaállítása*, Budapest 2005, 114.

a vetélytársaikat, akár a tömegeket, bárkit, aki útjukba kerül.<sup>60</sup> Így a kommunikáció immár nemcsak az elnyomás, hanem az emberi személy tömeges megrontásának eszközévé is válik.

Az információk megszerzési és tárolási technikái ma lehetővé teszik hogy mindenkit megfigyeljenek, s vétségeiért megszarolhassanak. Akiról úgy ítélik, hogy el kell távolítani a nyilvánosság fórumairól, azt a jól ismert trükkel, pl. a karaktergyilkossággal hallgattatják el, ami igaztalan becsületvesztéssel, sárdobálással jár. Vagy épp sok év után újra előveszik, ahogy ez valakinek érdekében áll, a békét megzavarják, mintegy újra elítéltetik a közvéleménnyel az egyébként a tettéért már megbűnhődött embert. Mindez sohasem látott módon teszi kiszolgáltatottá és védtelenné akár az egyes embert, akár társadalmi csoportokat, akár népeket.

Nevezhetjük talán összefoglalóan a szólás szabadságával kapcsolatos alapvető jogokat és kötelezéseket a felelős kommunikáció alapvető jogának és kötelességének. Ha helyesen élünk a szólás jogával, akkor minden más alapvető jog megvalósítása is közelebb kerül eszményi tartalmához. A keresztény bölcelet ezért épp a humánus, az emberi méltóság nevében utasítja el a kommunikáció minden torz formáját, így az agymosást, a manipulációt, a tömegszuggesztiót és a kommunikáció során alkalmazható bármely kényszer.<sup>61</sup>

Az igazi vélemény formálását és megosztását, elfogadtatni akarását alapvetően az különbözteti meg a közvélemény brutális manipulálásától, hogy tiszteli mások lelkiismeretét. Ezért nem az alantast, hanem a nemeset hívja elő a másik személyiségéből, mivel a „szellemhez, a szívhez, a lelkiismerethez szól, miközben a demagógia és a zsarnokság felkorbácsolja a szenvedélyeket vagy ijesztgetéssel nyom el minden szabad megnyilatkozást”.<sup>62</sup> Ha a tömegtájékoztató csatornái letérnek erről az útról, úgy akkor a hazugság és a félrevezetés, vagyis az információ és ’közlése’ éppoly gyilkos eszközzé válik, mint a tömegpusztító fegyverek bevetése.<sup>63</sup> Akkor nemcsak a meghamisított, hanem a meghasonlott szellem korszakában élünk.

Újra csak rá kell ébrednünk, hogy a kommunikáció kellő etikai keretek nélkül és a jog hatékony védelme, valamint az ép közvélemény (közkerölcs) nélkül minden harci fegyvernél veszélyesebb tömegpusztító eszköz. Újra rá kell ébrednünk, hogy csakis az érett személyiségű ember, vagyis a szabadságát és a világnézetét igazán birtokba vett ember élhet helyesen, vagyis felelősen a szólás szabadságával.

Úgy gondoljuk, hogy az emberi jogok, bár egymásra teljességgel visszavezethetetlenek, s kölcsönösen meghatározzák egymást, mégis bizonyos hierarchia van köztük, különösen is a véleménynyilvánítás szabadsága dolgában. Közelebbről a szólásszabadság, a lelkiismereti és vallásszabadság között. Az ember először a szóval és az általa hordozott

<sup>60</sup> Az erkölcs nélküli ember személyiségjegyeit kitűnően írja le Szentmártoni Mihály: „Ezek korántsem buta vagy együgyű emberek, ellenkezőleg, gyakran igen éles eszűek, tárgyilagosak, életrevalók. Első tekintetre azonban nehéz felismerni őket, mert kitűnően megtanulták az erkölcsös viselkedés művészetének játszását. De igazi, személyes erkölcsi elveik nincsenek. Ezért hideg számításal kihasználják mások lojalitását vagy becsületességét anélkül, hogy ez büntudatot okozna bennük. Képesek messzemenően előre tervezni, és meglepően tudják fegyelmelni önmagukat a kitűzött cél elérésének érdekében. Ez a minden áron elérendő cél lehet hatalom, hírnév, egészség, élvezet, becsület, mi több: életszentség, tökéletesség, erkölcsi tisztaság, stb.”. Vö. SZENTMÁRTONI, M., *A személyi érettség felé*, in ALSZEGHY, Z. – NAGY, F. – SZABÓ, F. – WEISSMAHR, B. (szerk.), *Teológiai vázlatok II. Tanulmányok a filozófia és a teológia köréből a II. Vatikáni Zsinat után*, Budapest 1983, 157–158.

<sup>61</sup> Vö. HÁRING, B., *Krisztus törvénye III.*, Róma – Budapest – Pannonhalma 2015, 584.

<sup>62</sup> Vö. HÁRING, B., *Krisztus törvénye III.*, Róma – Budapest – Pannonhalma 2015, 584.

<sup>63</sup> Vö. HÁRING, B., *Krisztus törvénye III.*, Róma – Budapest – Pannonhalma 2015, 587.

üzenettel találkozók, s szocializációja, neveltetése során kialakítja a maga világnézetét (ezt mi a vallással egyenértékű kategóriának tekintjük itt, és pedig azért, mert a meggyőződéssé érlelt világnézet vallásként funkcionál, vagyis azt áldozatosan szolgálja, legjobb tudása és lelkiismerete szerint az ember). Hogy mit épít be a felnövése során az ember a maga erkölcsi és/vagy vallási tudatába, cseppet sem mindegy. Ezért szólás szabadsága címén nem fordulhat elő se tévedés, se izgató, uszító, gyűlölködő beszéd, mindaz, ami előítélet keltésére alkalmas. Nem fordulhat elő a manipuláció, hanem csakis az ép magatartásminták kívánatossá tétele és a meggyőzés eszközei. A megismerés folyamatában ugyan az utolsó a vallási meggyőződés kiépülése, ám a köz dolgainak megítélése tekintetében ez az alap, ez lenne az ép közerkölcs magva, s ennek fő felelőse épp a felnőtt, vagyis az életre felkészült és az ép értékrendet kellően birtokba vett ember. Ebből a szempontból pedig elsőbbsége van a világnézeti meggyőződésnek, tehát felette áll a szólás- és a lelkiismeret szabadságának, vagy talán helyesebb úgy neveznünk, hogy ez az a belső mag, az érzület, mely szólásra, cselekvésre indítja az embert. Ne felejtjük el, hogy a lelkiismeret is olyan dimenziója az emberi szellemnek, mely ébresztendő, fejlesztendő, vagyis nem önmagában áll megfellebbezhetetlen valóság. Állandóan fejlesztendő az ismeretek bővítésével, illetve a valóság mind komplexebb és árnyaltabb értékelésére képes világnézetre törekvéssel.

Megoldási javaslatunk: 1. Tanítsuk meg az embereket az alapvető emberi jogok kultúrájára, fejlesszük személyiségüket, hogy szabadságukkal felelősen tudjanak élni.<sup>64</sup> Ez az igazságosságban és szeretetben való kommunikációt jelenti. Az információ nem fogyasztási cikk, de ha így tekintjük, akkor könnyen függőséget eredményez. 2. A szólás szabadsága joga mellé tegyük oda az igazmondás kötelezettségét, mint erkölcsi erény kellő gyakorlatát. Tanuljunk retorikát, kommunikáció tudományt. 3. Ha érvényt akarunk szerezni ennek az alapjognak, akkor újra erkölcsi értékkel kell telíteni mind a magán-, mind pedig a közéletet,<sup>65</sup> illetve helyesen kell meghatározni a közerkölcs tartalmát,<sup>66</sup> s megsértését komolyan, jogi eszközökkel is szankcionálni kell. 4. Újra rá kell ébreszteni a tömegeket arra (s a mai tömegkommunikációs lehetőségek erre eddig sohasem látott lehetőséget adnak), hogy az emberi méltóság realizálásának útja nemcsak az emberi jogokkal, hanem az emberi kötelességekkel is eljegyzett.<sup>67</sup> Csak a tisztességes állampolgár,<sup>68</sup> vagyis az igazi demokrata fog felelősen élni szabadságjogaival, köztük a szólás szabadsága jogával is. Ezért vissza kell térni a kritikai nyilvánossághoz, hiszen ennek

<sup>64</sup> Ebben a katolikus Egyház minden egyén, közösség, állam partnere. Vö. BUONOMO, V., *La Chiesa promotrice della cultura dei diritti umani*, in *Seminarium* 46/3 (2006) 553–586. Hozzáteszük, hogy a katolikus Egyház a maga identitásának megfelelően tévedésmentesen fejt ki az alapvető jogok sajátos természetét, tartalmát, hangsúlyozva azt, hogy a jogok és kötelességek nem szakíthatók el egymástól, nem érvényesíthetők izoláltan, mindegyiket arányosan és egyszerre kell érvényesíteni, mivel az emberi személy összes lényegi dimenziójának jogi leképezései, s csak együttes és harmonikus érvényesítésük (igazságosságban, békében és testvériségben) szolgál az emberi személyiség kibontakoztatására.

<sup>65</sup> Vö. MILLÉSOLI, S., *Don Sturzo: moralizzare la vita pubblica*, in *Synaxis* 26 (2008) 45–58.

<sup>66</sup> Erről bővebben lásd: POKOL, B., *Moráleméleti vizsgálódások. A közmorál elméleti elütötésének kritikája*, Budapest 2010.

<sup>67</sup> Ma sajnálatos módon a kötelességek alkonyában élünk, melynek fő tünetei az alábbiak: az önfeláldozás delegitimálódása, az egyéni jogoknak a kötelességekkel szembeni elsőbbsége, az erkölcsi értékritériumoknak többnyire negatív formában való megfogalmazása (ne tedd!), az egyéneknek a saját személyüket érintő valamennyi döntést illető abszolút szuverenitása. Vö. UNGVÁRI ZRINYI, I., *Morálfilozófia*, Kolozsvár 2008, 107–108. Megjegyezzük, hogy a kötelességek alkonya mintegy együtt jár a normák tiszteletének alkonyával is. Erről bővebben lásd: BOGNÁR, C., *Normák alkonya*, Budapest 1930.

<sup>68</sup> Vö. NANNI, C., *La scuola cattolica: per educare onesti cittadini*, in *Seminarium* 46/3 (2006) 525–552.

eltűn(tet)ése eredményezi az emberi személy leigázhatóságát, illetve a személy akarátának nyilvános képvisellete helyett az akarat manipulálhatóságát.<sup>69</sup> A kritikai nyilvánosságra törekvő ember pedig különbséget tesz a társadalmi közjó és magánjó, az egyházi közjó és magánjó között, és pedig azért, mert eltérő módon kell megítélnie és közölnie meglátásait. Itt érvényesíteni kell a fokozatosság elvét is, nevezetesen azt, hogy a privátszférában a diszkrét, lehetőleg négy szemközti kommunikáció a kívánatos, míg a közszférában a közjó és annak szíve a közérkölcsekre való tekintettel kell eljárunk. 5. Vétezzük fel az embereket a rábeszélőgép cselvetéseivel szemben!<sup>70</sup> Ne látszat, vagy emberi tekintetek szerint ítéljünk! Ugyancsak meg kell tanítani az embereket arra, hogy felelősen használják az információs csatornákat, hiszen az állandó információnak való kitettség nem engedi a felelős véleményalkotást, egészségtelenül nem hagyja nyugodni a lelket (betegít, függőséget okoz). 6. Az emberi jogok az emberi szabadság felelős gyakorlásának deklarációi, kodifikációi, amit az igazságra, igazságosságra, a nemzeti- és a nemzetek feletti közjóra való tekintettel lehet valóban humánusan gyakorolni. Ám a közös cselekvéshez fel kell ismerni lényegi tartalmukat. Minden bizonnyal sokat tehet a kommunikáció, a jogalkotás e téren, mégis a legbiztosabb út a jogok emberi érvényesítéséhez az erkölcsi – és a vallási tudat illetve az érzelmi intelligencia fejlesztése. 7. Legyen bátorságunk leleplezni az előítéletet, a manipulációt, s lelkünkben utasítsuk el azt, háborodjunk fel rajta.<sup>71</sup> 9. Építsük le a manipuláció struktúráit! 8. Csak a tisztességes médiát támogassuk, illetve ilyen médiumokat létesítsünk! 10. Meg kell erősítenünk a társadalomban ható tekintélyeket (szülők, tanítók, bírák, intézményi vezetők, politikusok, lelkipásztorok) és fel kell őket hatalmazni arra, hogy éberem (minden formalizmus, fanatizmus, farizeus attitűd nélkül) őrkdjenek a közérkölcsek, mint a kultúra lelkének érvényesítése felett.

A keresztény bölcsélet tehát az alapvető jogokat általában és legalapvetőbbjének, a szólás szabadságának jogát csakis úgy látja valóban realizálhatónak, ha egyszerre akarunk érvényt szerezni az erkölcs és az illendőség normáinak is, s erre egyedül a méltóságát birtokba vett, az érett személyiségű ember, vagyis a becsületes (igaz) ember képes és készséges.

Összefoglalva a mondottakat, ezt a kérdést tesszük fel: Mit ér a tudományok igazsága, az egész kultúra, s a legfejlettebb kommunikáció, ha mindez mégis ama Nagy Hazugság zsoldjába kényszerül? S a válaszuk: Megnyomorít mindenkit, hatalmast és kiszolgáltatottat egyaránt. Csak az tud szembeszállni ezzel a démoni erővel, aki megértette

<sup>69</sup> Vö. LÁZÁR KOVÁCS, Á., *A nyilvánosság etikai és esztétikai dimenziói*, Budapest 2006, 7–8.

<sup>70</sup> Érdemes e tekintetben átolvasni a vonatkozó szentszéki dokumentumokat, melyek jól leképezik a bejárt utat, nevezetesen azt, hogy az Inter mirifica zsinati határozat hangvétele főleg optimista, majd egyre erősebben jelenik meg a kritikai hangvétel, mely jelzi azt, hogy a médiumok és a tulajdonosaik egyre erőteljesebben letértek az igazság és igazságosság, valamint a közjó érvényesítésének útjáról. Úgy tűnik, hogy vissza kell térni a prófétai beszédmódoz, vagyis az egyenes beszédhez. Vö. *Egyházi megnyilatkozások a médiáról*. *Inter mirifica, Communio et progressio, Aetatis novae*, Budapest 1997; A TÖMEGTÁJÉKOZTATÁS PÁPAI TANÁCSA., *Etica nelle comunicazioni sociali*, Città del Vaticano 2000, in *Enchiridion Vaticanum* 19, Bologna 2004, 442–493; A TÖMEGTÁJÉKOZTATÁS PÁPAI TANÁCSA., *Etica in internet*, Città del Vaticano 2002, in *Enchiridion Vaticanum* 21, Bologna 2005, 80–111;

<sup>71</sup> A média képes arra is, hogy közönyössé, cinikussá tegyen minket minden valóban felháborító és égbe kiáltó gonoszszággal kapcsolatban: „A jelenlegi gazdasági rendszer a szociális kirekesztés új formáit hozza létre, amelyek gyakran láthatatlanná teszik a szegényeket a társadalom előtt. Az uralkodó kultúra és a tömegkommunikációs eszközök tovább növelik azt a láthatatlanságot. Ez azért történik, mert ebben a rendszerben kivették az embert, az emberi személyt a középpontból, és másvalamivel helyettesítették. Mert a pénz bálványának imádása folyik! Mert a közömbösséget is globalizálták!” – idézi Ferenc pápát a szinódusi okmány. Vö. *A püspöki szinódus zárójelentése Ferenc pápának. A család hivatása és küldetése az Egyházban és a mai világban témakörben* (Római Dokumentumok XLVI), Budapest 2015, 19–20.



és befogadta Krisztusnak a mottóban idézett szavait. Ez az ember ugyanis szabaddá lesz és a felismert és befogadott igazság miatt képes és kész lesz egyrészt az igaz beszédre, másrészt épp emiatt minden elmarasztalásnak, megbélyegzésnek és kirekesztésnek nemcsak elviselésére,<sup>72</sup> hanem elfogadására és elhordozására is – szeretetből.

<sup>72</sup> Ne felejtjük el, hogy az embert fenyegető félelmek mindegyikére kiválóan alkalmas a média, vagyis a (meg)szólás szabadsága. Ezek az emberi lét nagy fenyegetői pedig a kirekesztettségől, vagyis a kapcsolat elvesztésétől való félelem, a büntetéstől való félelem, illetve a büntudatkeltés, s végül a megaláztatástól való félelem (önértékelésünk, értékrendünk lekicsinylése). Vö. F. VÁRKONYI, Zs., *Tanulom magam*, Budapest 2013, 31 és 84–88.

## A szociális, strukturális bűn fogalma a XX. század Latin-amerikai Püspöki Tanács (CELAM) konferenciáinak tükrében

### BEVEZETÉS

Előző tanulmányunkban bemutattuk Ferenc pápa *Evangelii gaudium* című apostoli buzdításában a megtérés közösségi formáit.<sup>1</sup> Ebből a gondolatkörből kiindulva vizsgáljuk jelen munkánkban a szociális (egyes fordításokban társadalmi), vagy ahogy nevezik másként is: a strukturális bűn fogalmának történetét. Ennek a bűnnek a ténye igényli a megtérés közösségi formáit is. Ha nincs közös bűn, nem kell közösségre megtérést gyakorolni sem. De ugyancsak a közösségi felelősség, a közösségi lelkiismeret fogalmai is ide vezetnek. Ferenc pápa apostoli buzdításában egy alkalommal szó szerint használja a társadalmi bűn kifejezést.<sup>2</sup>

### A KATOLIKUS EGYHÁZ KATEKIZMUSA

A kifejezéssel találkozunk *A katolikus egyház katekizmusában* is: „1869. Így a bűn az embereket büntársakká teszi, és uralomra segíti közöttük a bűnös vágyakat, az erőszakot és az igazságtalanságot. A bűnökből olyan társadalmi helyzetek és intézmények erednek, amelyek ellentétesek az isteni Jóssággal. A »bűn struktúrái« a személyes bűnök kifejeződései és következményei. Áldozataikat arra készítetik, hogy ők is bűnöket kövessenek el. Analóg értelemben »társadalmi«<sup>3</sup> bünt» hoznak létre (109. lábjegyzet II. János Pál pápa: *Reconciliatio et poenitentia* apostoli buzdítás, 16: AAS 77 (1985) 216.).”<sup>4</sup>

A szociális bűn morálteológiai formában új keletű, hiszen alig néhány évtizede fogalmazódott meg először a kifejezés, ahogyan azt hamarosan láthatjuk. Mivel ez a bűn

<sup>1</sup> A megtérés közösségi formái Ferenc pápa *Evangelii gaudium* című apostoli buzdításában, in *Teológia* XLIX (2015/3–4), 182–189.

<sup>2</sup> Vö. [http://w2.vatican.va/content/francesco/hu/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap2\\_0131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/hu/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap2_0131124_evangelii-gaudium.html). (A kutatás ideje: 2016. május 11.) Magyar fordítás: társadalmi bűn. További fordítások: angol *collectiv sin*, német *sozialen Sünde*, spanyol *pecado social*, francia *peché social*, olasz *peccato sociale*, lengyel *grzechu społecznego*, portugál *pecado social*, orosz *социального греха*. A későbbiekben látni fogjuk, hogy bár az angol fordításhoz közeli „társadalmi” kifejezéssel pontos, de a kérdés történeti áttekintésében eltér az eredetileg használt „szociális” szóhasználati hagyománytól.

<sup>3</sup> A latin nyelvű szöveg szerint: *peccatum sociale*. Vö. [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/p3s1cl8\\_lt.html#II](http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p3s1cl8_lt.html#II). (A kutatás ideje: 2016. május 11.)

a társadalom és az intézmények, struktúrák függvénye, ilyen szempontból a léte maga nem új keletű, csupán felismerése és külön kategóriaként való tárgyalása új.

Régóta ismerős az erkölcteológiában az idegen bűn fogalma, bár ezen esetekben egyes személyekről és személyes hatásokról van szó. Ez az egyik ember által okozott hatás bűnként való megnyilvánulása a másik ember életében. Ez a kategória az egyes embert tartja szem előtt. A mi esetünkben pedig emberek intézményesített csoportjának hatását vizsgáljuk az egyén, vagy akár más csoportok viselkedésére vonatkoztatva. Az intézményesített keretek jelenítik meg a sajátosságot nézőpontunkban, természetesen ezzel meghatározva a felelősség kérdését is. Ez a tényező alapot ad arra is, hogy a későbbiekben egy külön vizsgálat tárgya legyen magának a közösségi felelősségnek a fogalma, amelyhez a közösségi lelkiismeret kérdését is érdemes lesz vizsgálnunk, vagy akár a kollektív büntetést is. Sajátos kutatási téma lehet még a „világ bűne” biblikus kifejezés viszonyulása a strukturális bűnhöz.

### A STRUKTURÁLIS BŰN UTALÁSAI A SZENTÍRÁS ELSŐ LAPJAIN

A bűnbeesés leírása az idegen bűnökre<sup>5</sup> való utalás több összetevőjét is megjeleníti. A vízözön történetében ábrázolt gonoszság és erőszak mértéke alól az egyetlen igaz,<sup>6</sup> Noé hiába vonta ki magát. A bábéli torony építése újfent egy olyan közösségi magatartás szimbóluma, amely meghatározza az egyes tagjainak viselkedését. Itt már nincs is szó arról, hogy akár egy valaki ki tudná vonni magát a hatása alól: az valamennyi tagra érvényessé vált, hiszen az összekevert nyelvek, a meg nem értés kollektív következménye mindenkire sújtott.<sup>7</sup> Ábrahám történetében Szodoma és Gomorrában az Úrhoz felkiáltók panaszára<sup>8</sup> való utalás emlékeztet minket azokra a súlyos igazságtalanságokra, amelyeket égbekiáltó bűnökként szoktak említeni: gyilkosság, homoszexualitás, özvegyek és árvák sanyargatása, a munkás megszolgált bérének visszatartása.<sup>9</sup> Korunk mindennapi erkölcsi kérdéskörében valamennyi szoros értelemben kapcsolatba hozható a szociális, strukturális bűn kategóriáival.

### A FOGALOM ÚJKORI MEGJELENÉSE

A gyökerek II. János Pál pápa tanítására mennek vissza, aki gazdagította az egyház erkölcsi tanítását a szociális bűn kategóriájával. Ezáltal megtalálta a legjobb elnevezést, illetve a válasz irányvonalát is a társadalmi igazságtalanságra. A pápa kiindulópontja a bűn individualista fogalmával kapcsolatban a neoskolasztikus erkölcteológiai kézikönyvekben el-

<sup>4</sup> *A katolikus egyház katekizmus*, Budapest 2002, 494. Az eredeti kiadás 1997-es, tehát a teológiai fogalmak az akkori időpontot jelzik.

<sup>5</sup> Vö. Ter 18,21. Az idegen bűnök azok, „melyekkel mások bűnét elősegítjük vagy okozzuk, s ezáltal büntársak, bűnrészesek leszünk. 1. Másnak bűnre tanácsot adni. 2. Másnak bűnös dolgot parancsolni. 3. Vétékben mással egyetérteni. 4. Más bűnre ingerelni. 5. Másnak bűnös cselekedetét dicsérni. 6. Másnak bűnét elnézni vagy elhallgatni. 7. Más bűnét elősegíteni vagy oltalmazni.” Vö. <http://uj.katolikus.hu/lelkiseg.php?h=35>. (A kutatás ideje: 2016. május 11.)

<sup>6</sup> Vö. Ter 6,9.

<sup>7</sup> Vö. Ter 11,7.

<sup>8</sup> Vö. Ter 18,20–21.

<sup>9</sup> Vö. Diós, I. art. *égbekiáltó bűnök*, in *Magyar katolikus lexikon* 2. (szerk. Diós, I.), Budapest 2001, 773.

terjedt ábrázolás túllépése. Ugyanakkor a szociális bűn teológiai körülírásakor következetesen törekedett arra, hogy ne veszítse el abban a személyes felelősség súlyát, illetve hogy ezt a bűnt ne csupán analóg módon kezeljük, mivel struktúrák nem tudnak bűnt elkövetni, illetve büntudatot sem tudnak érezni.<sup>10</sup>

A fogalom használatában három vonal is megkülönböztethető. 1. Az első csupán arról szól, hogy közösségben élők és attól függők emberek vagyunk, akiknek tette hatással van a másik ember magatartására. Ez fogalmazódik meg az ősbűn következményében, az áteredő bűnben is, illetve abban, hogy az ember felismeri azt, hogy a bűn misztériuma ok és okozati láncolatot hoz létre.<sup>11</sup> Vagyis az egyikből fakad a másik. Ezért is folytatja a kompendium azzal, hogy minden bűn személyes bűn, és minden bűn társadalmi bűn is egyszerre, mert egy konkrét személy követi el, és mindig hatással van a többiekre.<sup>12</sup> 2. De beszélnünk kell egy másik kategóriáról is: a bűn struktúrájáról, ami azt jelenti, hogy a bűnnek bizonyos működési rendszere, sajátos logikája, ok-okozati összefüggése van. Vagyis a bűn egyik összetevőjéből fakad egy másik bűn, tehát a bűnök „további bűnök forrásává válnak”.<sup>13</sup> 3. A harmadik kategória pedig azt jelenti, hogy olyan intézmények, társadalmi és szociológiai struktúrák léteznek, amelyekhez eleve hozzátartozásunk, abban való részvételünk magával hozza azt, hogy kapcsolódási pontunk bűnt eredményez. Mondhatjuk azt, hogy a személyes felelősség mind az okozóban (tehát abban, aki forrása a szociális, strukturális bűnnek), mind a következményi részesben más és más.

Vizsgálódásunk szerint ez a hármas megkülönböztetés nem egyértelműen derül ki a fogalmak forrásainál, kibontakozásuk kezdetétől és használatuk folyamatában sem.

Eppen ezért lesz hasznos először megvizsgálunk közvetlenül azokat a forrásokat, amelyeknél a kérdéskör tárgyalása indul. A témával nagyon sokan sok oldalról megközelítve foglalkoztak már,<sup>14</sup> magyar nyelven viszont eddig még nem nagyon dolgozták fel a kérdéskört.

## RIÓI (I.) KONFERENCIA, 1955

A teológiatörténeti gyökerek Dél-Amerikába vezetnek. A CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) által Rióban szervezett I. konferencia 1955-ben még csak a társadalmi lelkiismeretről szól, melynek formálásában sokat fáradoznak a lelkipásztorok.<sup>15</sup> A bűn fogalma egyáltalán nem jelenik meg a záródokumentumban.

<sup>10</sup> HEYER, K. E., *A Christian Ethic of Immigration*, Georgetown 2012, 38.

<sup>11</sup> Vö. IGAZSÁGOSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA, *Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma* 116, Budapest 2007, 77.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Uo. 78.

<sup>14</sup> Vö. BAUM, G., *Structures of Sin*, in *The Logic of Solidarity: Commentaries on Pope John Paul II's Encyclical „On Social Concern”* (kiad. Baum, G. – Elsberg, R.), New York 1989, 110–117; *Il concetto di „struttura di peccato” nella dottrina sociale della Chiesa: Una chiave di lettura per il nostro territorio. Materiali per una riflessione* (szerk. Zunino, R.), Cosenza 2002; SIEVERNICH, M., *Sünde /Soziale Sünde*, in *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 2005, 203; Hilpert, K., *Sozialethik*, in *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 2005, 208; SIEVERNICH, M., *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1982; HEYER, K. E., *A Christian Ethic of Immigration*, Georgetown 2012; FUCEK, I., *Il peccato oggi*, Roma 1996; KAWALEC, P., *Peccato, strutture e trasformazione sociale. Confronto tra José Ignacio González FFAus e Gregory Baum* (doktori disszertáció), Roma 2004.

<sup>15</sup> Vö. a riói konferencia (1955. július 25 – augusztus 4.) záródokumentuma: <http://www.iglesiaticolica.org.uy/departamento-de-catequesis/files/2012/08/rio.pdf>. (A kutatás ideje: 2016. május 11.)

## MEDELLÍNI (II.) KONFERENCIA, 1968

A Medellinben 1968 szeptemberében szervezett konferencia a záródokumentumban már megfogalmazza a szolidaritás hiányát egyéni és társadalmi szinten, amely súlyos bűnként kristályosodási pontot jelent az „igazságtalan struktúrák” kialakulásában.<sup>16</sup> Ugyancsak itt van szó arról is, hogy vannak igazságtalan helyzetek (*situación de injusticia*), amelyek a bűn helyzeteivé (*situación de pecado*) válnak.<sup>17</sup> A korabeli dokumentumokban sokszor használják még az „embertelen helyzet” fogalmát is.

## PUEBLAI (III.) KONFERENCIA, 1978

Tíz évvel később, 1978-ban II. János Pál pápa maga is jelen volt Pueblában a III. konferencián. A pápa beszédében többször is utalt a struktúrákra, de figyelmeztetett arra, hogy elég világiasak azok az elképzelések, melyek szerint a pusztai intézményi változások is eljuttatnak minket Isten országához, a hithez és az egyházhoz.<sup>18</sup> De a szentatya nem használta a „strukturális bűn”, illetve a „szociális bűn” fogalmát a konferenciához szóló üzenetében. Beszélt viszont arról, hogy az egyéni és a közösségi lelkiismeret megtérése által új emberiség alakulhat ki, illetve beszélt az embertelen helyzetekről,<sup>19</sup> valamint arról, hogy humanizálni kell az embertelen szisztémákat és struktúrákat.<sup>20</sup>

A záródokumentum viszont több alkalommal is használja a fogalmakat. A 28. pontban például utal arra a félelemre és fájdalomra, amelyet az egyház a hit fényében fel tud ismerni a szociális bűn helyzeteiben, például a szegények és a gazdagok közötti szakadék meglétében, a kevesek luxuséletében a tömegek nyomorával szemben. Ez az, ami ellentétes a Teremtő szándékával, és amit képesek lesznek megváltoztatni a magukat katolikusnak hívók.<sup>21</sup> A dokumentum a 34. és a 90. pontban beszél embertelen helyzetekről, utalva például az afroamerikaiak sorsára, illetve ennek a helyzetnek a pasztorális kihívásáról. A 73. pont említi a bűn társadalmi és szociális dimenzióit, melyeket a nép vallásos érzelme és az emberségben való gazdagodás tud ellensúlyozni. A 92. pont arra figyelmeztet, hogy a társadalmi igazságosság lelkipásztori próbálkozásai nem engedhetik meg, hogy a marxizmus helyett a liberális kapitalizmus, vagyis az egyik világosan büntől megbélyegzett rendszert egy másik bűnnel ugyanúgy megbélyegzett rendszer váltsa föl.

A dokumentum 281. pontja leírja a folyamatos drámai küzdelmet a szegénység, a marginalizálódás, az igazságtalanság és a korrupció ellen, mely az egyház hősiességének

<sup>16</sup> Vö. a latin-amerikai püspöki konferencia záródokumentuma (1968. október 24.): [http://www.celam.org/doc\\_conferencias/Documento\\_Conclusivo\\_Medellin.pdf](http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf). (A kutatás ideje: 2016. május 11.)

<sup>17</sup> Uo.

<sup>18</sup> Vö. III. Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II, Puebla, Messico Domenica 28 gennaio 1979. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19790128\\_messico-puebla-episc-latam.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html): „Al Regno non si arriverebbe mediante la fede e l'appartenenza alla Chiesa, ma attraverso un mero cambio strutturale e l'impegno socio-politico.” (A kutatás ideje: 2016. május 11.)

<sup>19</sup> Uo. I. 2.: „Mediante la conversione della coscienza individuale e sociale, un'umanità nuova.” *Az Evangélium utalásában a mondat végén viszont már ott olvasható, hogy a megtérés mindenre vonatkozik: „... megtéríteni igyekszik az egyes embereket és az emberi közösségeket; és megújítani törekszik mindent, ami az emberhez tartozik: munkáját, életét, közvetlen környezetét.”* (EG 18)

<sup>20</sup> Uo. I. 5. pont.

<sup>21</sup> Vö. 28. pont: [http://www.celam.org/doc\\_conferencias/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf). (A kutatás ideje: 2016. május 11.)

igényét állítja elének. Ez nem engedhet a kompromisszumoknak, viszont segítségül kapja a Szentlélek lelkesítő erejét és Mária oltalmát, így lehetővé válik a „bűn strukturái” fölötti győzelem és az „igazi felszabadulás”. A dokumentum itt idézi II. János Pál pápa Zapolánban elhangzott beszédét, amelyben a pápa szó szerint használja a „bűn strukturái” kifejezést: „*Ella ci permette di superare le molteplici »strutture di peccato« in cui è avvolta la nostra vita personale, familiare e sociale. Ci permette di ottenere la grazia della vera liberazione, con quella libertà con cui Cristo ha liberato ogni uomo.*”<sup>22</sup>

A 328. pont felsorolja azokat az igazságtalan helyzeteket, amelyeket a bűnös hozzáállás, az egoizmus, a góg, a törtetés, valamint a gyűlölet igazságtalanul generál. Mindez megjelenik a hatalomban és az erőszakban: az egyének, a csoportok, a társadalmi osztályok szintjén és a nép sorsában, mégpedig a korrupció, a hedonizmus, a szexuális kizsákmányolás és a felületesség kölcsönös megnyilvánulásaként.

Hogy mennyire mélyreható ez a fertőzöttség, azt jelzi a 405. pont összefoglalója szerint az is, hogy az evangélium szerinti megtisztulásnak, az értékdevalválódás kiűzésének a kultúra területén is meg kell nyilvánulnia.

A 437. pont újból az igazságtalanság helyzetéről és az igazságtalanságot generáló struktúrákról szól, amelyeket a 438. pontban leírtak szerint az evangéliumi lelkületű struktúrák tudják átalakítani.

A 452. pont újból idézi a „bűn strukturája” kifejezést, amely elhangzott II. János Pál pápa zapoláni beszédében, majd felsorolja az azt eredményező helyzeteket: a körülményeket, amelyekben a gyengék élnek, az igazságtalanságot, a halogatásokat, az eredménytelen beadványokat, az emberi személy méltóságát sértő és a szolidaritást kizáró helyzeteket. Ezekben a helyzetekben az emberek egy olyan zártkörű, biztonságos közösséget terveznek kialakítani, amely megóvja őket a reménytelenségtől, és segíti őket a testvériség gyakorlásában.

A 482. pontban megtaláljuk azt is, amit a 4.3. fejezetben, amikor a dokumentum a Krisztusban történő felszabadítás megkülönböztető jellegéről beszél. Itt két, egymással összhangban levő és elválaszthatatlan dologról van szó: egyrészt a személyes és közösségi bűn szolgátságából való szabadulásról, másrészt pedig az embernek és a közösségnek az egoizmusból, a gonoszság misztériumából való felszabadulásáról az Istennel való közösség gyarapodása és ember Istennel való égi tökéletes közösségének kialakítása által, ahol már Isten lesz mindenben, és nem lesz többé sírás.

Nemcsak általában szükségszerű a latin-amerikai püspökök törekvése a felszabadító evangelizálás sürgetésében, valamint a személyes és a szociális bűnre való emlékeztetésen túl, hanem azért is, mert Medellínben a környező népekhez képest valóban a legnagyobb ebben a tekintetben az érintettség – fogalmaz a 487. pont.

Az egyház nagy tapasztalattal rendelkezik a humánus értékelésében, amit fel kell használnia arra, hogy világosan láttassa a dolgokat és megvilágítsa az evangélium fényével a társadalmi helyzeteket, az ideológiákat és a politikát. Az eltárgyasítottágtól távol kell tudnia tartania a rábizottakat, írja az 511. pontban a záródokumentum. A katolikus nevelés nem hagyja, hogy szem elől veszítsük a történelmi és konkrét helyzetek hozta tapasztalatot, mely a bűn szituációiról, annak individuális és szociális rendjéről szól, emlékeztet a 1032/b pont.

Az egyház nem mulaszthatja el a jelenségek helyes megkülönböztetését, és nem hunyhat szemet afölött, hogy bizony nagyon különböző motívumok és okok jelennek

<sup>22</sup> Vö. II. János Pál pápa zapoláni homíliája (1979. január 30.): [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_9790130\\_messico-zapopan.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_9790130_messico-zapopan.html). (A kutatás ideje: 2016. május 11.)

meg az életben, amelyek között sokszor a gazdasági, szociális, politikai, ideológiai-kulturális helyzetekben bűnök állnak a háttérben, amelyek az igazságot és a szabadságot komolyan gátolják. Ki kell mondani, hogy a dolgok ezen rendje hozza magával a bűnöket. A hívek feladata, hogy a hit és az evangélium mentén megkülönböztessék az emberi értékeket. A 1113. pont a harcos ateizmus és humanizmus formáit is felsorolja ebben a küzdelemben, amelyek a személy integritását veszélyeztetik. Szembesülve a bűn szituációjával az egyháznak ki kell nyilvánítania objektív, hatékony és evangéliumi jellegét: nem elítéli, hanem megmenti mind a tetteseket, mind az áldozatokat a szolidaritás és a kollegialitás gyakorlásával (1269. pont). Miközben az egyház tanúságot tesz életében az Isten Igéjéről, az evangéliumról, Jézus Krisztusról, egy új társadalom felépítését segíti, amely hűséges Krisztushoz és a Szentlélekhez, aközben ellentmond a bűn helyzeteinek, a hívek által átalakítva ezt a világot (1305. pont).

#### SANTO DOMINGÓ-I (IV.) KONFERENCIA, 1992

Annak ellenére, hogy II. János Pál pápa 1984-ben megjelent *Reconciliatio et poenitentia* című apostoli buzdításában egy egész fejezetet szentelt a témának, érdekes módon a Santo Domingóban 1992. október 12–28. között tartott IV. konferencia dokumentumában<sup>23</sup> a CELAM csak apró utalásokat tett a fogalomra. A kifejezést a korábbi konferenciával ellentétben egyáltalán nem használta. Egy alkalommal utalt a bűnre mint örökségre (6. pont), de bevezetett egy új fogalmat, az intézményesített igazságtalanság (*injusticia institucionalizada*) fogalmát a 16. pontban, melyre a mentalitás, a szokásmód és a struktúrák megváltoztatása a megoldás. Ez a megoldás-mondat a szövegben szó szerinti utalás a *Centesimus annus* 60. pontjában megjelenő gondolatra.

#### ÖSSZEGZÉS

Elgondolkodtató az a változatos hozzáállás, amely a fogalom használatában megjelenik a konferenciák záródokumentumaiban. Tudjuk, hogy ezek a szövegek szimbolikus üzenetet tartalmaznak, minden szavuk a mögöttük levő hosszú és messzemenő megbeszélések jéghegycsúcsai, illetve az időközben levont tapasztalatok, következtetések gyümölcsei. A teológiatörténet éppen az 1982-es pápai apostoli buzdítás miatt nem felejt el a fogalmat, és II. János Pál pápa tanítása alapján többször is előveszi a kérdéskört. Tervünk, hogy vizsgálódásunkat ebben az irányban folytatjuk.

<sup>23</sup> Vö. [http://www.vicariadepastoral.org.mx/5\\_celam/4-sto-domingo/santo\\_domingo\\_1,2.htm](http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/4-sto-domingo/santo_domingo_1,2.htm). (A kutatás ideje: 2016. május 11.)

## Gottfried Wilhelm Leibniz (†1716) és a szubsztancia

LEIBNIZ „SZUBSZTANCIA”-FOGALMÁNAK  
GONDOLATTÖRTÉNETI ELŐZMÉNYEI

Idén van Leibniz halálának 300. évfordulója. Száz évvel ezelőtt a magyarországi „marxizmus előtti” filozófusok értékes előadássorozattal és tanulmánykötettel hódoltak a kiváló gondolkodó, „polihisztor” emlékének.<sup>1</sup>

Azóta is megállás nélkül folytatódik a beláthatatlan Leibniz-hagyaték „feldolgozása”, kiadása. A Leibnizcel kapcsolatos téves információkat is sikerül fokozatosan korrigálni. (Pl. miszerint nem részesítették egyházi végtisztességben.)<sup>2</sup>

Ami Leibnizről általában elterjedt és él a köztudatban az, hogy nem alkotott rendszert (ezért is kerülöm következetesen ennek a szónak az alkalmazását), ún. „monadológiája”<sup>3</sup> és „metafizikája”<sup>4</sup> torzónak tekinthető, „teodíceája”<sup>5</sup> pedig beszélgetések és levelezések eredménye. Túlméretezett, széleskörű érdeklődése és elfoglaltsága akadályozták abban, hogy vállalkozásait végrehajtsa, így munkaadója megbízásából származó fő elfoglaltsága: a Welfek története.

Ugy tűnik, találon mondta róla nagy kortársa, Szent Nils Stensen: „Aki mindenhol van, sehol sincs.”<sup>6</sup>

Leibniz gondolatai, kijelentései mégsem a légtüres térben léteznek, hanem összefüggést, kapcsolatot mutatnak az európai gondolkodástörténettel: a skolasztikával,<sup>7</sup> Descartes-

<sup>1</sup> Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából (A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára, szerk. Alexander, B.), Budapest 1917. Franklin Társulat: Alexander Bernát, *Leibniz. Elnöki megnyitó*; Pauler Ákos, *Leibniz metafizikája*; Révész Géza, *Leibniz pszichológiája*; Dienes Pál, *Leibniz logikai és matematikai eszméi*; Finkey Ferenc, *Leibniz joghölseleti és politikai eszméi*; Tankó Béla, *Leibniz teológiája*; Dénes Lajos, *Esztétikai gondolatok és elemek Leibniz rendszerében*; Szemere Samu, *Leibniz és Spinoza*; Rác Lajos, *Leibniz egyénisége, fejlődése, filozófiája*; Vida Sándor, *Leibniz politikai és kulturális tevékenysége és hatása*.

<sup>2</sup> Így Rác Lajos (l. fentebb, 251.): „Ez a férfiú, akinek elhunytát akkor senki meg nem siratta, koporsóját pap temetőbe nem kísérte...” Ennek a félreértésnek John Ker of Kersland skót lovag volt az értelmi szerzője, aki midőn kevéssel Leibniz halála után Hannoverbe érkezett, megállapította, hogy a filozófust már eltemették, holott mindössze a temetés időpontjáig (XII. 14. – egy hónappal Leibniz halála után) ideiglenesen helyezték el a Szent János templom ezt a célt szolgáló föld alatti halottakamrájába, a méltó végtisztesség megrendezéséig. A temetést H. Erythropel fő udvari lelkész végezte, a tanulók zenei kísérete mellett. (Vö. HIRSCH, E. Ch., *Der berühmte Herr Leibniz. Eine Biographie*, C. H. Beck, München 2000, 617k. A továbbiakban: Hirsch, 2000.)

<sup>3</sup> Vö. VIDA, S., *Leibniz élete és bölcsészete*, in *Athenaeum* 14 (1905), 443–455; 1906. 15. kötet: 31–54; 157–170; 1907. 16. kötet: 54–58. (A továbbiakban: Vida, 1905.)

<sup>4</sup> Vö. PAULER, Á., 9.

<sup>5</sup> LEIBNIZ, G. W., *Die Theodizee* (ford. Buchenau, A.), Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1968. (Bevezetés: Morris Stockhammer: VI–XXIX.)

<sup>6</sup> Vö. HIRSCH, 2000, 120: „Nusquam est qui ubique est.”

<sup>7</sup> Vö. VIDA, S., 1905.



tal,<sup>8</sup> Spinozával.<sup>9</sup> Az ő gondolkodásukat meghatározza a „szubsztancia”, amelyről sokat lehet hallani, de a kifejezés eredetéről és jelentéséről már lényegesen kevesebb szó esik. A szubsztancia felbukkan Leibniznél is. Ezért nem elvetendő egy pillantást vetni a szó eredetére, alkalmazásának, használatának olykor teológiai szempontból is érdekes, nem egyszer „viharos” történetére.<sup>10</sup>

Számunkra úgy lehet idegen a „szubsztancia”, mivel gondolkodásmódunkat nagymértékben befolyásolja az instrumentális és pragmatikus szemlélet („mire jó ez?”), amely szempontjából az elvont „fogalmak” hasznavehetetlenek. Márpedig a „szubsztancia” – mondjuk: a létező mint létező elsősorban ilyen.

## 1. A „SUBSTANTIA” (A TOVÁBBIKBAN SZUBSZTANCIA) EREDETE ÉS JELENTÉSE

Maga a szó legelőször az ókorban, Senecánál (Kr. e. 4–Kr. u. 65) jelentkezik<sup>11</sup> – legalábbis így tartják számon, és a görög *hyposztasizis*nek felel meg. Quintilianus emellett az *uszia* megfelelőjeként is alkalmazza.<sup>12</sup> Marius Victorinus ezzel a szóval adja vissza az első arisztotelészi kategóriát, míg előzőleg a görög participiumot utánzó „*eszentiá*”-val fordították le.<sup>13</sup> Már Tertullianusnál megjelenik az „*accidens*” (járulék, a járulékosan létező: *kata szynbebekosz*) mint a szubsztancia – „önmagában álló”, „önmagában létező” ellenkezője, illetve „létmódját tekintve” attól eltérő: ami a szubsztancia járulékaként létezik.<sup>14</sup>

A „*corpus Platonicum*”-ban minden esetenként jelentkező sajátosság ellenére az „*uszia*” azzal azonosítható, amit Plátón „*eidosz*”-nak, a mindennapi filozófiai szóhasználatban „ideának” nevezünk, s ami a dolog lényegét, pl. egy építendő hajó tervrajzát jelöli. Plátón magát a kifejezést a tulajdonjogi nyelvhasználatból vette át, ahol az „*uszia*” vagyont jelent,<sup>15</sup> a magyarban a vagon „állagát”. Valamiképpen egységességet is jelent,<sup>16</sup> és a járulékok (*szynbebékoi*) hordozóját.

Arisztotelész elmélyítette és radikalizálta Plátón *eidosz*-motivumát, és a dolog „mivoltának” minősítette a szám szerint egyet<sup>17</sup> és minden mástól elhatárolta;<sup>18</sup> továbbá anyag nélkülinek és mozdíthatatlannak minősítette, és így a fizikában és a meteorológiában az állócsillagok szférájával rokonította.<sup>19</sup>

A *szoá* az ő „materialista-monista” világnézete értelmében az *usziát* minden meghatározás és változás hordozójának tekinti (*hypokeimenon* 'alom').<sup>20</sup>

<sup>8</sup> Uo.

<sup>9</sup> Vö. SZEMERE, S., 231.

<sup>10</sup> Erről tanúskodik a terjedelmes szócikk a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10. kötetében: Substanz/Akzidens.

<sup>11</sup> Uo. 495.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> Vö. *Demonikoszhoz (Parenésizis): Iszokratész attikai rétor művei I–II* (ford. Rokay, Z.), Óbuda 2011–2015, I, 16.

<sup>15</sup> Ld. mindenképp az Eutüphron-dialógust, a „paradigma” kifejezés miatt; az „*uszia*” pedig a platóni dialógusok előnyben részesített kifejezése, amely tartalmilag az „*idea*” szinonimájának tekinthető.

<sup>16</sup> Vö. SCHMITZ, H., *Die Ideenlehre des Aristoteles I (Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik)*, Bouvier, Bonn 1985.

<sup>17</sup> Vö. REINHARDT, K., *Der Philebus des Plato und des Aristoteles Nikomachische Ethik. Jahresbericht des Gymnasiums*, Bielefeld 1878.

<sup>18</sup> Vö. ARISTOTELES, *Peri uranu*.

<sup>19</sup> *Vetium Stoiconum Fragmenta*: 2, 369. 371.

<sup>20</sup> *Épicuri Fragmenta. Ex tomo II. voluminum Herculansium*, Leipzig 1818.

Epikurosz ismét különbséget tesz az önmagában lévő „*uszia*” és annak tulajdonságai: „*szynbebékota*”, járulékaik között, amit joggal fordíthatunk a „*szubsztancia*” és az „*accidens*” kifejezéssel.<sup>21</sup>

Az újplatonizmus hangsúlyozza az „*uszia*” osztatlanságát, értelmes (értelem) és megismerés hordozóját és „test-nélküliségét” (szellemi, lelki mivoltát).<sup>22</sup> Plótinosz azért van fenntartással az arisztotelészi *usziával* szemben, mert az nem fejezi ki a lét és a létrejövés közötti különbséget.

Porphyriosz különbséget tesz a testi és a test nélküli *uszia* között. Valójában csak az utóbbi érdemli meg az *uszia* megjelölést, amely az isteni „*proté*” (első) *usziával* azonos. A testi individuumok valójában csak a tulajdonságok „kötegei” (*athroiszma*). Az egyes (egyedi) szubsztancia csak számunkra (*prosz hémász*) első, a megismerés, a létrend szerint viszont „levezetett”, míg a másodlagos *uszia* mint általános létező a megismerés szerint ugyan számunkra későbbi, de létét (természetét) tekintve elsőbbséget élvez (*proteron fyszei*) az arisztotelészi a priori és a posteriori értelmében.

Összefoglalóan az „*usziá*”-ról azt mondhatjuk eredetét és jelentését illetően, hogy a „lenni” segédigéből (illetve annak participiumából) levezetett kifejezés, és szem előtt tartva a gondolatörténeti összefüggéseket, azt leginkább a „lényeggel” fordíthatjuk le.

Mivel minden további (meghatározás), megjelenés, őrajta nyugszik (lat. *stare* 'áll'), a latin „*substantia*” kifejezés híven visszaadja az *usziának* legalábbis egyik legfőbb „funkcióját”. (Hogy a magyar „állag” a szubsztanciának mennyire szerencsés fordítása, most ne képezze vita tárgyát.) Az *uszia* idővel a vele kapcsolatos, rajta mint szubsztancián „álló”, nyugvó „entitások”, akcidensek hordozója, valamiképpen mindezek létének oka, létüket „neki köszönhetik” – ám vele együtt (a későbbi skolasztika terminusával élve) elsősorban „*ens rationis*”-nak, értelembeli létezőnek számítanak.

## 2. A KERESZTÉNY ÓKOR – AZ ATYÁK

Az *uszia-substantia* keresztény recepcióját, mint tudjuk, a szentháromságtani viták „idéztek elő”. Tertullianus az Atya, a Fiú és a Szentlélek viszonyát úgy határozta meg, mint három *personát* egy *substantiában*.<sup>23</sup>

A Niceai Zsinat (325) hitvallása a Fiút mint az Atyával egylényegűt („*homouszion*”) határozta meg, amit a latin szöveg a *consubstantialisszal* ad vissza.<sup>24</sup>

Nagy Szent Bazil különbséget tesz a *hyposztaszisz* (lat. *persona a prosoponból?*) és az *uszia* között. Ez meghatározta a későbbi *substantia*-tant, rámutatva, hogy három „személyben” lehet egy lényeg („természet”), *uszia*, *substantia*, és egy személyben lehet két természet (ld. hyposztatikus unió Jézus Krisztusban).

Nyszai és Nazianzoszi Szent Gergely kifejezetten azonosítják a *hyposztasziszt* a *proszóponnal* (*persona*) és az individuummal (*atomon*).

Szent Ágoston kifejezetten állítja, hogy Istenben a *substantia* és a *relatio* (viszony) kivételével minden kategória hatályon kívül kerül, mivel Isten ugyan *substantia*, ám nem olyan értelemben, hogy akcidenziák (járulékok) tartoznának hozzá, hanem ő az egyetlen tiszta és igaz szubsztancia, az ő egységessége következtében, és ugyanakkor *eszentia*. Mi-

<sup>21</sup> Vö. MAGYARY, Z. – TECHERT, M., *A hellén újplatonizmus története*, Akadémiai, Budapest 1937.

<sup>22</sup> Vö. *Histonsches Wörterbuch*, 502.

<sup>23</sup> CCSL 2 (Turnhout) 1172k.

<sup>24</sup> DS (Denzinger – Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum...*) 125.

vel nem rendelkezik akcidenációkkal, az isteni személyek viszonya a Szentháromságon belül marad.<sup>25</sup>

Boethiusnak (Anitius Manlius Torquatus Severinus) köszönhetjük a személy (*persona*) definícióját: „*persona est rationalis naturae individua substantia*”. Itt szóba kerül a *persona*, a *natura*, az *individua* és a *substantia*. Így elmondhatjuk, hogy a személy definíciója szentháromságtani eredetű, és a szubsztancia jelentésének ismeretét feltételezi.<sup>26</sup>

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk a Szentírást sem. Az Újszövetségben, a *Miatyánkban* a bevett fordításokban a „mindennapi kenyér”-rel visszaadott kifejezés a görög szövegben: *ton arton hemón ton epiuszion* (Mt 6,11; Lk 11,3). A kifejezés egyébként a *Példabeszédek könyvében* fordul elő (3,28): „nem tudod, mit szül a holnap” (*hé epiusza*); 27,1: „nem tudod, mit szül a holnap” (*hé epiusza*). Ez alkalmat adott (többek között Szent Jeromosnak), hogy a „holnapi kenyérről” beszéljen, eszkatologikus értelemben.

Azonban az *epi* nem csak „időhatározó”, hanem azt is jelenti, hogy a jelen szubsztancia fölötti. Lukács latin kéziratai ugyan mind „*cotidianum*”-nak fordítják, Máté esetében azonban négy (kései) kézirat kivételével „*supersubstantialis*”-t – szubsztancia fölötti kenyér szerepel.

Az egyetlen görög–latin kódexből (Béza) éppen csak azok a lapok hiányoznak a *Máté-evangéliumból*, amelyek a *Miatyánkot* is tartalmazzák.<sup>27</sup> Mindez fontos lesz a XI. századi eukarisztikus vita szempontjából.

### 3. KORAI SKOLASZTIKA

Johannes Scotus Eriugena az *usziát* a nyugvás kategóriájához sorolja be. A kategóriákat létük önállósága alapján határozza meg: önimáguk által léteznek, és semmilyen szubjektumra nincs szükségük ahhoz, hogy létezzenek.<sup>28</sup> Hangsúlyozza, hogy a szubsztancia nem rendelkezik testtel, és nem hozzáférhető az érzékek számára. A testek nem lehetnek szubsztanciák, mert a formából és materiából összetettek, miközben a szubsztancia egyszerű oszthatatlan, romolhatatlan.<sup>29</sup> Maga a szubsztancia, a reláció, tér és idő láthatatlannak, míg a mennyiség, a minőség és a helyzet egymással találkozáskor csodálatosan létrehozzák a látható materiát.<sup>30</sup>

Időközben a „hét szabad művészetet” előbb az apátsági iskolákban művelték, majd a Nagy Károly által létesített Schola palatinában, birodalma szétesése után pedig ismét az apátsági iskolákban. Erre a korszakra esik az ún. „első eukarisztikus vita” Paschasius Radbertus és Ratramnus corbier-i szerzetesek között (kb. 838–840), amelyben ugyan nem szerepel a *szubsztancia*-kifejezés, csak a *veritas* és a *figura*, de az ún. „második eukarisztikus vita” megértéséhez előzményként ismerni kell. Ott viszont már központi szerepe van a szubsztanciának.

<sup>25</sup> *De Trinitate* V,2–5. (Migne, Patres Latini, 42, 912.)

<sup>26</sup> BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis* (Migne, Patres Latini, 64, 1343.)

<sup>27</sup> *Novum Testamentum Graece et Latine* (Apparatu critico instructum editio Merk, A.), Romae 1951. *Sumptibus Pontificii Institutii Biblici*, vö. *epiusziosz* – címszó (Foerster), in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II, 587–595. A szóban forgó kéziratok: *Codex Sangallensis*, *lectio marginalis* (VI. század); *Codex Dublinensis et sequentes* (VIII–IX. század); *Codex Cavensis* (IX. század); *Codex toletanus* (VIII. század); *Codex Willelmi* (1245); *Codex Cantabrigiensis* (Bezae, Cambridge, 1864; kritikai kiadás, unciálás, görög–latin, VI. század).

<sup>28</sup> SCOTUS ERIUGENA, *De divina natura*, Patres Latini 122, Migne, 454–518.

<sup>29</sup> Uo.

<sup>30</sup> Uo.

A szabad művészetek kultiválása magával hozta az ún. „dialektikusok és antidialektikusok” vitáját. A kérdés az volt, megengedett-e, és mennyire megengedett a hit kérdésében, teológiai kérdésekben a tekintélyek (Szentírás, zsinatok, atyák) mellett a szabad művészeteket, elsősorban a dialektikát alkalmazni.<sup>31</sup> A dialektika anyagát elsősorban Arisztotelész *Organonja* és a neki tulajdonított *Kategóriák* alkották.<sup>32</sup> Ez utóbbi viszont már beszél a szubsztanciáról – amelyet sokan „1. kategóriának” tartanak, mások viszont tagadják, mivel a lét (*uszia*) nem kategória.

A második eukarisztikus vita főszereplői Boldog (páviai) Lanfrancus canterburyi érsek (1010 körül – 1089) és Tours-i Berengár (†1088), a helybeli iskola vezetője voltak. Az előbbi egy „realisztikus” felfogást képvisel (az Eucharishtiában a történelmi Jézus Krisztus testét érintjük, törjük meg és rágjuk). – Ezt az álláspontot Berengár tarthatatlannak minősíti. Híre eljutott Rómába, és két hitvallást kellett aláírnia: egyet 1058-ban, amelyet Silva Candida bíboros fogalmazott meg, s amely a már említett álláspontot teszi kötelezővé, s a *sensualiter* („érzékileg” – „érzékeinkkel”) szót az *in veritate* (valóban) mellett két ízben is alkalmazza.<sup>33</sup> Berengarius továbbra is a saját álláspontját vallotta és hirdette, amiért is 1073-ban újabb hitvallást kellett aláírnia, amelyet VII. Szent Gergely, Hildebrand fogalmazott meg. Ebben ugyan megjelenik a *veritas* és a *proprietas naturae* (saját természetében), ám a *sensualiter* helyett a *substantialiter* és az *in... veritate substantiae*” kifejezést találjuk.<sup>34</sup>

Berengarius három Lanfrancusnak írt válasza maradt ránk. Ezekben Szent Ambrusra és Szent Ágostonra hivatkozik, akik nem *substantialisnak*, hanem *supersubstantialisnak* nevezik az eukarisztiát. A görög *epiusziosz* latin fordításának megfelelően a *Miatyánkban*: Berengár I. válasza (87–142)

„Az egyház ugyanis szerte a világon vallja, hogy a kenyeret és a bort azért teszik az oltárra, hogy megszenteljék, ám a konsekráció közben felfoghatatlan és kimondhatatlan módon a test és a vér szubsztanciájává változik. A maga helyén, Annak szentségével, Akinek legszentebb testéről beszélünk, be fogjuk mutatni a különböző atyák különböző tanúságaiból, hogy így van, s nem is lehet másként. Nem tagadhatja, sőt állítja, hogy kenyér, ám mennyből alászállott kenyér, amely életet ad a világnak. Az a kenyér, amelyet Ambrus és Ágoston egyazon szóval *epiusziosnak* (azaz »*supersubstantialis*«-nak) nevez, mivel Krisztus teste minden teremtett szubsztanciánál nagyobb, minden teremtményt a legkiemelkedőbb méltósággal felülmúl, és a bor sem akármilyen, hanem az, amely felvidítja az emberek szívét, ám nem mindenkiét, hanem csak Isten szolgálát, amelytől megittasodik a lélek, és amely megtisztít a bűntől.”<sup>35</sup>

„Szent Ambrus és Szent Ágoston írásaiban hozzáteszi az „*epiuszion*” görög szót, ám távol álljon mindkettőtől, hogy úgy értelmezze, távol álljon minden hallgatótól,

<sup>31</sup> Vö. ROKAY, Z., *Tekintély és ész*, in *Teológia XXV* (2001/3–4), 45–56.

<sup>32</sup> Uo.

<sup>33</sup> DS 690. Továbbá: KANDLER, K.-H., *Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert und ihre Bedeutung für das gegenwärtige Abendmahls-gespräch*, Lutherisches Verlagshaus, Berlin–Hamburg 1971.

<sup>34</sup> DS 700.

<sup>35</sup> Boldog Lanfrancus canterburyi érsek könyve *Az Úr Testéről és Véréől Tours-i Berengár ellen. – Tours-i Berengár három válasza Lanfrancusnak* (ford. Rokay, Z.), *Textus Receptus I*, Lux Color Printing, Óbecse 2009. (A továbbiakban: Berengár, 2009): Berengár I. válasza, 137. (Latinul: *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis LXXXIV–LXXXV*, Turnholt 1988.)

hogy jóváhagyja azt, ahogyan a te örületed védelmezi. Sokkal közelebb áll az igazsághoz, hogy akinek nem adatott meg, hogy jobban értsen, hogy ekképpen értelmezze, hogy Krisztus testét *epiuousziosz*, vagyis *supersubstantialis* kenyérnek mondjuk: az ember két szubsztanciából áll: a lélekből és a testből, a magasabb rendűből és alacsonyabb rendűből. A magasabb rendűt Krisztus teste táplálja az örök életre a belső kenyérrel, lelki kenyérrel; az alacsonyabb rendűt az ideiglenes életre táplálja érzéki kenyérrel, amely a konszekráció után mégis Krisztus teste és azért a hívőnek örök életére válik. Így, mivel az ember két szubsztanciából áll, testből és lélekből, úgy, aki a testet szubsztanciának nevezheti, s az érzéki kenyeret, amely a testet táplálja szubsztanciális kenyérnek, a lelki kenyeret pedig, vagyis Krisztus testét, amely a lelket táplálja, *supersubstantialis*nak mondhatja.”<sup>36</sup>

„Ehhez hozzá kell tenni, amit ugyanazon *Zsidókhöz írt levélben* állít, mondván: ebben a testben és vérben az emberi lélek semmi vérzöt, semmi romlandót nem fogad magába, hanem csak az üdvözítő és éltető szubsztanciát a kenyérben és a borban. Azt akarja, hogy ezeket a szavakat félreérthetetlenül Krisztus testére vonatkoztassuk: »üdvözítő és éltető szubsztanciát«, majd, amit a következőkben hozzáad: »a kenyérben és a borban« azt akarja félreérthetetlenül mondani, hogy érzéki kenyeret és bort értsünk, nem pedig, amint te akarnád, accidenseket, amelyek szubjektumokban voltak. Ha ugyanis azt értette volna, sőt ha veled együtt helytelenül állította volna, hogy így kell érteni a mondottakat, hogy ami a konszekráció után az oltáron van kenyér és bor, az a test részecskéje, Krisztus testéé, amelyet átvitt értelemben mennyből alászállott kenyérnek neveznek, és a bor Krisztus vére, amelyet átvitt értelemben neveznek annak a bornak, amely felvidítja az ember szívét, úgy nem fűzné hozzá következetesen: »a kenyérben és a borban«, mert ha így értette volna, amit mondott: »üdvözítő életadó szubsztancia a kenyérben és a borban«, az csak annyit tett volna, mintha azt mondaná: üdvözítő, életadó szubsztancia az üdvözítő szubsztanciában.”<sup>37</sup>

A *transzszubsztanciáció* kifejezést, amely azóta az „átlényegülés”-nek fordított „szentségi cselekmény”-t jelöli („ez az én testem” – „ez az én vérem”), nagymértékben ez a vita határozta meg. Ezen felül az eukarisztia sajátosságát is kiemeli a szentségek sorában. A szentségeknél ott van a *res* – a „dolog”, aminek a szentség (szentségi jel) jele és eszköze és a *sacramentum* – a „dolog jele és eszköze” Az eukarisztia esetében a kenyér és a bor a *res* – Jézus Krisztus Teste és Vére, és annak szentsége (*sacramentum*), jele és eszköze. Tehát: Jézus Krisztus teste és vére *res et sacramentum*.

A „szubsztanciát” illetőleg tisztában kell lennünk azzal, hogy még az érett skolasztika előtti korszakban vagyunk, az arab és Nagy Szent Albert (Aquinói Szent Tamás Arisztotelész-recepciója, Moerbeke Vilmos 1215 körül – 1286) Arisztotelész-fordítása előtt. Így a szubsztancia nem csak a dolgok „lényegét”, vagy természetet jelöli, hanem „ételet”, „élelmet”, „táplálékot” is, amint a liturgikus szövegekből ismeretes, s ahogyan ezt Berengarius harmadik válasza is mutatja:

„Ugyanehhez járul szükségszerűen, amit a pap kér: »A mai karácsony (születésed) misztériumát szolgálják a mi adományaink, hogy ahogyan mint ember megszületett

<sup>36</sup> Berengár, 2009, 140.

<sup>37</sup> Berengár, 2009, 150 (Berengár II. válasza: 143–216.)

ugyanakkor mint Isten ragyogott fel, úgy ez a földi táplálék (*substantia*) hozza meg, ami isteni.« Amint ugyanis Krisztus Urunk személye Istenből és emberből áll, úgy Krisztus áldozata láthatóból és láthatatlanból, a szentségből (*sacramento* – szentségi jelből) és a dologból, amelyet a szentség jelöl (*res sacramenti*); akkor pedig, ami isteni, azt a földi táplálék hozza meg, ha úgy vesszük, ahogyan Szent Ágoston int Az újonnan megkeresztelteknek írt könyvében, az oltár kenyérében azt, ami a kereszten függött, és az oltár borában, ami Krisztus oldalából omlott. Az ember ugyanis, akit magára vett Isten bölcsessége, magában hordozta az istenséget, akit fel kell ismerni, míg olyasmit mondott vagy tett, amit Isten sohasem tehetett volna, ha nem lesz emberré. Ezért mondja János apostol: »Amit láttunk, amit hallottunk, amit kezünk tapintott az élet igéjéből.« S a katonák, akiket elfogására küldtek, s inkább hódoltak előtte, azt mondják: »Soha még így nem beszélt ember.« S ismét, midőn mint embert leköpdösték, arcul verték, szögekkel megfeszítették, leköpetlen, veretlen maradt, mivel mint Ige és Isten nem szenvedhet. Így az oltár kenyere és bora, amelyet a pap a könyörgésben földi tápláléknak (*substantia*) nevez, míg az oltáron megszentelik (*consecrantur*) hogy benne Krisztus testét és vérének lássuk, és kézzel fogjuk, törjük, amelyet (olykor) tűz emészthet meg, és amelyet fogunkkal megrágunk, az egyetemes megújulás idejéig a mennyben marad, a kéz számára érintetlenül, töretlenül, tűztől megemészthetetlenül és fogaktól megrághatatlannal, mivel a szenvedéstől mentes marad Krisztus teste. Ezért mondja az apostol: »Noha Krisztust test szerint ismerjük, már nem test szerint ismerjük.« Szent Ágoston pedig: értsd meg, légy képes befogadni az Írást, figyeld meg, hogy más az, ami szemed elé kerül, és más, ami szívedet inti: részeiben esszük Krisztus testét a szentségben és egészen sértetlen marad a mennyben, egészen sértetlen marad szívedben.»<sup>38</sup>

Jelen összefüggésben mindez figyelmet érdemel, mert Leibniz is hozzászólt a transzszubsztanciáció kérdéséhez.

Canterburyi Szent Anzelm (1033–1109) az ő híressé vált istenérvében (Kant: *argumentum ontologicum*), az értelemben (*in intellectu*) lévőből vezeti le a létet. Szerinte a szubsztanciális jelölések a dolgok lényegére vonatkoznak, de nem az egyes dolgokat jelölik. Ha pl. valaki azt mondja: „fehér”, megérti, mit jelent ez, de nem mond semmit az egyes fehér dologról (pl. a fehér hóról).<sup>39</sup>

Petrus Abelardus (1079–1142) a „*Sic et non*” módszere tette ismertté a gondolkodástörténetben. Ennek lényege: ha egy tekintély két ellentétes állításával találjuk magunkat szemben, ott nem dönthet egy további tekintély, hanem csakis az ész. Ez tudja kimutatni, vajon tényleg ellentmondásos-e a két állítás, továbbá, hogyan lehet a látszólagos ellentmondást megszüntetni. Abelardus a szubsztancián mindig valami konkrét egyes létezőt (*hoc aliquid* 'ez a valami') ért. A kötőszó az ítéletekben, pl. Szókratész „van” (*est*) ember, az „*est*” nem egy létezőt (létet: Szókratész létét) kapcsolja össze egy másik létezőjével (az emberével), hanem az azonosságot jelöli a létben.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Berengár, 2009, 233. (Berengár III. válasza: 217–237.) Meg kell jegyezni, hogy a görög liturgia ószláv („templomi szláv”) szövegében a *Miatyánkban* ez áll: „*hleba nas naszusni*” áll (szustina 'lényeg'; uszia; a hitvallásban: *jedinoszusni* = *homousziosz*).

<sup>39</sup> *Historisches Wörterbuch*, 508.

<sup>40</sup> Petrus Abaelardus. Migne, Patres Latini 178; JACOBI, K., *Discussionen über Prädikationstheorie in den logischen Schriften des Petrus Abaelardus*, in PETRUS ABaelARDUS, *Person, Werk und Wirkung*, Paulinus Verlag, Trier 1980, 165–179.

Gilbertus Poretanus (†1154) hat kategóriát ismer. Magát a szubsztanciát, a mennyiséget, minőséget és relációt nem tekinti kategóriának. A szubsztancia „hordozza” az összes többi, s az azt követő három magában a szubsztanciában van.<sup>41</sup> Gilbertus elítélt Szentháromságról szólóelmélete is összefügg szubsztanciafelfogásával.

#### 4. AZ ÉRETT SKOLASZTIKA

Arisztotelész „újrafelfedezését” az arab gondolkodók (Avicenna †1037 és Averroész †1198) írásainak megismerése és az azokkal folytatott vita eredményezte. Az előbbi szerint csak Isten esetében beszélhetünk szubsztanciáról, mivel egyedül ő létezik „*per se*” és „*a se*”. Egyébként a lét (létezés) nem tartozik szükségszerűen a dolgok lényegéhez, hanem akcicensként „kívülről” járul hozzá.<sup>42</sup> Averroész, egészen Arisztotelész szellemében az aktus és potencia szempontjából közelíti meg a szubsztancia–akcicens-témát. Az akcicens csak gondolatilag különíthetőek el a szubsztanciától.

A középkor, érett skolasztika további meghatározója volt a koldulórendek megjelenése és az egyetemi oktatás felvirágzása. Alexander Halenrin (1185–1245) és őt követő Szent Bonaventura (1217/18–1274) a szubsztanciát mint önmagában állót (*per se stando*) és olyan értelmezi, amin minden egyéb áll (*suppositum, substando aliis*: „állag”). Bonaventura szubsztanciának nevez minden aktuális létezőt, akár önmagában van az alapja: Isten, akár másban: teremtmények. „*Ens per se*”-nek azonban csak Isten mondható.<sup>43</sup> – Albertus Magnus (1200 körül–1280) tekinthető az első gondolkodónak, aki Arisztotelész „Metafizikája” értelmében szisztematikusan foglalkozott a szubsztancia és akcicenskérdésével. Az érdeklődés középpontjában az a kérdés állt, vajon a szubsztancia az „*an sit*” (létezik-e, van-e), vagy a „*quid sit*” (micsoda?) jelölése: mennyiben vonatkozik az egzisztenciára és mennyiben az esszenciára?<sup>44</sup>

Aquinói Szent Tamás (1224–1274) nem hagyott hátra rendszerező művet a szubsztanciáról. A létezőt lényege teszi azzá, ami. Lételméletét az *actus* és *potentia*, a *materia* és *forma* segítségével fejté ki. – A szubsztancia és akcicens elvonatkoztathatók, de nem választhatók el egymástól (más az absztrakció és más a szeparáció). Akcicens nem létezhetnek szubsztancia nélkül. A „transzszubsztanciáció” az eukarisztia esetében csoda.<sup>45</sup> A lélek – amennyiben a testtől független és az angyalok „*substantia separata*”, meghaladja az értelmet, ám azzal nem ellenkezik. Amennyiben az embert mint összetett lényt határozzuk meg (*ens compositum*), és a *materia-forma* segítségével akarjuk értelmezni, a lélek a forma, ám *forma substantialis*. – Duns Scotus (1266–1308) rámutat, hogy a szubsztancia nem idéz elő sajátágos, megfelelő képzetet az értelemben. Ezért a szubsztanciáról mindössze annyit tudhatunk, hogy mi nem.<sup>46</sup> Wilhelm Ockham (1280 körül – 1346/49) az ő nominalista nézetének és „borotvájának” – nevezett elvének megfelelően („ne tételez-

<sup>41</sup> DS 745. A. Berthaud, Gilbert de la Porée et sa philosophie. Poitiers, 1982. – Migne, Patres Latini, 64, 1255–1422.

<sup>42</sup> AVICENNA LATINUS, *Philosophia prima*, Leiden 1977.

<sup>43</sup> Vö. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 511.

<sup>44</sup> Uo. 512.

<sup>45</sup> Uo. 513–514. valamint *Summa Contra Gentiles* (ed. Leonina) Roma 1882. 15, 213. Úgy tűnik, Szent Tamás az ő eukarisztiafelfogásában Silva Candida realiztikus-szenzualista álláspontjától eltérően inkább Berengarius felé hajlik: „Nulla rei fit scissura: Signi tamen fit fractura” (Lauda Sion Salvatorem): „Nem a dolognak lesz szakítása, csak a jelnek lesz törése” (szó szerint).

<sup>46</sup> DÁM, V., *A létfogalom Duns Scotus rendszerében*, Magyar Barát Kiadása, Vác 1946.

zünk többet, többséget szükségtelenül”) az individualitás és a valóság mellett főlegesen még a szubsztanciát és az akcidenszt külön tételezni.<sup>47</sup> Ezek mint predikátumok lehetségesek, de nem általánosíthatók.<sup>48</sup>

## 5. A KÉSŐ SKOLASZTIKÁTÓL AZ „ELLENREFORMÁCIÓIG”

Johannes Buridanus (†1358 után) szerint individuumnak nevezhető, ami önmagától (önmaga által: *per se*) egzisztálhat. Az „első szubsztanciák”: a szubsztanciális formák (pl. a lélek) és a „*materia prima*” mint pusztá lehetőség (*potentia pura*) Isten hatalmának köszönheti létezését.<sup>49</sup> Ugyanígy az akcidensek, amelyek a szubsztanciától elválaszthatatlanul léteznek (természetüknél és lényegüknél fogva), az eukarisztia esetében (transzszubsztanciáció) Isten hatalma teszi lehetővé, hogy a szubsztancia átváltozik (a kenyér és a bor „átlényegül”) az akcidensek, járulékok, „színek” viszont megmaradnak („a kenyér és a bor színe alatt”).

Nicolaus Cusanus (1401–1464), aki a teológia és filozófia mellett a matematika, geometria és a természettudományok eredményeit is figyelembe veszi. Az arisztotelészi „kategóriákat” elégtelennek tartja a valóság megmagyarázására. A térben és időben létező dolgok nem határozhatják meg az önmagában létezőt. A szubsztancia nem képezhet végpontot a létezők sorában, mert teremtmény.<sup>50</sup>

Luther (1483–1546) a Szentírás mellett nem hajlandó elismerni az arisztotelészi filozófiát és annak kategóriáit, sem pedig a kinyilatkoztatás és kegyelem mellett bármilyen „természetes” adottságot. Luther mégis alkalmazza a „szubsztancia”-kifejezést, noha sajtószerű jelentéssel: az ember szubsztanciája nem az embervolt, hanem a kívülről, Istentől jövő megigazulás. Ilyen értelemben a szubsztancia sokkal inkább egy minőség, semmint a dolog lényege.<sup>51</sup> A bűnbeesés megszünteti az Istentől jövő megigazulást mint szubsztanciát, miközben a bűn megmarad. Az úrvacsorában Aquinói Szent Tamással ellentétben azt az álláspontot képviseli, miszerint az akcidensek (miután nem létezhetnek a szubsztanciától függetlenül) a szubsztanciával együtt átváltoznak.

Cajetan, vagyis Thomas de Vio (1469–1534), Luther kortársa 1518-ban Augsburgban kihallgatta Luthert. Mint domonkosrendi, Aquinói Szent Tamás elkötelezettje, terjedelmes kommentárokat írt az Angyali Doktor műveire. Komoly gondot jelentett számára, ha ellentétet észlelt Aquinói Szent Tamás és „a Filozófus” álláspontja között. A szubsztancia-akcidens viszonyában végül arra a megállapításra jutott, hogy az akcidens is létező. Ilyen értelemben különbséget kell tenni az *esse essentiae* (a lényeg léte) és az *esse existentiae* (a lét léte) között.<sup>52</sup>

A Trienti Zsinat után a jezsuita egyetemeken élt tovább a szubsztancia-akcidens kérdése a metafizikai traktátusokban, amelyeknek kötelező tankönyveként Arisztotelész-kommentárok szolgáltak. Francisco Suarez (1548–1617) azért is említést érdemel, mivel Descartes a jezsuiták tanítványa, Leibniz pedig azok nagy tisztelője volt. Kétköte-

<sup>47</sup> MOODY, E. A., *William of Ockham*, in *Encyclopedia of Philosophy*, New York–London 1967, 306.

<sup>48</sup> WILDINGER, J., *Ockham fejlődése, terminizmus, ennek befolyása a bölcseleltre*, Kalocsa–Szabadka 1918.

<sup>49</sup> *Historisches Wörterbuch*, 517–518.

<sup>50</sup> Uo.

<sup>51</sup> LUTHER, M., *Römerbriefvorlesung* (1515/16), Weimarer Ausgabe, 1883-tól: 3, 419; *De captivitate Babylonica* (1520) WA 6, 508.

<sup>52</sup> ROKAY, Z., *Cajetan, O. P. bíboros, magyarországi pápai követ, filozófus*, in *Tanítvány* 9 (2003/2), 19–27.



tes impozáns metafizikai disputációiban<sup>53</sup> azt az álláspontot képviseli, hogy a testek az anyag szubsztanciális részeiből állnak, amelyeket egy szubsztanciális kapocs köt össze. Az akcidensek a szubsztanciával analóg módon saját léttel rendelkeznek, ám a szubsztancia lététől különböznek. „Természetüknél fogva” a *causa formalis* feladatát töltik be (azzá teszik a szubsztanciát, ami).

## 6. ÚJKOR: RACIONALIZMUS ÉS EMPIRIZMUS

René Descartes (1596–1650) módszertani szkepszise segítségével (amely által kétségbe vonja a tekintély, a hagyomány és az érzéki tapasztalat érvényességét) eljut a „*cogito ergo sum*” elvhez, és megállapítja, hogy az „én” gondolkodó szubsztancia. Ennek megfelelően megkülönbözteti a „gondolkodó dolgot” (*res cogitans*) és a „kiterjedt dolgot” (*res extensa*): anyagi világ, beleértve testemet is). Ennek a kettőnek önmagában állónak, szubsztanciának kell lennie. Ez azonban teremtett szubsztancia (*substantia creata*), amelynek szubsztancia-volta abban van, hogy egyedül Isten közreműködésére van szüksége ahhoz, hogy létezzen. Ettől különbözik a teremtetlen szubsztancia (*substantia increata*), Isten, amely szubsztanciának semmire sincs szüksége ahhoz, hogy létezzen. – A szubsztancia tehát analóg: alkalmazható a Teremtőre és a teremtményre.<sup>54</sup> Descartes dualizmusa: *res cogitans* – *res extensa* feloldatlan marad. Ennek a dualizmusnak feloldására vállalkozott Spinoza, Baruch de (1632–1677), aki egyetlen szubsztanciát tételez: ez pedig Isten és a természet (*deus sive natura*), miközben megkülönbözteti a „*natura naturans*”-t: ez a Teremtő természet és a „*natura naturata*”-t: ez a teremtett természet. Ennek az egy szubsztanciának az attribútuma a *cogitatio* és az *extensio*, a moduszai az egyes létezők. Ebből a szubsztancia-tanból, amely nem tudja magát mentesíteni a panteizmus gyanújától és vádjától, Spinoza levezeti az ő etikai elveit, amelyek arra épülnek, hogy mindannyian egyszemélyen isteni szubsztancia részei vagyunk.<sup>55</sup>

John Locke (1632–1704) az érzéki tapasztalatot tekinti minden megismerés forrásának és következőképpen tagadja a „velünk született ideák” lehetőségét a szubsztancia ideáját is tagadja, mivel sem érzékelés sem reflexió útján nem tudunk róla egy ideát szegezni, és így a „szubsztancia szóval nem jelölünk egyebet, mint egy nem tudjuk minnek a bizonytalan feltételezését”.<sup>56</sup>

## 7. LEIBNIZ

Ebből a háttérből értelmezhetjük, amit Leibniz mond a szubsztanciáról (szem előtt tartva, hogy Leibniz nem alkotott lezárt rendszert, s így a szubsztancia-kérdése is magán viseli stílusának sajátosságát). Leibniz elégedetlen Spinoza statikus szubsztanciamonizmusával és abból származó panteizmusával, ám ugyanakkor Descartes dualizmusába sem akar visszaesni. Ezért egy dinamikus, „pluralisztikus” szubsztancia-modellt javasol: szubsztanciák az Isten teremtette világegyetem végső alap-elemei, amelyeket Leibniz úgy jellemez, mint Isten által alkotott egyszerű szubsztanciákat, vagy „monaszokat” („*Monaden*”),

<sup>53</sup> ROKAY, Z., *Néhány észrevétel Pázmány filozófiai munkássága kapcsán*, in *Teológia* (2002), 211.

<sup>54</sup> DESCARTES, R., *Méditationes de prima philosophia*..., 1642.

<sup>55</sup> Benedicti De Spinoza: *Opera* I–II. Vloten, Hága 1882.

<sup>56</sup> LOCKE, J., *Értekezés az emberi értelemről*, 1689–1690.

amelyek, mint egyedileg meghatározott képességük révén teszik lehetővé az ő különböző állapotukat. A monaszoknak nincs egymással közvetlen kapcsolatuk (nincs ablakuk), Isten tartja fenn köztük a harmóniát az eleve megalapozott összhang (egymásra hangolt-ság révén). Így jön létre a kapcsolat az anyagi monaszok, anyagi szubsztancia és a szelle-mi, ill. lelki monaszok „tartományá” között. Míg az előbbieken a hatóok érvényesül, az utóbbira a célok a jellemző (*causa efficiens* és *causa finalis*). Ez Leibniz teológiájának és teodíceájának az alapja. Leibniz 1671-ben felkereste levelével a janzenista vitából ismert Antoine Arnauld katolikus teológust (1612–1694), amelyben felsorolja számtalan talál-mányát, ötletét, elgondolását. Többek között elmondja, hogyan talált olyan érveket saját fizikájában, amelyek segítségével meg lehet cáfolni azokat, akik az Eucharishtiában ta-gadják a transzszubsztanciáció lehetőségét. Leibniz azonban elkövette azt a taktikai hibát (tájékozatlanság következtében?), hogy evangélikus létére arra a nyilatkozatra ragadtatta magát, miszerint Descartes filozófiája összeegyeztethetetlen a római Egyház tanításával. Ez meggondolatlanság volt, hiszen Arnauld rokonszenvezett Descartes-tal, úgy lehet közös „szellemi ősük”, Szent Ágoston miatt.<sup>57</sup>

## 8. LEIBNIZ UTÁN

Christian Wolff (1679–1754) a racionalizmus és a felvilágosodás értelmében kimutatja, hogy a tapasztalattól függetlenül lehetnek általános érvényű megismerésünk a létezőről mint létezőről (*metaphisica generalis*), a lélekről (*psychologia rationalis*), a világról (*cosmologia*) és – a kinyilatkoztatástól, Bibliától függetlenül Istenről (*theologia naturalis*). A négy *discip-lina* tárgya mindegyik esetben *substantia*, mert a létezőre irányul. Mivel Leibniz nem alkotott rendszert, Wolf metafizikája „váltotta azt aprópénzre” és lett a hivatalos meta-fizika tankönyv, nem csak a protestáns egyetemeken (amelyek kezdetben ellenségesen viszonyultak Wolfhoz), hanem a katolikus felsőoktatásban is.

David Hume (1711–1776) minden megismerés eredetének az érzéki tapasztalatot tekinti. Ennek következtében tagadja a szubsztancia önmagában való létét. A szubsztan-cia nem más, mint a külső, illetve belső tulajdonságok „gyűjteménye”. A külsőt világnak nevezzük, a belsőt léleknek. Nincs olyan idea, amely több volna, mint az egyes tulaj-donságok összege, nincs közvetlen észlelés („én mint szubsztancia”), hanem csak az ész-lelések sokasága. A belső szubsztanciának azonosságot, egyszerűséget és folyamatos léte-zést *tulajdonítunk*.<sup>58</sup>

## 9. IMMANUEL KANT (1727–1804) – A KRITIKA KRÍZISE

Kant ismeretelmélete *A tiszta ész kritikájában* (1781; 1787) a racionalizmus és az empi-rizmus „szintézisének” lehetőségével foglalkozik, az emberi megismerés eredete után kutatva. Az észbeli tartalmak (*numena*) és az érzéki szemlélet (*fainomena*) együtt alkotja a megismerést. A kettő „eredményét” fogalmaknak nevezzük. Mivel a szubsztancia nem

<sup>57</sup> LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, Felix von Meiner, Hamburg 1982; SZOMOR, T., *Leibniz élő szelleme*, in *Vigilia* (1967), 733; *Leibniz an Antoine Arnauld. 1670. Mainz, július 13–22.*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. J. Gerhardt, Leipzig 1937, 68–85; KOHLER, S., *Jansenismus und Cartesianismus*, Düsseldorf 1905.

<sup>58</sup> HUME, D., *Vizsgálódás az emberi értelemről* (ford. Alexander, B.), 1906.

képezi érzéki szemlélet tárgyát, nem lehet róla ismeretünk, a megismerés számára nem hozzáférhető. – Ezért nem fogalom, hanem idea. Ez pedig: a létező mint létező; a világ (a kozmológiai idea); a lélek (pszichológiai idea); és Isten (teológiai idea). Ez egyben Wolff metafizikájának bírálata, elvetése Kant részéről. Minden félreértés abból származik, ha az ideákkal úgy akarunk eljárni, mint a fogalmakkal. Az ideák ugyanis nem hozzáférhetők az érzéki tapasztalat számára: ezért nem fogadhatók el az „istenérvek”, innen származnak az antinómiák a kozmológiai idea kapcsán a paralógizmusok (szimplicitás, szubsztancialitás, perszonalitás és idealitás) a pszichológiai idea esetében. Az ideák nem bővítik, hanem rendezik ismereteinket.<sup>59</sup>

A lélek szubsztancialitása esetében Kant elbizonytalanodott: ha tagadom a lélek szubsztancialitását és az intellektuális szemlélet lehetőségét az érzéki tapasztalat hiányában, kérdésessé válik Kant nagy vívmánya, a „kopernikuszi fordulat”, amely értelmében a megismerő szubjektum került a megismerés tárgyának (Ding an sich) a helyébe. Ha a megismerő szubjektum szubsztancia és lehetséges a szemlélete, akkor megfelel a „Ding an sich”-nek (Kant szerint). Ha ezt tagadjuk, abszurd helyzet áll elő. Ezért Kant *A tiszta ész kritikájának* első kiadásában (mintegy szükségmegoldást), megengedi a lélek szubsztancialitását, ám azzal a feltétellel, hogy ebből semmi következtetést nem vonunk le a lélek halál utáni állapotát illetően, sem más hasonlót, ami az ész gyakorlati érdeklődésére („Mit kell tennem?”) illetve az ebből származó: „Mit remélhetek”-re vonatkozik.

J. G. Fichte (1762–1814) hangsúlyozza, hogy egyedül ő értette meg Kantot, aki nem az intellektuális szemléletet tagadta, hanem az érzéki intellektuális szemléletet.<sup>60</sup> Az intellektuális szemlélet mint „ténykedés” (*Tathandlung*) Fichte tudománytanának kiindulópontja, tárgya és lényege: az Én, amely önmagát és minden mást tételez. Ez a tudománytan szubsztanciája. Az Énhez viszonyítva minden egyéb akcicens.

Az idealizmus (Schelling és Hegel) már egészen más kategóriákban gondolkodik, a materializmus a „szubsztancia” szóval (amennyiben alkalmazza) csakis az anyagot jelöli. Az életfilozófia, a fenomenológia, az egzisztencializmus látszólag boldogul a „szubsztancia” nélkül.

## 10. A SZUBSZTANCIA „ÚJRAFELFEDEZÉSE”?

Kant kritikája eléggé egyértelműen ítélte meg a szubsztanciát. Nem volt egyértelmű Kant álláspontja a pszichológiai idea, a lélek, az „én” szubsztancialitása kérdésében. Jellemző, hogy Kant kritikájának krízise nem a teológiai és a kozmológiai, hanem éppen a pszichológiai ideával – mondjuk nagyképpen: az emberrel kapcsolatban jelentkezik.

Ez a krízis még a XX. század végén is érzékeltette magát, és a teljesen széteső valóság és gondolkodás bizonyos nosztalgiát eredményezett, amely az egységre törekvésben mutatkozik meg. A pluralitás feltételez egy hordozót (szubsztanciát) – amivel, amennyiben „feltételezésről” van szó, Kant is egyetértene. Erre az egységre különféle módon lehet törekedni: szervezéssel (és szervezkedéssel), ezoterikus úton, de gondolkodással is. Ez utóbbi esetében az úgynevezett „ténylegesség” (*Sachverhalt*) ontológia: amennyiben valami valamihez tartozik és a hagyományos (szubsztancia – akcicens) ontológia meg-

<sup>59</sup> ROKAY, Z., *Krízis a kritika kezdetén*, in *Varia Theologica* 4, Szent István Társulat, Budapest 2013, 270–278.

<sup>60</sup> Uo.

egyezése által.<sup>61</sup> Lehet, hogy létezőről mint létezőről beszélni nem feltétlen célravezető, de amikor valamiről (pl. mennyiségről, minőségről stb.) beszélünk, mindig olyasmiről beszélünk, ami valaminek a mennyisége, valaminek a minősége.

Úgy lehet, tárgyidegennek tűnik, mégis érdemes megemlíteni, hogy a XX. századi művészet is felfedezte a „szubsztanciát”. A sokat vitatott Joseph Beuys-ról van szó (1921–1986), aki egyesek szerint „Világjavító” (*Weltverbesserer*), művész, ismét mások szerint sarlatán.<sup>62</sup> Beuys egyre gyakrabban beszélt alkotótevékenysége idején a szubsztanciáról.<sup>63</sup> Nemcsak az anyagot nevezte szubsztanciának, hanem pl. a hőt is.<sup>64</sup> Egyik-másik nyilatkozata egészen Descartes-ra emlékeztet, aki a tűzhely mellett olvadó és megfagyó viasz példájával igyekezett megmagyarázni a szubsztancia (itt: *res extensa*) mivoltát.<sup>65</sup> Végül egyik sajtószöveg nyilatkozata így hangzik:

„Mármost a Krisztuserő, az evolúciós elv az emberből eredezhet, az emberből törhet elő, mivel a régi evolúció mára lezárult. Ez a krízis alapja. Mindennek, ami új a földön történik, az ember által kell történnie.

Aki a belső szemmel akar látni, az látja, hogy a Krisztus már régóta ismét itt van. Már nem fizikai formában, ám egy a szem számára láthatatlan mozgalmas formában. Ez azt jelenti, hogy minden egyes térséget és minden egyes időbeli elemet szubsztanciálisan átjár. Tehát itt van, egészen közel...

<sup>61</sup> RUNGALDIER, E., *Der metaphysische Substanzbegriff in seiner Bedeutung für die Religion*, in *Religion – Metaphysik (Kritik) – Theologie im Kontext der Moderne / Postmoderne*, Markus Knapp–Theo Kobusch, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2001, 145–159.

<sup>62</sup> Reinhard Ermen: Joseph Beuys, Rowohlt – Taschenbuch. Reinbek, 2007. – H. P. Reger: Beuys. Weltverbesserer, Künstler, Scharlatan? Aufbau – Verlag, Berlin, 2013.

<sup>63</sup> HARLAN, V., *Mi a művészet? Műhelybeszélgetés Beuys-szal* (ford. Király, E.), Metronóm Kft., Budapest 2001. (Német eredeti: Volker Harlan: Was ist Kunst? Werkstattgespräch mit Beuys. Stuttgart: Urachhaus, 1996. 5. kiadás.) „... ha a szubsztancia alapvető kérdésével foglalkozom, amely ugye magában foglalja a szem retina-jelleget, azaz a formát is – minden munkaterületen lehetséges, tehát összeköthető az emberi munka problémájával. Ez volt az én kísérletem, hogy a szubsztanciákról állítsak valamit, a szubsztanciákról, amelyek lépésről lépésre egy érzékfölötti, már nem a fizikai világhoz tartozó szubsztanciává alakulnak át. A szubsztancia-vitának tehát része a szellemi anyaggal való kapcsolat is. Nem csak az szubsztancia, ami valami mérlegre tehető, ahol a súly kibilenti a mérleg nyelvét, hanem ide tartozik a szakramentális jellegről folyó vita is, például a viaszban, de amikor a kicsapódásban még tetten érhető a folyamat, feltéve, hogy bizonyos konstellációkba rendezzük, vagy bizonyos kísérleteket végzünk vele.” (23. old.)

<sup>64</sup> Beuys: „(a hőt) szubsztanciának kell tekintenünk, evolúciós alapszubsztanciának, amennyiben nem csak a fizikai hőt vesszük, amely a megtestesülés része egy másik póluson. Vagy mondjuk úgy, általánosságban szólva: ha az anyagság – úgy is, mint szubsztancia, például méz és hegyikristály, réz, stb. – keletkezéséről beszélünk, akkor mégiscsak visszajutunk ehhez a hővelhez, mint olyan szubsztanciához, amely maga mint anyag egyáltalán nincs jelen, hanem evolúciós kiváltó ok, kreatív őselv.” (69. old.)

<sup>65</sup> Uo.: „Én csak szubsztanciákat alkalmaztam. A szubsztanciákat, vagyis ez esetben a zsír meghatározott konstellációba helyeztem. A zsír már önmagában is a hőminőség képviselője, hiszen hőfolyamat révén keletkezett a növény organikus növekedésfolyamatában, a magképződés során. A zsír formálható massa, még közel a folyékony állapothoz, mert mihelyt valami külső hő éri, mondjuk a kéz, a vér melege, újra olaj lesz belőle.” (Vö. Descartes: Elmélkedések az első filozófiáról. 2. elmélkedés: „Vegyük például a viaszt: a napokban vonták ki a lépből, ezért még nem vészette el teljesen a méz ízét, benne van még azoknak a virágoknak az illata, amelyekből gyűjtötték. Színe, alakja, nagysága nyilvánvaló módon áll előtűnk. Kemény, hideg, kézhez simuló, s ha ujjainkkal megkocogtatjuk, hangot ad. Minden együtt van, amit csak megkövetelhetünk ahhoz, hogy valamely testet a lehető legkülönítettebben ismerhetünk meg. De nézzünk csak oda! Mialatt beszélek, véletlen közelebb viszem a tűzhöz, s lám, maradék íze megszűnik, illata elvész, színe megváltozik, iménti alakja eltűnik, nagysága megnő, folyóssá válik, és úgy felmelegszik, hogy alig érinthető, s ha megkocogatom, már hangot sem ad ki. Megmaradt-e mégis ugyanaz a viasz? Kétségkívül igen...” (57. old.)

A forma, ahogyan Krisztusnak ez a testté válása a mi korunkban végbemegy, a mozgás eleme egyáltalán. A mozgó... A feltámadás elve tehát: a régi alakot, amely meghal, vagy megmerevedett, egy élő, lüktető, életet előmozdító, lelket előmozdító, szellemet előmozdító alakká kell átváltoztatni. Ez a kibővített művészetfogalom.”<sup>66</sup>

Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy Beuys erőteljesen Rudolf Steiner és az ezoterika hatása alatt állt.

Mi szerényebbek leszünk és beérjük egyfajta „pragmatikus” értékeléssel mindazt, amit Leibniz mondott, vagy őelőtte és őutána mondtak az európai gondolkodás veteránjai a szubsztanciáról: Mindennapi eljárásainknál feltételezzük a hatóokot és a célokat. Erre rendezkedik be életünk és gondolkodásunk. És végül: ha bemegyek egy boltba, ahol van elárusító, annak feltehetőleg az lesz az első kérdése: „MIT tetszik parancsolni?” noha mindketten tudjuk, hogy nem a létezőt mint létezőt fogom kérni, ám bármit kérek, az VALAMI.

<sup>66</sup> A német kiadás hátsó borítólapján. Fordította: Rokay Zoltán.

## A csoda szerepe az egyházi boldoggá- és szentté avatási eljárás fejlődésének történetében\*

A boldoggá és szentté avatási eljárások során bizonyítandó, a szentség hírében elhunyt közbenjárása folytán bekövetkezett csoda szerepének és bizonyításának rövid áttekintéséhez szükséges, hogy meghatározzuk a csoda jelentését és összefoglaljuk magának az eljárásnak a II. századtól kezdve történő folyamatos fejlődését, valamint áttekintsük az azt meghatározó jogszokásokat, illetve a fokozatosan kialakuló kánoni normákat.<sup>1</sup>

### 1. A CSODA MEGHATÁROZÁSA A TEOLÓGIAI FORRÁSOKBAN

Aquinói Szt. Tamás (†1274) meghatározása szerint a csoda nem a természet rendjével ellentétes cselekményt vagy megnyilvánulást jelent, hanem a természet rendjén túli – azt felülmúló – tettet.<sup>2</sup> A kérdésre természetesen már a XIII. századot megelőzően is a legjelentősebb korai és középkori egyházi szerzők reflektáltak, beleértve Szt. Ágostont (†430), Nagy Szt. Gergelyt (†604), Clairvaux-i Szt. Bernátot (†1153), Petrus Lombardust (†1160), Nagy Szt. Albertet (†1280) és Szt. Bonaventúrát (†1274).<sup>3</sup> Szt. Ágoston elsődlegesen *Tóbiás könyvét* és a *Jelenések könyvét* elemezve megállapítja a *De civitate Dei* című művében, hogy a csoda egy olyan kapcsolatteremtés Isten és az ember között, amely a hit által valósul meg, és ennek a révén, mint eszköz, képessé válik a személy a teremtett természet rendjéhez képest többletet véghezvinni, amelyet csodának nevezünk.<sup>4</sup> Nagy Szt. Gergely szintén az Istennel való különleges együttműködés megnyilvánulásaként írja le a csodás cselekedetet.<sup>5</sup> Az említett középkori szerzők alapvetően függenek

\* A *Csoda és tudomány a pátriárkák korától napjainkig* című konferencián (Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest, 2015. november 23.) elhangzott előadás átdolgozott változata. Készült a *Collegio S. Norbertóban* (Róma), a *Biblioteca Apostolica Vaticánában* (Vatikán) és a *Nemzetközi Kánonjogtörténeti Kutatóközpontban* (Budapest). A kutatást az OTKA K 106300 és a KAP-3.6-14/003 program támogatta.

<sup>1</sup> Vö. WERNZ, F. X., *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, Prati 1915.<sup>3</sup> III. 362–372.

<sup>2</sup> I q. 105 art. 6: S. THOMAE AQUINITATIS, *Summa Theologica* I, Taurini–Romae 1940, 669.

<sup>3</sup> MICHEL, A., *Miracle*, in: *Dictionnaire de théologie catholique* X (ed. Vacant, A. – Mangenot, E. – Amann, É.), Paris 1928, 1798–1859.

<sup>4</sup> ST. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, X. XII; X. XVII: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (ed. Migne, I.-P.), I–CCXXI. Lutetiae Parisiorum 1844–1864 (a továbbiakban PL) XLI. 292, 297.

<sup>5</sup> PL LXXVI. 1251.

a két egyházatya írásaitól.<sup>6</sup> Aquinói Szt. Tamás *De potentia* című művében a szentek által véghezvitt csodák kapcsán megállapítja, hogy azok a szent közbenjárására, az Istennel történő kiemelkedő együttműködés révén megvalósuló, tényekkel bizonyítható és alátámasztható tettek, változások, jelenségek.<sup>7</sup> Megjegyzendő, hogy más tartalmi meghatározás alá esnek az ún. kisebb csodák (*minora miracula*), amelyek valójában a hitét gyakorló ember számára bekövetkező jelek (*signum*). Ez utóbbi esetekben nem az eseménynek a természet rendjét fölülmúló volta jelenti a csodát, hanem a hívő megnyilvánulás és az ahhoz kapcsolódó egyedi következmény.<sup>8</sup>

## 2. A KORAI SZÁZADOK

A keresztényüldözések befejeződésével a mártírhalál mellett a hit hősiesség megvallásának és az askézis gyakorlóinak tisztelete került előtérbe. Az első nem vértanúhalált szenvedett személy, akinek kultusza Európában elterjedt, Tours-i Szent Márton püspök volt.<sup>9</sup> A IV–V. századra a „szentség” fogalma már az egyház tanítása melletti kitartást, az asketikus életet és az Isten közeli imádságot jelentette (ennek nyomán kezdték el magát a szerzetesi életet a szentségre vezető útnak, a szerzeteseket pedig, mint Isten közelében élőket, szent életet élökként értelmezni). A II. századtól kezdve több szerző is gyakran beszámol a szentek kultuszáról, mint Antiochiai Szt. Ignác, Szt. Cypriánusz, Taumaturgosz Szt. Gergely, Nazianzosi Szt. Gergely, Szent Ambrus stb. A szentek tiszteletét elsődlegesen a személy élete, azaz a krisztusi tanítás hűségese követéséről való hír indítja el (*fama sanctitatis*). Az ennek nyomán kialakuló tisztelet, illetve az elhunyt közbenjárására megnyilvánuló csodák következtében megkeresik a szent földi maradványait (*inventio*), kiemelik a tetemet (*elevatio*), átviszik az „egyház” – a VI. századtól egyházmegye – egyik jelentősebb templomába (általában a székesegyházba), ahol a hívek zavartalanul imádkozhatnak közbenjárásáért (*translatio*), majd a végső nyughelyére helyezik (*depositio*).<sup>10</sup>

Az első négy évszázad mártírjainak aktái, ill. szenvedéstörténeteinek elbeszélései mindig nagy hangsúlyt helyeznek az egyes szentekhez kötődő – elsődlegesen mártírhalál körülményei közé tartozó – csodák leírására.<sup>11</sup> Kiemelkedő példa erre Szt. Polikárp vértanúsága (155/156), amikor a máglyán a tűz nem égeti meg a testét, sőt, amikor kivégzői átszúrják, a kiömlő vér eloltja a tüzet.<sup>12</sup> A vértanúságot övező csodás esetről számol be Fructuosus püspök és két diakónustársa – Augurus és Eulogus – aktája, akiket Tarragonában végeztek ki, 259-ben. A leírás szerint, a máglyahalálra ítélt három keresztény, mindenki szemé láttára, megkoszorúzza – a vértanúság jelképe – emelkedett fel a Mennybe.<sup>13</sup> Apphianosz – akinek kivégzése 306 körül történhetett<sup>14</sup> – palesztinai vér-

<sup>6</sup> Részletesen vö. MICHEL, A., *Miracle*, 1834–1835. HÖDL, L., *Die Sentenzen des Petrus Lombardus in der Diskussion seiner Schule*, in *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard I* (ed. Evans, G. R.), Leiden–Boston–Köln 2002, 25–40.

<sup>7</sup> Vö. MICHEL, A., *Miracle*, 1834.

<sup>8</sup> MICHEL, A., *Miracle*, 1857–1858.

<sup>9</sup> Vö. VAN DEN BOSCH, J., *Capa, basilica, monasterium et le culte de Saint Martin de Tours*, Nijmegen 1959. Életről pl. BARNES, T. D., *The Military Career of Martin of Tours*, in *Analecta Bollandiana* 114 (1996), 25–32.

<sup>10</sup> *New Catholic Encyclopedia* III, 55–59.

<sup>11</sup> Vö. pl. VANYÓ, L., *Vértanúakták és szenvedéstörténetek* (Ókeresztény Írók VII), Budapest 1984.

<sup>12</sup> VANYÓ, L., *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*, 51.

<sup>13</sup> Uo. 161.

<sup>14</sup> Uo. 414.

tanú aktája arról számol be, hogy a kínzások után Caesareában, láncokkal összekötve a tengerbe vetették, akkor megrendült a föld és a tenger kivetette a szent holttestét a város kapui elé.<sup>15</sup> A mártírhálalt követő csodákra korai példa Szt. Alexander, aki a 178-ban bekövetkezett lyoni keresztényüldözés áldozata lett, és akinek megőrzött sarúja – mint ereklye – több csodás gyógyulást eredményezett közvetlenül a vértanúságát követően.<sup>16</sup> Azonban ide sorolható, mind Szt. Dénes, mind Szt. Ména vértanúsága is. Párizs püspökét, Szt. Dénest a Decius-féle keresztényüldözés idején, 250 után fejezték le, és kivégzését követően, fejét kezében magával víve, a legenda szerint, a mai Mars-mezőtől tíz kilométeres utat tett meg, prédikálva, elérkezve arra a helyre, ahol később eltemették, majd felépítették a róla elnevezett templomot.<sup>17</sup> A másik említett mártír, Szt. Ména, aki valószínűleg 309-ben szenvedett vértanúhálalt Egyiptomban és vált a kopt keresztények legjobban tisztelt szentjévé. A hagyomány szerint, a keresztény hitet valló római katona, lefejezése után teve háton, fejét magával víve vándorolt tovább Alexandria felé, és a várostól húsz kilométerre készítette el sírhelyét, forrást fakasztva gondoskodva tevéiről.<sup>18</sup> Temetkezési helyére épült az arab megszállást követően lerombolt, és jóval később, 1959-ben Szt. VI. Kyrillosz kopt pápa (1959–1971) által újraalapított kopt kolostor.<sup>19</sup>

Fontos megjegyeznünk, hogy a mártírok tisztelete és szentként történő elismerése, hitükért adott életükre épült, az egyes aktákban, elbeszélésekben, legendákban stb. megjelenő – a fentebbi példákkal alátámasztott – csodás elemek ettől függetlenül vizsgálандók, és említésük nem befolyásolja az egyes vértanúk történelmi személyének hitelességét. A csoda mint az Istennek tetsző, példaadó életet élt személyek üdvösségének bizonyítéka a keresztényüldözések klasszikus időszakának lezárulta után kap egyre hangsúlyosabb helyet, az olyan szentté avatási eljárásokban, illetve a liturgikus tisztelet kialakulásában, amelyek nem vértanúhálalt halt személyekkel kapcsolatosak.

### 3. A KÖZÉPKOR ÉS MODERN IDŐSZAK EGYHÁZFEGYELMI FEJLŐDÉSE 1917-IG

A Karoling-reform ideje alatt egyre inkább megszigorodik a szentté avatás menete, ami akkorra már csak a területileg illetékes megyéspüspök jóváhagyásával és jelenlétében folyhatott. 993-ban maga XV. János pápa (985–996) jár el zsinat összehívásával Ulrich augsburgi püspök szentté avatási ügyében. Ez az esemény az első tanúja a szentté avatási eljárás centralizációjának, amely majd a XI–XII. századra intézményesül az egyházban.<sup>20</sup> A szentté avatások központosítása a III. Sándor pápa (1159–1181)<sup>21</sup> uralkodása alatt beállt fordulatnak köszönhető, aki 1170-ben úgy intézkedett, hogy senki sem jogsult szentté

<sup>15</sup> Uo. 305, 309.

<sup>16</sup> Uo. 73.

<sup>17</sup> DUCHET-SUCHAUX, G. – PASTOUREAU, M., *La Bible et les saints, Guide iconographique*, Flammarion 1990, 109.

<sup>18</sup> *The Great Saint Mena, The Miraculous. The Most Famous Egyptian Martyr*, Maryut 2003, 89–96.

<sup>19</sup> *The Great Saint Mena*, 331.

<sup>20</sup> SZUROMI, SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/5), Budapest 2003, 74; vö. GUTIÉRREZ, J. L., *Canonización [causas de]*, in *Diccionario General de Derecho Canónico I* (dir. Otaduy, J. – Viana, A. – Sedano, J.), Pamplona 2012, 809–814, különösen 811.

<sup>21</sup> A kánonjogtudomány fejlődésére gyakorolt hatásáról részletesen vö. DUGGAN, A. J., *Master of Decretals: A Reassessment of Alexander III's Contribution to Canon Law*, in *Pope Alexander III (1159–81). The Art of Survival* (Church, Faith and Culture in the Medieval West) (ed. Clarke, P. D. – Duggan, A. J.), Farnham-Burlington 2012, 365–417.



avatási eljárást az Apostoli Szentszék tekintélye nélkül lefolytatni (X 3. 45. 1).<sup>22</sup> III. Ince pápa (1198–1216) Kunigunda császárné kanonizációjáról kiadott bullája 1200-ban már a pápai hatalom részeként tételezi a szentté avatási jogot,<sup>23</sup> amelyet az 1215. évi IV. Lateráni Zsinat 62. fejezete is megerősített, hiszen az a pápának tartja fenn az új ereklyék tiszteletének engedélyezését.<sup>24</sup>

A szentté avatási eljárás fejlődésében döntő határpontot jelentett a *Decretales Gregorii IX* megjelenése, amelyet Peñaforti Szent Raymund<sup>25</sup> dominikánus szerzetes szerkesztett IX. Gergely pápa (1227–1247) felkérésére. Raymund felvette a gyűjtemény anyagába III. Sándor pápa *Aeterna et incommutabilis* kezdetű levelét,<sup>26</sup> így a szentté avatás rendje újra megerősítést nyert a pápai tekintéllyel, hiszen a gyűjteményt IX. Gergely pápa 1234. szeptember 5-én kiadott *Rex pacificus* kezdetű bullájával kihirdette, és egyben megküldte az egyetemeknek is. Ennek következtében a XIII. század végére letisztult a szentté avatási per lefolyása.<sup>27</sup> Ennek legrészletesebb bemutatását Henricus de Segusio – más néven Hostiensis – (†1271) 1268 körül, tizenkét lépésben foglalta össze kommentárjában,<sup>28</sup> amelynek modern kritikai bemutatása Jose Luis Gutiérrez 2005-ben<sup>29</sup> és Erdő Péter 2008 és 2010 között publikált kutatásainak köszönhető.<sup>30</sup> Hostiensis külön hangsúlyozza, hogy a szentté avatásra irányuló igényt többször szükséges a pápához eljuttatni, amely kérvényekben ki kell térni a szentség hírében elhunyt személy közbenjárására történő csodákra, és azok ismétlődő voltára. A per megindításához szükség volt az elhunyt hiteles és részletes élettörténetének (*vita*) összeállítására, amelynek ki kellett térnie lehetőleg minden, a szentség hírében elhunyt személy közbenjárására bekövetkezett csodára, amelyeknek „a természet rendjét meghaladóknak szükséges lennie”.<sup>31</sup> Erről külön könyvet, a *Liber miraculorum* vettek fel. A szentté avatást a területileg illetékes püspökök kellett kezdeményeznie a Szentszéknél, amelyhez mellékelni kellett a szentség hírének megállapításáról tanúskodó *fama sanctitatis*. A pápa ezt követően háromtagú bizottságot jelölt ki egy püspök vezetésével, akik a helyszínen voltak kötelesek meggyőződni a té-

<sup>22</sup> X 3. 45. 1: FRIEDBERG, AE. (ed.). *Corpus iuris canonici*, Lipsiae 1879–1881 (továbbiakban: FRIEDBERG), II. 650.

<sup>23</sup> *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio* (ed. Gaude, F.), I–XXIV+App., Augustae Taurinorum 1857–1867, III. 174–176.

<sup>24</sup> Cap. 62: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.<sup>3</sup> (továbbiakban: COD) 263.

<sup>25</sup> VALLS I TABERNER, F., *San Raimondo di Penyafort. Padre del Diritto Canonico*, Bologna 2000, 78–86.

<sup>26</sup> *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII* (ed. Jaffé, P. – Wattenbach, G. (curaverunt Loewenfeld, S. [JL] – Kaltenbrunner, F. [JK] – Ewald, P. [JE]), I–II. Lipsiae 1885, JL 13546; vö. ERDŐ, P., *A szentté avatási eljárás a XIII. században – Árpád-házi Szent Erzsébet ügye a kor eljárásjogának összefüggésében*, in *Kanonjog* 10 (2008), 9–23, különösen 14.

<sup>27</sup> KRÖTZL, C., *Prokuratoren, Notaren und Dolmetscher: Zur Gestaltung und Ablauf der Zeugeneinvernahmen bei Spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen*, in *Hagiographica* 5 (1998), 119–140.

<sup>28</sup> HENRICUS DE SEGUSIO (Card. Hostiensis), *In tertium Decretalium librum commetaria*, Venetiis 1581. foll. 172r–173r: ad. X 3. 45. 1.

<sup>29</sup> GUTIÉRREZ, J. L., *Studi sulle cause di canonizzazione* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 27), Milano 2005.

<sup>30</sup> ERDŐ, P., *A szentté avatási eljárás a XIII. században. Árpád-házi Szent Erzsébet ügye a kor eljárásjogának összefüggésében*, in *Kanonjog* 10 (2008), 9–23. ERDŐ, P., *Il processo di canonizzazione di Santa Elisabetta d’Ungheria: un caso speciale nel contesto dello sviluppo generale della procedura*, in „Iustitia et Iudicium” *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz* (Studi Giuridici LXXXIX) (a cura di Kowal, J. – Llobell, J.), Città del Vaticano 2010, III. 1449–1475. ERDŐ, P., *Osservazioni sul processo di canonizzazione di Santa Elisabetta d’Ungheria*, in *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3–8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14, ed. Erdő, P. – Szuromi, Sz. A.), Città del Vaticano 2010, 509–527.

<sup>31</sup> Vö. GUTIÉRREZ, J. L., *Studi sulle cause di canonizzazione*, 95–97.

nyekről, beleértve a csodák hitelességéről és körülményeiről.<sup>32</sup> Erről a tájékozódásról írásos beszámolót készítettek, amelyet megküldtek a pápának, illetve a szentté avatást kérelmezőknek. A vizsgálat lefolyásának pontos rögzítése 1230 utánra tehető, amikor összeállították azt a hivatalos kérdés sort, amelyet az adatok összegyűjtésénél használtak. A pápa az így megkapott jelentést két bíborosra bízta, akik az anyagot átnézték és arról neki hivatalos jelentést tettek (*relatio*). Ez után a pápa összehívta a bíborosi titkos konzisztóriumot, ahol a két kijelölt bíboros egyike ismertette álláspontjukat (*summarius*). A pápa újabb titkos konzisztórium keretében kikérte a bíborosi testület véleményét majd közölte döntését. A pápa által összehívott harmadik konzisztórium már nyilvános volt, ahol a pápa bejelentette a szentté avatás tényét. A szentté avatási eljárás a liturgikus cselekmények megtartásával zárult, melynek során közzétették az új szent tiszteletének hivatalos liturgikus szövegeit.

Megfigyelhető, hogy még a XIII. században sem egységes a csodák megítélésének súlya a bizonyítási eljárás folyamán. Nem kétséges, hogy általánosságban igaz az állítás: a szentek közbenjárására csodák történnek, így azoknak alapvető szerepük van a szentségről való végső álláspont meghozatalában. Ahogy azonban André Vauchez a XIII. század közepi ferences rendi gyakorlat tükrében aláhúzza azt a csodák számbavétele és bizonyítása mellett jelenlévő álláspontot, hogy a csodák pusztán csak megnyilvánulásai a szentségnek, de nem okozói.<sup>33</sup> Ennek a felfogásnak sajátos példája Aquinói Szt. Tamás szentté avatási eljárása.<sup>34</sup>

V. Sixtus pápa (1585–1590) 1587. január 22-én felállítja a *Congregatio Rituumot* és a szentté avatási eljárás lefolytatását rábízta.<sup>35</sup> VIII. Orbán pápa (1623–1644) 1625-ben kiadott dekrétumaival, illetve 1634-ben brevéjével újra szabályozta a teljes szentté avatási processzust.<sup>36</sup> Ennek előírásai – kiegészítve XIV. Benedek pápa (1740–1758) intézkedéseivel<sup>37</sup> – képezik a kodifikált kánonjogban érvényesülő fegyelmet, hangsúlyosan a csodák bizonyítási eljárása és szükségese számának rögzítése tekintetében.<sup>38</sup>

#### 4. A KODIFIKÁLT KÁNONI ELJÁRÁS ÉS A CSODÁK MEGÍTÉLÉSE

A felhalmozódott kánoni joganyag Szent X. Piusz pápa (1903–1914) által 1904. március 19-én elrendelt<sup>39</sup> kodifikációja eredményeként megszületett első *Codex iuris canonici* 1917. május 27-én XV. Benedek pápa (1914–1922) hirdette ki.<sup>40</sup> A CIC (1917) a IV. könyv II. részében szabályozza Isten szolgáinak a boldoggá- és szentté avatási eljárását

<sup>32</sup> ERDŐ, P., *A szentté avatási eljárás a XIII. században*, 16–17.

<sup>33</sup> VAUCHEZ, A., *Il santo*, in LE GOFF, J. (ed.), *L'uomo medievale*, Roma-Bari 1987. 383. ERDŐ P., *A szenttéavatási eljárás a XIII. században*, 19.

<sup>34</sup> ERDŐ, P., *A szenttéavatási eljárás a XIII. században*, 19.

<sup>35</sup> SIXTUS V., *Const. Immensa* (22 ian. 1587).

<sup>36</sup> *Codex iuris canonici fontes* I (ed. Gasparri, P. – Scrédi, I.), Romae 1923. 402–406; vö. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, III: *De Processibus*, Taurini-Romae 1956. 518.

<sup>37</sup> NAZ, R., *Causes de béatification e de canonization*, in NAZ, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, III. Paris 1942. 10–37, különösen 10.

<sup>38</sup> CÁRCCEL ORTÍ, V., *Los procesos de beatificación y canonización de los mártires del siglo XX*, in *Revista Española de Derecho Canonico* 56 (1999) 123–176.

<sup>39</sup> PIUS X, MP. *Arduum sane munus* (19 mart. 1904): ASS 26 (1904) 549.

<sup>40</sup> Részletesen vö. SZUROMI SZ. A., *Kánonjogtudomány és kodifikáció (Megjegyzések a latin egyházjog kodifikációjához)*, in *Iustum Aequum Salutare* IV/2 (2008), 83–92.

(vö. Cann. 1999–2141). Ezen belül a Can. 2050-ben és a Cann. 2116–2123-ban tárgyal a csodákról (*miracula*). A Can. 2050, utalva a Cann. 2019–2020-ra, a számos tanú – ami ebben az esetben legalább négy tanút jelent<sup>41</sup> – által alátámasztott szentség hírének (*fama sanctitatis*), a vértanúság tényének, ill. a bekövetkezett csodáknak az alapos vizsgálatát írja elő. Megjegyzendő, hogy a vértanúság alapján történő eljáráshoz kifejezetten szemtanúkat (*testes de visu*) említ. A CIC (1917) Cann. 2116–2123 a vizsgált személyhez kötődő csodák egyenként történő analizisét és annak alapján való megítélését írja elő. Az eljárás első szakaszát (vö. *processus informativus*) az illetékes ordinárius – megyéspüspök, vagy vele egyenlő elbírálásba eső személy – indítja el, amelyben meg kell, hogy történjen minden lehetséges bizonyíték összegyűjtése, beleértve a csodákat, valamint azok részleteit és körülményeit.<sup>42</sup> Ennek lezárt eredményét szükséges teljes egészében – a hozzákapcsolódó minden dokumentációval együtt – felterjeszteni a *Sacra Congregatio Rituum* részére, az eljárás második fázisának elvégzése céljából.<sup>43</sup> Az illetékes kongregáció még a CIC (1917) hatálya alatt megváltozott, amikor Boldog VI. Pál pápa (1963–1978) 1969. május 8-án kiadott apostoli konstitúciójával a szentté avatási eljárásokat leválasztotta a nevezett dikasztériumról, és az újonnan felállított *Sacra Congregatio de Causis Sanctorum*ra bízta.<sup>44</sup> Az Apostoli Szentszék eljárása a per érvényességének felülvizsgálatára terjed ki, amely mind az alaki, mint a tartalmi kritériumokat és tényeket magában foglalja. Ebben a szakaszban – főszabály szerint – elengedhetetlen a csodák vizsgálata. A mártírokra vonatkozó eljárás kivételével<sup>45</sup> a CIC (1917) Can. 2116 § 1 nélkülözhetetlen tartja azon csodák áttekintését, amelyek az elhunyt személy saját cselekedetei vagy közbenjárása folytán életében, vagy halála után történtek. A szükséges csodák száma – a CIC (1917) Can. 2117 taxatív leírása alapján – a tanúk ismeretének eredetétől függ. Ha az eljárás első fázisában – vö. *processus informativus* – és a második fázisában – vö. *processus apostolicus* – a fentebb jelzett megkívánt számban lévő szemtanúk részt tudnak venni, akkor kettő; ha a második fázisban csak közvetett (*ex auditu*) ismerettel rendelkeznek a tanúk, úgy három; ha pedig mindkét fázisban csak a hallomásból származó, közvetett tanúk kutathatók fel, úgy négy tanú szükséges, az okirati és egyéb hiteles feljegyzéseken túl. Ki kell azonban hangsúlyoznunk, hogy már a per első fázisában – a korábbi jogforrások előírásaira tekintettel – lehetőség van a római pápától való felmentés kérésre, amennyiben a *fama sanctitatis* fenn áll, de nincs, vagy nehezen bizonyítható a szoros értelemben vett csodák léte. Ez az elv követi XIV. Benedek pápa 1744. augusztus 29-én kelt *Inter conspicuos* kezdetű konstitúciójának rendelkezéseit,<sup>46</sup> valamint a *Sacra Congregatio Rituum* korábbi belső előírásait.

A csodák alapos vizsgálatához és bizonyításához a *Sacra Congregatio de Causis Sanctorum* két szakértőt hallgat meg.<sup>47</sup> Amennyiben a csoda valamilyen betegségből történő

<sup>41</sup> CIC (1917) Can. 2057.

<sup>42</sup> CIC (1917) Can. 2050 §§ 1-3.

<sup>43</sup> Részletesen vö. BÁNK J., *Kánoni jog*, II. Budapest 1963. 638–640, 642–645.

<sup>44</sup> PAULUS VI, Const. Ap. *Sacra Rituum Congregatio* (8 mai. 1969); AAS 61 (1969) 297–305; vö. DEL RE, N., *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridico*, Roma 1970.<sup>3</sup> STICKLER, A., *Le riforme della Curia nella storia della Chiesa*, in *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"* (Studi Giuridici XXI; ed. Bonnet, P. A. – Gullo, C.), Città del Vaticano 1990, 1–15.

<sup>45</sup> Vö. CRISTIANO, C., *Il martire, ideale del santo*, in *Santità Cristiana. Dono di Dio e impegno dell'uomo* (a cura di Ancilli, E.), Roma 1980, 135–159.

<sup>46</sup> BENEDICTUS XIV, Const. *Inter conspicuos* (29 aug. 1744): *Codicis iuris canonici fontes I* (ed. Gasparri, P. – Serédi, I.), 834–838.

<sup>47</sup> CIC (1917) Can. 2118 §. 1.

felgyógyulásban nyilvánul meg, úgy a szakértő kifejezés orvos-szakértőt jelöl.<sup>48</sup> Az orvos-szakértő feladata, hogy tisztázza: teljes mértékű-e a gyógyulás; továbbá, hogy oka a természet rendjét meghaladó-e, vagy a természet rendje szerint is lehetséges.<sup>49</sup> A CIC (1917) Can. 2122 úgy rendelkezik, hogy ha a két szakértő egyetért a csoda tényleges alátámaszthatóságában, akkor a kongregáció további két szakértőt nevez ki a csodák sajátosságainak megfelelő területről, akiknek a körét – amennyiben szükségesnek ítéli – tovább bővítheti. Végül a kongregáció a csodákról – a tanúvallomások, a dokumentumok és a szakértők véleményének mérlegelése alapján – kialakított végleges álláspontját a római pápa elé terjeszti, aki a területen kompetens konzultorait és az adott ügyre összehívott bíborosokból felállított konzisztóriumot meghallgatva kihirdeti a boldoggá, illetve szentté avatásról szóló dekrétumot.<sup>50</sup>

Az 1983. január 25-én kihirdetett új *Egyházi Törvénykönyv* már nem tér ki a szentté avatási eljárás tárgyalására, amelyet Szent II. János Pál pápának ugyanezzel a dátummal kiadott *Divinus perfectionis Magister* kezdetű apostoli konstitúciója<sup>51</sup> és a hozzákapcsolt végrehajtási rendelkezések önállóan szabályoznak.<sup>52</sup> Az új jog kifejezetten utal a püspökökre bízott első fázis keretében arra, hogy a szentség hírében elhunyt személyhez köthető egyes csodákat külön szükséges vizsgálni, elválasztva a vértanúság tényének a vizsgálatától (I.1.6).<sup>53</sup> A kongregáció eljárása kapcsán a III.14. leszögezi, hogy azok kivizsgálása a szakértői gyűlésre tartozik, amely alatt csodálatos gyógyulás esetében, az ún. orvosi tanácsot kell érteni. A csodák értékeléséhez azonban mindenképpen szükséges az eseteket teológusbizottság által is részletesen elemezni, valamint mindkét jellegű vizsgálat eredményéről pontos jelentést készíteni a bíborosi konzisztórium számára. A *Congregatio de Causis Sanctorum* saját működési normája a régi joghoz hasonlóan kiemeli, hogy amennyiben tanúbizonyítás történik, úgy a tanúknak elsődlegesen szemtanúknak szükséges lenniük (17), akik mellett közvetett ismerettel, azaz hallomásból származó tudással rendelkező tanúkat is meg lehet hallgatni. A tanú jogi kategóriáját alkalmazza a dokumentum azokra az orvosokra is, akik azt – vagy azokat – a beteget/betegeket kezelték, akiknél a csodás gyógyulás bekövetkezett (21. b). A norma arra is kitér, hogy amennyiben a gyógyult még él, úgy az eljárás folyamán megvizsgálandó a gyógyulás tartós jellege (34. b). A *Congregatio de Causis Sanctorum* által 2007. május 17-én kiadott instrukció alapján,<sup>54</sup> amely részletesen szabályozza az egyházmegyei vizsgálat fázisát, a II. titulus foglalkozik a szentség, a vértanúság és a csodás jelek hírével (Arts. 4–8). A csodák híre ennek tükrében tehát azt jelenti, hogy a Krisztus-hívók között bizonyíthatóan elterjedt az a meggyőződés, hogy a szentség hírében elhunyt személy közbenjárására „Isten kegyelmeket és jótéteményeket adott egyesek számára”.<sup>55</sup> A meghatározás szövege egy-

<sup>48</sup> CIC (1917) Can. 2118 § 2.

<sup>49</sup> CIC (1917) Can. 2119 nn. 1–2.

<sup>50</sup> CIC (1917) Can. 2124 §§ 1–2.

<sup>51</sup> IOHANNES PAULUS II, Const. Ap. *Divinus perfectionis Magister* (25 ian. 1983), in AAS 75 (1983), 349–355.

<sup>52</sup> SC CAUSS, Normae et decr. (7 feb. 1983), in AAS 75 (1983), 396–404. A boldoggá és szentté avatási eljárás hatályos fegyelméhez részletesen vö. KUMINETZ, G., *A boldoggá és szentté avatási eljárás kézikönyve* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae II/6), Budapest 2012, 202–255.

<sup>53</sup> Részletesen vö. GUTIÉRREZ, J. L., *I miracoli nell'apparato probatorio delle cause di canonizzazione*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998), 491–529.

<sup>54</sup> CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, Instr. *Sanctorum Mater* (17 mai. 2007), in AAS 99 (2007), 465–517; vö. GUTIÉRREZ, J.L., *Canonización [causas de]*, 811.

<sup>55</sup> Art. 6.

értelműen függ Prospero Lambertini, a későbbi XIV. Benedek pápa 1703-ban megjelent, *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* című művében olvasható leírástól.<sup>36</sup> Az instrukció 60. artikulusa az orvos szakértővel kapcsolatosan megállapítja, hogy a csodás gyógyulások kivizsgálása során kinevezésük elengedhetetlen (§. 1). Természetesen más jellegű csodás megnyilvánulások elemzéséhez az ahhoz kötődő tudományterület kompetens szakérőjének kinevezése szükséges (§. 2).

## ÖSSZEGZÉS

A fent bemutatott rövid áttekintés jól mutatja a csoda vizsgálatának meghatározó jelenlétét abban a korábbi egyszerű, majd később egyre pontosabban rögzített eljárásban, amelynek végeredményeként az illetékes egyházi hatóság, amely III. Sándor pápa óta személyesen a pápa, kinyilvánítja az egyház megalapozott meggyőződését, hogy a szentség hírében elhunyt személy bizonyosan az üdvösségre jutott. Ennek a meggyőződésnek alapvető külső jelei a mártíromság vagy azok a csodás megnyilvánulások, amelyek alátámasztják, hogy a szent közbenjárása – Istennel való egyedi és kimagasló együttműködése – folytán az isteni kegyelem sajátos jótéteményekben részesít egyeseket.

<sup>36</sup> Vö. BENEDICTUS XIV (PROSPERO LAMBERTINI), *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, Parmae 1703 (repr. Prati 1839–1842), II. Cap. 39, n. 7.

## A nem teremtett fény fogalma és szerepe a keleti lelkiségben

### 1. EGY TEOLÓGIAI VITA KIBONTAKOZÁSA

#### 1. 1. A teológiai vita főszereplői

A XIV. századi kereszténység elhíresült teológiai vitája Palamasz Szent Gergely és Kalábriai Barlaam között zajlott le, melyről azt is megemlíti az utókor, hogy Barlaam mentén egyáltalán nem volt esélye arra, hogy a személyeskedésektől, a személyes sértettség által gerjesztett indulatoktól mentes maradjon. A vita tárgya már önmagában is rendkívül összetett volt, amely összetettség miatt a vita két stádiumát is elkülönítjük Antonis Fyrigos kutatásainak és megállapításainak tükrében. A vita kibontakozása 1334-ben kezdődik meg, s első szakaszát a Palamita, a palamitizmus vitájának nevezzük, amelyben a Szentlélek származása, a *Filioque* kérdése állt a középpontban, emellett pedig nézeteltérések tárgyát alkotta az is, hogy vajon az Arisztotelésztől megörökölt szillogizmusok mentén hogyan, illetve egyáltalán juthatunk-e újabb ismeretekre Istent illetően a teológiában. 1335-től ez a vita átalakul Fyrigos szerint a hészükhazmus vitájává, amelyben a központi kérdés az, hogy a keleti szerzetességben jól ismert és használt imádságtechnika tényleg lehetővé teszi-e, hogy a lelkileg megtisztultak Isten nem teremtett fényének legyenek a szemlélői.<sup>1</sup> Krisztus színéváltozása a Tábor hegyén zajlott le, s a három kiválasztott apostol – Péter, Jakab, János ennek tanúja volt. A hészükhazma szerzetesek állítása szerint a Tábor-hegyen az apostolok által megtapasztalt fényt, melyet Isten nem teremtett fénynek tartanak, a megtisztultak a földi életük folyamán is megtapasztalhatják.

Mit mondhatunk röviden a két vitában érintett személy életéről és alapvető teológiai álláspontjukról? Palamasz Szent Gergely Thesszalóniki érseke volt. Kis-Ázsiában született, családja a török támadása miatt menekült Bizáncba, ahol II. Andronikosz Paleologosz uralkodó befogadta őket az uralkodói udvarba. Gergely 20 évesen szerzetesnek állt, novícius lett az Athosz-hegyi Vatopedi kolostorban. Itt tanulta meg a Jézus-imát, amelyet már a VI. századi remeték is imádkoztak, és amely leginkább Új Teológus Szent Simeon munkássága nyomán vált ismertté és elterjedté a XI. században. Az is fontos személyét illetően, hogy nagyon jól ismerte az atyák írásait, és kifejezetten sok időt töltött magányban és imádságban. 1340-ben eretnekséggel vádolták meg, mert állítása szerint az isteni energiákban részesülni lehet. Ez lett az a sajátságos gondolat, amely megosztotta az akkori bizánci kereszténység nagy alakjait. A XIV. század közepére ugyanis gyakorlatilag min-

<sup>1</sup> Vö. FYRIGOS, A., *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica*, Antonianum, Roma 2005, 158.

den pap és püspök állást foglalt Palamasz teológiájának kérdésében. Az 1341-ben, 1347-ben és 1351-ben megtartott szinódusok felmentették őt; azonban egy kisebb csoport 1347-ben elítélte és kiközösítette.<sup>2</sup>

Kalábriai Barlaam szintén szerzetes volt. 1290-körül született egy ortodox görög család sarjaként a dél-itáliai Seminarában. A keleti szerzetesközösség tagja lett Dél-Itáliában, buzgósa folytán azonban Bizáncba vágyakozott, hogy Arisztotelész írásait alaposabban tanulmányozhassa. Kiváló értelmi képességeit sokan elismerték, személyeségi jegyeinek hátránya volt azonban, hogy sértődékeny, gőgös és perlekedő alkatán nem tudott változtatni. III. Andronikosz császár felfigyelt rá, s megbízta, hogy a Bizáncba érkezett domonkosokkal vitázzon a Szentlélek származásáról, amely téma természetesen egyben a vágyott és még lehetségesnek tartott unió részkérdését is alkotta. Nem sokkal később, 1339-ban az avignoni pápai udvarban is megfordult, hogy az uniós tárgyalásokat folytassa, bár ennek pozitív eredménye nem született.<sup>3</sup>

Akindynos Gergely eleinte egyaránt barátja volt Barlaamnak és Palamasznak is, s előbbinek azt tanácsolta, hogy ne bántsa az utóbbit, tanácsa azonban elutasításra került, mert Barlaam csípős és arrogáns jelleme mindenképpen meg akarta alázni teológiai ellenfelét. Akindynos végül Barlaam gondolatvilágához csatlakozva a Palamasz-ellenes csoportosulás vezetője lett, tisztjét pedig pár év után Nikephorosz Gregorasz vette át, s e csoport tagjai Palamaszban többek között önhittséget, morális romlottságot és arcátlan-ságot véltek felfedezni.<sup>4</sup>

## 1. 2. A filozófia és teológia lehetséges viszonya

A filozófia és a teológia viszonyát illetően az volt a legszembetűnőbb különbség Barlaam és Palamasz között, hogy Barlaam szerint a nyugatiak, a latinok által a teológiában használt érvek és bizonyítások használhatatlanok. Szerinte a dialektikusoknak tartott teológusok már eleve olyan premisszákat használnak, amelyeket ő elfogadhatatlannak tart, s e premisszákból így eleve nem is juthatunk szükségszerű konklúziókra teológiai kérdéseket illetően. Tehát egy antidialektikussal állunk szemben, aki a világi bölcelet logikai eszközeit nem tartja hasznosnak a teológián belül. Ezzel szemben szerinte inkább Isten felfoghatatlanságát kell a teológiának érzékeltetni. Ezzel az episztemológiai háttérrel indokolható az is, hogy Barlaamnak két olyan írása is napvilágot látott, amelyek kifejezetten Aquinói Szent Tamást támadták racionalizmusa és következtető módszere alapján.<sup>5</sup> Álláspontja tükrében Istenről lényegét illetően sem pozitív, sem negatív kijelentések nem tehetők.

Palamasz Gergely álláspontjának tükrében azonban Istenről, tulajdonságairól igenis lehetséges újabb ismereteket szereznünk logikai, apodiktikus bizonyítások mentén. Természetesen nagyon nagy a különbség az ókori bölcsek és a megvilágosodott keresztény szerzők ismeretei között, de az arisztotelészi logikának megvan a sajátos, eszközjellegű

<sup>2</sup> Vö. RUSSELL, N., *Theosis and Gregory Palamas: Continuity or Doctrinal Change?* in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 50.4 (2006), 357–379, 358.

<sup>3</sup> 1274-ben egyszerűen aláírták a görögökkel, VIII. Mihály császár követivel azt a hitvallást, amelyet a nyugati teológusok szerkesztettek. Barlaam ennek orvoslására egyetemes zsinatot kért, hiszen már hosszabb ideje neuralgikus pontnak számított a *lilioque*-kérdés. Panaszkodott arra is, hogy a görögök igazságtalanságokat szenvedtek el a kereszties hadjáratok idején. Vö. BAAN, I., *Ütkérés Kelet és Nyugat között*, in *Vigila* (2003/6), 429–435, 430.

<sup>4</sup> Vö. RUSSELL, N., *Theosis and Gregory Palamas*, 361.

<sup>5</sup> Vö. ROSSUM, J. van, *Palamas and Aquinas*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 59.1 (2015), 29–41, 29.

értéke, amellyel élniük kell a teológusoknak is.<sup>6</sup> Abban egyetértett ellenfelével, hogy az apofatikus teológia a legmegfelelőbb az Istenről való beszédben és gondolkodásban; ahogyan tette ellenfele, ugyanúgy ő is Areopagita Dénes teológiáját tartotta mérvadónak, mindenesetre ha Istenről tényleg semmit sem tudnánk mondani, akkor az a „teológia végét jelentené”, sőt a Barlaam-féle álláspont könnyen vezethet „agnoszticizmushoz vagy relativizmushoz”.<sup>7</sup>

Palamasz véleményének árnyalt érzékeltetéséhez az is hozzá tartozik, hogy ő maga is fogalmazott meg olyan gondolatokat, amelyek lekicsinylik az istenismeretre törekvő intellektuális erőfeszítéseket. Egyik hely pl. ezt mondja: „Krisztus nem azt tanította, hogy ha »tökéletes akarsz lenni, akkor szerezd meg a világi ismereteket, tanulj matematikát, s szenteld magad a dolgok ismeretének«.”<sup>8</sup> Az isteni bölcsesség és a szemlélődés kezdete az Úrnak félelme, amely imádságban, askézisben testesül meg, s ez képes elővezetni azt a szeretetet, amely az isteni megvilágosodáshoz és az isteni életben való részesüléshez vezet el. Az ilyen jellegű megfogalmazások azonban nem az emberi tudás teljes hasznavehetetlenségét jelentik, hanem arra utalnak, hogy Istent illetően igenis megvannak az emberi tudás korlátai és felülmúlhatatlan határoltága, amelyen egyedül csak az isteni kegyelem, az isteni megvilágosítás tudja az embert továbbvezetni.

## 2. A TÁBOR-HEGYI FÉNY PROBLÉMÁJA

### 2. 1. A Tábor-hegyi fény mint isteni energia

Miután első alkalommal összeütközött Barlaam és Palamasz az ókori bölcsélet és a logika hasznosságát illetően, Barlaam Palamasz lelkiségi környezetét kezdte el firtatni és kritizálni. Ekkor botránkozott meg azon, hogy a szerzetesek a Jézus-ima imádkozása közben olyan fényt vélnek látni, amelyet a Tábor-hegyi színeváltozás fényével azonosítottak be. Mindeközben a szerzetesek sajátos légzési technikát használtak, figyelték szívük dobogásának ritmusát, értelmüket a szívükbe koncentrálták, tekintetüket a test középpontja felé irányították. Minderről az volt Barlaam egyik levelében megfogalmazott véleménye, hogy ezek „monstruózus és abszurd szokások”.<sup>9</sup> Gúnynevet is ragasztott rájuk, köldökleklüknek és köldökbámulónak nevezte őket, s az általuk látni vélt fényről pedig azt tartotta, hogy semmi köze sem lehet Istenhez, az csak meteorológiai jelenség. Barlaam szerint a Tábor-hegyi fény teremtett, oly módon meteorológiai jelenség, hogy közben Isten jelképe és szimbóluma, de nem maga Isten, hiszen ez ellentmondana annak az alapvető tételünknek, hogy Isten istenségében érzékelhetetlen és megragadhatatlan az emberi érzékek és az emberi tudás számára.

Palamasz 1338–1341 között kilenc értekezésben cáfolta Barlaamot. A cáfolatokon felül a legfőbb mondanivalója az volt Palamasznak, hogy a Tábor-hegyi fény isteni energia, hiszen Istenben a lényeg és a személyek felett működéseket is megkülönböztetünk, amelyek teremtetlenek, s e nem teremttség okán azonosak vele. Egyik ilyen nem teremtett működése ez a fény, amely kifejezi Istennek a világban való jelenlétét és a világon belüli működését. Gergely e nézetei a palamitizmus foglalataként elfogadásra kerültek

<sup>6</sup> VÖ. BAÁN I., *Útkeresés*, 432.

<sup>7</sup> ROSSUM, J. van, *Palamas and Aquinas*, 30.

<sup>8</sup> RUSSELL, N., *Theosis and Gregory Palamas*, 365.

<sup>9</sup> *Epistola I ad Barlaam*, 43–44, FYRIGOS, A., *Dalla controversia palamitica*, 101.



1340-ben, amikor XIV. János patriarcha és III. Andronikosz császár által elnökölt zsinaton ezen keresztül rögzítették a hészükhazmus alaptanítását.<sup>10</sup>

## 2. 2. A keleti lelkiség hészükhazmusának fogalma

A hészükhazmus kifejezést egyaránt használják a történészek, a teológusok és a művészet-történészek is. Eredetét illetően a keleti szerzetesség imádságos gyakorlatához kötődik, amelynek a következő gondolatok az alapvető ismertetőjegyei. Mindenekelőtt az emberi szív az, amelyet a legfontosabbnak tartanak a szerzetesek, hiszen szerintük ez az a szervünk, amely létünk legmélyebb dimenzióját jelenti, ez az emberi én központja. Ha a keresztény arra törekszik, hogy változzon, átalakuljon, erényesebb, emberségesebb legyen, akkor ehhez a szívét kell átalakítani. Másodsorban a hészükhazsták teljesen komolyan veszik azokat a szentírási megfogalmazásokat, melyek a szüntelen imádságra ösztönzik a hívő embert. „Szüntelenül imádkozzatok!” – írta Szent Pál apostol (1Tesz 5,17), amit a szerzetesek úgy próbálnak meg végrehajtani, hogy az egy mondatból álló Jézus-imát teszik állandóvá, megszakitás nélkülív a lelkükben. Az ima szövege a következő: „Uram, Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam, nyomorult bünösön!” Ez az a mondat, amelyet a megtisztult szívű szerzetes külön odafigyelés és erőlködés nélkül lelkében minden pillanatban Istenhez fordít.<sup>11</sup> Harmadsorban a hészükhazsták fontos törekvése még a szótlanúságra való hajlam elsajátítása, amely elősegíti a lélek belső éberségét és Istenre való odafigyelését, amely a szétszórtságtól menti meg őket. Negyedik jellemzője e lelkiségnek még, hogy a legfőbb célt az átistenülés jelenti – tehát minden imádságnak, minden aszketikus gyakorlatnak az a gyümölcse, hogy az ember egyre inkább részesévé válik az isteni kegyelem és isteni erő átalakító hatásának. Záró momentuma a hészükhazmusnak az, hogy a misztikus élmény csúcának azt tekintjük, amikor az imádságok és aszketikus gyakorlatok mentén a nem teremtett isteni fényt tapasztalja meg a hívő ember.

A szív fogalma az egyik leggyakrabban előforduló kifejezése a Bibliának, amikor a szentírók az embert illető történeket mélységükben akarják ábrázolni, mondhatjuk, hogy a bibliai antropológia kulcsfogalma. A szív tulajdonképpen az összes lehetséges emberi érzelmenek e foglalat, benne található a bánat és az öröm, helyet adhat a haragnak, a gyűlöletnek, a dühnek és a szeretetnek. Jézus Krisztus kérdése alapján – „Miért gondoltok rosszat a szívetekben?” (Mt 9,4) – nem csak az érzelmeinknek a központi helye, hanem egyben az emberi gondolkodásnak is ez a szerve. Az ószövetségi bölcsességi irodalom ábrázolása szerint a szív jelenti a bölcsesség lakhelyét is, ezenfelül pedig akarati aktusainknak, döntéseinek is ez kiindulópontja. (Bölcs 2,10; Zsid 10,22). Mindeközben a szívnek pedig olyan mélységei is vannak, amelyeket maga, a saját szívét birtokló ember sem ismer. A hívő ember szerint Isten lesz az, aki minden szándékunkat, gondolatunkat,

<sup>10</sup> Kalabriai Barlaam inentől fogva kegyvesztetté lett, több zsinaton is elítélték tanításait, az 1351-es konstantinápolyi zsinaton átokkal sújtották. Mindennek következtében Avignonban áttért a latinokhoz, katolikus lett belőle. A sors fintora, hogy neve éppen a latinok ellen megfogalmazott kritikai írásai által lett ismert, de ez nem volt akadály annak, hogy a Reggio di Calabria püspöki széket is megkapja, amelyet élete végéig be is töltött.

<sup>11</sup> A Jézus-ima, a szív imádsága négy elemet foglal magában. Egyrészt ez egy olyan mondat, amely Jézust, s az Ő irgalmasságát hívja segítségül: „Uram, Jézus Krisztus, könyörülj rajtam!” (Igaz, az ima szövege még nem volt egységes az első ezredforduló táján.) Második elem, hogy e mondat ismételtetése a ki és belégzéshez kapcsolódik, a lélegzés ritmusát követi. Harmadsorban nem mindegy az emberi testtartás, érdemes az imát számolyra ülve és meghajtott, lehajtott fejjel végezni. Negyedik eleme az imádságnak, hogy egy aszketikus és imádságos imaéletbe ágyazódik be. Vö. OROSZ, A., *A Jézus-ima Athosz-hegyi Nikodémosz lelkiségében*, in *Vigila* (2009/5), 353–357, 354.

szívünk minden tudatalatti történéseit is ismeri. Végezetül az emberi élet nagy tétje az, hogy a szív a gonosznak vagy Istennek ad lakhelyet. A Gonosz ugyanis képes kiszakítani szívünkéből Isten igéjét (Lk, 8,12), s ennek következtében innen fakadhat Krisztus intése alapján minden gyilkosság, paráznság, lopás és hamis bizonyágtétel. Ezzel ellentétben viszont tudjuk azt is, hogy a „tisza szívűek meglátják Istent” (Mt 15,19).

Ez az az egyik olyan mondat, amely a szerzeteseket arra hívja, hogy visszahúzódjának saját szívükbe, és ott vívjanak harcot a Gonosszal. Szíriai Szent Izsák azt mondja, hogy a mennybe vezető lépcső az emberen belül található, a lépcsőfokok egészen konkrétan az emberi szívben lelhetőek fel. Már Ezekiel próféta is arra ösztönözte az embereket, hogy szerezzenek maguknak új szívét (Ez 18,31). Az *Efezusi-levél* ezzel összecsengve állapítja meg, hogy Isten csak az új szívbe költözik be. Mindent, ami rossz és mindent, ami beszennyezi a lelket, ki kell takarítani a hívő ember bensőjéből, s akkor találkozhatunk a szívünk mélyén elrejlő Istennel.

A szív ezen átalakításához az imádság a legszükségesebb, aminek három válfaja ismeretes. Ha az ajkainkkal imádkozunk, előfordulhat, hogy nem koncentrálnunk rá értelmileg, s érzelmileg pedig egyáltalán nem befolyásol bennünket. Ha gondolatainkban ott vagyunk a konkrét imádságunkban, még mindig előfordulhat, hogy értjük tartalmát, súlyát, de a szívünk még mindig hideg, érintetlen marad; éppen ezért a harmadik lehetséges imamódra törekszenek a hészűkhaszta szerzetesek, ami a szív imáját jelenti. Új Teológus Szent Simeon (X–XI. század) szerint a harmadik módja az imádkozásnak valóban csodálatos és nehezen megmagyarázható, és azok számára, akik nem ismerik tapasztalatból, nemcsak nehezen érthető, de hihetetlennek is tűnik. A harmadik imádkozási mód sajátossága ugyanis az, hogy az értelem a szívben van, s a szív őrzi azt mindaddig, amíg az imádkozik. Tulajdonképpen az értelem a szíven belül mozog, és így onnan, a szív mélyéből küldi imáit az Istenhez. Ennek alapján nem kell már többé félni imádkozás közben az értelem szétszórtságától és a figyelmetlenségétől, az elkalandozó gondolatoktól, hiszen minden emberi képesség – úgy, mint gondolkodás, érzelmek, képzeletek, döntések – a szívbe bevont értelem keresztül egységesen tűnnek fel. (Palamasz Gergely ezt az imamódot tartotta szemé előtt, amit szintén kritikával illetett teológiai ellenfele. Barlaam ugyanis úgy vélte, az értelmet nem a szívbe kell vezetni, hanem éppen ellenkezőleg, teljesen el kell szakítani az emberi testtől, mindentől távol kell tartani, ami testi, illetve testi formájú, mert csak így válhat majd képessé arra, hogy egyesüljön Istennel!)<sup>12</sup>

Ha ez a koncentráltság megvalósul, akkor a következő lépés az lesz, hogy maga az imádság aktusa váljon folyamatossá, azaz az ima külön erő kifejtés nélkül, külön odafigyelés nélkül, egyszerűen az ember tulajdonságává válik, s a Jézus-ima így a szerzetes automatikusan működő imádságává válik.<sup>13</sup> A szüntelen imádságban fontos szerepe van annak is, hogy Isten nevét, az Urat hívjuk segítségül. Isten neve ebben az esetben reális erőnek, isteni energiának tekinthető.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *Epistola I ad Barlaam*, 43–44; FYRIGOS, A., *Dalla controversia palamítica*, 101.

<sup>13</sup> Bármit tesz is a szerzetes, akármilyen hétköznapi munkát is végez, benne az imádság nem szakad meg. Olyan szentek, mint Lépcsős Szent János, Ciprusi Szent Epifániosz, mindannyian arra szólítanak fel, hogy az értelmet a szívbe kell koncentrálni, s az állandó, a szüntelenül való imádkozás állapotába kell eljutni. Palamasz Szent Gergely kiemeli a figyelem és az éberség, a szótlanság fontosságát, melyek mind az előbbi két célt szolgálják. Ez azt jelenti, hogy az Istenre való gondolatot, a rá való emlékezést veszi magára az askéta habitusként, miközben a rossz, az ártalmas gondolatokat távol tartja magától. A hészűkhia elnevezés is erre utal, ami a *szent hallgatást*, a *hallgatagságot* fejezi ki. A lélek szótlanságának célja az állandó Istenre való odafigyelés.

<sup>14</sup> A szerzetesek szerint minden kísértés esetén leghasznosabb fegyver a lelki ember kezében Isten nevének segítségül hívása.

### 2. 3. Isten energiái, a teózis és a nem teremtett fény

A jánosi korpuszban a következő mondatokat olvashatjuk: „Én vagyok a világ világossága. Aki követ, nem jár többé sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága.” (Jn 8,12) Egy másik helyen pedig ezt: „Isten világosság, és nincs benne semmi sötétség.” (1Jn 1,5) A *Jelenések könyvében* pedig a következő mondattal találkozunk: „Nem lesz többé éjszaka, és nem szorulnak rá a lámpa világítására, sem a nap fényére. Az Úr, az Isten ragyogja be őket, és uralkodni fognak örökkön örökké.” (Jel 22,5) Palamasz Gergely ezekből a szentírési helyekből kiindulva dolgozta ki a fényről mint a nem teremtett isteni energiáról szóló tanítását. Ez az isteni fény állítása szerint meg tud jelenni a világban – s ennek kézenfekvő bizonyítéka Krisztus színeváltozása a Tábor hegyén. Krisztus, az Istenember ezt a világosságot mindig is magában hordozta, igaz rejtve, s ezen rejtettség alól képez kivételt az a történet, melyben Péter, Jakab, János szemei szinte elvakulnak attól a fényességtől, amely körbeveszi Krisztust, a megjelenő Mózeset és Illést. Ez a fény transzcendens, de Krisztus által mégiscsak képes megjelenni az immanens világban, s a Tábor-hegyi történések után ezen keresztül a halandó ember képessé válhat arra is, hogy szemlélője legyen ennek a nem teremtett fénynek. Palamasz szerint az ima az, ami e boldog látást megadja. Az ima ugyanis megtisztít bennünket, s ezen új tisztaságunk által válunk képesé e fény meglátására.

Már a IV. századi Makarisoz atya is összekapcsolta a megtisztuló emberi szívet, az imádságot és a Szentléleknek a hívő emberben való bennlakását. Szerinte az emberi lélek célja, hogy lakásul, trónul szolgáljon a Szentlélek számára, s ha erre tényleg méltóvá válik, akkor képes lesz arra, hogy fényvé váljék. Palamasz ehhez hasonlóan úgy véli, hogy minden megkeresztelt ember „a fény gyermekévé, egy testté válik Krisztussal, az isteni Lélek részesévé lesz. A keresetséggel valóban újateremtetünk és Isten fiaivá válunk... mert Isten titkosan szíviünkbe oltja a mennyei kegyelmet...”<sup>15</sup> Mindez a keresztények számára áhitott lelki történet az átistenülés teológiájába illeszkedik bele, ami arra vonatkozik, hogy az ember belülről átalakulhat és megváltozhat. A változás abban segíti az embert, hogy Istenhez legyen hasonló, aminek elérésében segítséget jelent az aszkézis, az erények gyakorlása és az imádság.

Palamasz Gergely szerint az a fény, amelyről a szentek beszélnek, és amelyet misztikus tapasztalataikban érzékeltek, nem más, mint Isten energiája. Fontos megértenünk, hogy Palamasz elsősorban arra próbált meg magyarázatot adni, hogy az emberi teremtmény hogyan képes Isten által átalakulni. A keresztény ember számára létezik ugyanis egy valós tapasztalat, amely az ember kegyelem általi átalakulását eredményezi, s ez az átalakulás áll szoros összefüggésben a nem teremtett fényvel. Ez a fény egyrészt érzékelhető, másrészt azonban teljes mértékben szellemi fény. Ennek a kettőségnek a háttérében az a megkülönböztetés állt, amely szerint Istenben reálisan különbözik az, ami transzcendens és nem részesülhet belőle az ember, azaz az isteni természet önmagában; s az a rész, amelyben részesedhet az ember, s amelyeket a palamita teológia isteni energiákként emleget. Ez utóbbin keresztül lehetséges az ember kegyelmi átalakulása, a teózis, azaz az ember átistenülése, amely tehát Isten erejének és energiájának tekinthető, visszaadható úgy is, mint Isten kegyelme és megvilágosító ereje, ami azonban különbö-

<sup>15</sup> 59. homília, idézi: OROSZ, A., *A Jézus-ima*, 354.

zik természetétől.<sup>16</sup> Innentől fogva érthető, hogy a teózis kontextusában Palamasz legfontosabb hivatkozási pontja a Tábor-hegyi színeváltozás eseménye volt. Szerinte a fény ebben az esetben szimbolikus volt, azonban a szimbólumok különböző szinteken képesek működni egyidejűleg. A fény a Tábor hegyén nem csak külső jelenség volt, hanem enhüposztatikus szimbólum (*enhypostaton symbolon*), azaz a fény reális, valós volt, akkor is, ha létében nem független, azaz nem hüposztatikus, saját jogán meglévő fénynek tekinthető.<sup>17</sup> Az enhüposztatikus tehát nem saját jogán álló, azaz nem authüposztatikus (*authypostaton*), de nem is csupán akcidentális (*anhypostaton*) jellegű.<sup>18</sup> A végeredménye ennek a finom megkülönböztetésnek az lesz, hogy a tábor hegyi fény egyszerre szimbolikus és közben isteni; az érzékekkel felfogható, s közben azokat túl is szárnyalja, s szemlélőinek az isteni természetben való részesedést adja meg.<sup>19</sup>

Kalábriai Barlaam szerint egyáltalán nincsenek isteni energiák, hiszen szerinte ami nem Isten lényege, annak időbeli kezdete kellene hogy legyen, s így akkor az egyet jelentene a teremtett mivolttal. Ezzel szemben Palamasz többször idézi álláspontjának alátámasztására Hitvalló Maximoszt és a Kappadóciai atyákat, akik szerint vannak olyan isteni valóságok, amelyekben részesülhet az ember, s ez azt jelenti, hogy nem az isteni természet lényegével esnek egybe. Másrészt Palamasz szerint amikor arról beszélünk, hogy a Szentlélek megszenteli az embert, akkor ez a történet csak a teremtetlen, örök valóságok, energiák által lehetséges. Ha ugyanis az isteni energiák nem örök valóságok lennének, akkor a Szentlélek megszentelő kegyelme teremtett kellene, hogy legyen, ami így a hívőt nem tudná az átistenülésben segíteni.<sup>20</sup> Palamasz úgy véli, hogy a hívő ember és a Szentlélek között így az isteni energiák vannak, melyek nemcsak szimbolikusak, hanem enhüposztatikus jellegűek.<sup>21</sup> Ha isteni energiákról beszélünk, akkor egyrészt nem tesszük Istent kompozitummá, összetetté, megmarad a transzcendenciájának és tökéletes egységének hangsúlya, másrészt azonban az energiákon keresztül mégis lehetséges az em-

<sup>16</sup> Gregoras szerint ezzel Palamasz a platóni elmélet ideáit élesztette újjá, hogy közvetítőt helyezzen Isten és a teremtett világ közé. Vö. RUSSELL, N., *Theosis and Gregory Palamas*, 366. A filozófiai kritikák Palamaszt illetően ezen a ponton jelentek meg, hiszen ontológiai különbséget tételezett fel az isteni attribútumokat illetően, melyeket azonban mások csak gondolati megkülönböztetésnek véleltek. Haakon Gunnarsson szerint az volt még meglepő Palamasz esetében, hogy merész vállalkozása azt jelentette, hogy az akkori filozófiai keretekkel próbált meg érvelni elmélete mellett, azaz éppen misztikus tapasztalatot akart a filozófiai nyelvezettel bemutatni és kifejteni, holott éppen ez az, amit nem lehet az emberi intellektussal és filozófiai nyelvezettel megragadni. GUNNARSSON, H., *Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas. Context and Analysis*, Göteborg 2002, 190.

<sup>17</sup> Ha ez a fény önálló, hüposztatikus lett volna, akkor Krisztus két meglévő természetéhez még egy harmadik is járult volna, de természetesen itt ilyesmiről egyáltalán nem esik szó.

<sup>18</sup> RUSSELL, N., *Theosis and Gregory Palamas*, 367.

<sup>19</sup> Barlaam és Gregorasz szerint a szimbólumok olyan „alázatos” létezők, amelyek érzékileg felfoghatók, s amelyek érzékelt mivoltukban aztán az értelmet vezetik olyan tudáshoz, amely az isteninek a szellemi megragadása. De hogy ebben a fényben többet nem láttak, mint szimbólum, az a Palamasszal való nézeteltérésüknek lett újabb gócpontja.

<sup>20</sup> Többek között ez volt az az egyik érv, amit Szent Atanáz akkor is használt, amikor a Szentleket illető *homoousion* állította.

<sup>21</sup> Egyesek szerint ez az egyik olyan pont, amely a keleti és a nyugati teológiai gondolkodásmód különbségét egyértelműen jellemzi. Amíg ugyanis Szent Ágoston szerint Isten önmagát személyesen a Szentlélekben ajándékozza az embernek, addig Palamasz számára az isteni önajándékozás az isteni energiákon keresztül történik meg. Így pl. szerinte pünkösdkor, amikor a Lélek kiárad az apostolokra, akkor ez a kiáradás kifejezetten az isteni energiákra vonatkozik, miközben a lélek hüposztatikus mivolta továbbra is olyan marad, amelyben nem részesülhet a teremtmény. Tehát az ember csakis isteni energiákban részesedhet és nem a Szentlélek személyében. Vö. FLOGAUS, R., *Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Byzantium*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42.01 (1998), 1–32, 15.

ber számára az Istenben való részesülés. Ezek az energiák megkülönböztetendők az Isten lényegétől, ami transzcendens mivolta miatt számunkra megismerhetetlen, közölhetetlen.”<sup>22</sup>

Palamasz a teóziát a Szentlélek ajándékaként mutatja be, aki egyidejűleg adja magát és nem adja magát a hívő embernek.<sup>23</sup> A Szentlélekben nem lehet részesedni lényege szerint, de megszentelő energiájában részesedhet az ember érdemeinek megfelelően. Ennek alapján a kegyelmi életünk nem tekinthető olyan kapott ajándéknak, amely birtokunkba kerül, s tárgyi dologként uralmat gyakorlunk felette. Sokkal inkább tekinthető a kegyelem a Szentlélek önjajándékozásának, amit hitelesebb részünkről reláció, kapcsolat jellegűnek tekinteni. Palamasz továbbfűzi még e gondolatot: Akik a kegyelmen keresztül átistenülnek, *homotheoijá* válnak, egészen egyek lesznek Istennel. Ez meglehetősen merész kifejezésnek tűnik, amit korábban az atyák írásaikban csak Krisztus esetében használtak. A palamita teológia azonban ezt kiterjeszti a szentekre, miközben azt állítja, hogy a kegyelmen keresztül *anarchoi*, azaz kezdetnélküliek és *ateleutetoi*, azaz vég nélküliek lesznek – nem azért, mert azzá váltak, ami Isten önmagában, ami Isten az Ő lényegét tekintve, hanem azért, mert Isten attribútumaiban részesülnek!<sup>24</sup> Maga Hitvalló Maximosz is használta a merész kijelentéseket, amely szerint az ember a kegyelem által „teremtetlen lesz”, oly módon „kezdetnélküli, mint Melkizedek”.<sup>25</sup> Mindezen merész fogalmak megértésére Palamasz még egy analógiát is használ: Egy művész ügyessége, tehetsége részét alkotja lényének. Ez a tehetség abban mutatkozik meg természetesen, amit műalkotásként készít el, hiszen minden műalkotás a művész zsenialitását manifesztálja, ugyanakkor ez a tehetség, ez a képesség nyilván nem esik egybe magával a műalkotással. A műalkotás viszont csak azért az, ami, mert részesedik a művész tehetségében.<sup>26</sup> Mindez így egybecseng Maximosz véleményével, amely szerint „Isten azért alkotott minket, hogy isteni természetének részesülői lehessünk.”<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Palamasz elméletének előnyei teológiai szempontból elvitathatatlanok: Ha Isten egyáltalán nem lehetne megismerni, akkor a kereszténység tanítása értelmetlen lenne számunkra. Ha Istennel kapcsolatban lehetünk, (márpedig ezt biztosan állítja a Szentírás, hiszen ez a keresztény hit alapvetése) akkor az a kérdés, hogy ez konkrétan milyen kapcsolatot is jelent. Ez a kapcsolat nem azt jelenti, hogy eközben Isten lényegét teljesen megismerjük, hiszen istenségének fogalma alapján Ő meg nem ismerhető az emberek számára! Ettől függetlenül a Vele való kapcsolatunk azonban reális, azt is mondjuk, hogy ontológiai viszonyban állunk Vele, ami pontosan azt jelenti a palamita teológiában, hogy az isteni energia által vagyunk Vele kapcsolatban, s ha Istentől részesülünk, akkor ez az isteni energiából való részesedést jelenti.

<sup>23</sup> „A bizánci teológusok úgy tartották, hogy az ember egy hihetetlen erős lehetőséget, isteni energiát hordoz magában, a Szentleket, mely a szív legmélyén nyugszik... A szerzetest gyakran a Szentlélek hordozójának (*pneumatophorosz*) nevezik, mert fel tudta szabadítani önmagában, és követni tudta ezt az isteni energiáit. Az emberi szív mélyéről egyszer fölszabadított Lélek átalakítja az emberi személyt, megszabadítja kötelékeitől, és Isten felé viszi. Ez a változás, ez az átalakulás és átistenülés (mert alapvetően Isten idézi elő és Feléje irányul) érezhető és nyilvánvalóvá válik.” OROSZ A., *A Jézus-ima*, 357.

<sup>24</sup> RUSSELL, N., *Theosis and Gregory Palamas*, 370.

<sup>25</sup> ROSSUM, J. van, *Palamas and Aquinas*, 35.

<sup>26</sup> PALAMAS, *On Divine Energies* 39 (ed. Perrella, 1040.)

<sup>27</sup> Vö. MAXIMUS, Ep. 24/43 (PG 91.609C, 640B)

## 3. ÖSSZEGZÉS

A bizánci kereszténységben belül valószínűleg egyetlen más teológia vita nyomán sem keletkezett oly nagyszámú irodalom, mint a palamita teológia okán.<sup>28</sup> Már csak ennek tükrében is célom ebben a rövid tanulmányban csupán az volt, hogy egyrészt bemutassam a legfontosabb fogalmakat, a legfontosabb „istentani” és episztemológiai különbségeket, amelyek mentén ez a teológiai vita kibontakozhatott, s majd hosszú időn keresztül hol enyhébb, hol hevesebb formát öltve zajlott. Másodsorban szerettem volna láttatni, hogy ez hogyan ágyazódik be a keleti kereszténység lelkiségébe, hiszen a nem teremtett fény megtapasztalása a misztikus keresztény élet csúcását jelenti. Annyit fontosnak tarok még megjegyezni, hogy Palamasz Gergely teológiájában három axiómát fedezhetünk fel, amelyek nyomán teológiája számunkra valóban értékes rendszert jeleníthet meg, hiszen a gyakorolt keresztény életünkre illetően is óriási hatást válthat ki. Palamasz szerint a hészükhaszták tapasztalata valós, reális tapasztalat, azaz olyan fényt látnak, ami rendkívül szoros kapcsolatba hozza őket az istenivel! A második axióma arra vonatkozik, hogy Isten lényegét, esszenciáját tekintve megközelíthetetlen. Harmadsorban pedig végül Palamasz olyan tanítást vél képviselni, amely tulajdonképpen mindig is benne volt az atyák gondolataiban! Az első két axióma vezet oda, hogy Palamasz a Tábor-hegyi színeváltozásnak nagy jelentőséget tulajdonít, miközben egy új exegézisét nyújtja a szövegnek az átistenülés lehetőségének bizonyítékául. A harmadik axióma pedig odavezet, hogy a kapadókiai atyák, Ál-Areopagita Dénes és Hitvalló Maximosz gondolatai kerülnek ismét felszínre az ember és Isten közötti lehetséges kapcsolatok kérdésében. Isten energiái Istennek olyan tevékenységei, melyek megjelenítik Őt teremtményei számára, s amelyek képessé teszik őket, hogy osztozzanak Vele. A színeváltozás hegyének fénye inentől fogva Isten energiáinak érzékelhető és reális jelensége. Az a fény tehát, amelyről Palamasz beszél, isteni fény, Isten ragyogásának látványa, amely „elvezet mindent felülmúló nagyságának megértésére, s azt is lehetővé teszi, hogy Istennel beszéljünk, meghaladva minden bölcsességet, az emberi értelmet és szellemet”.<sup>29</sup> Egy olyan ajándék ez, amelyet a Szentlélek annak ad, aki méltó rá, s aki egységben van Istennel!

<sup>28</sup> Vö. RUSSELL, N., *Theosis and Gregory Palamas*, 374.

<sup>29</sup> *Epistola I ad Barlaam*, 35, FYRIGOS, A., *Dalla controversia palamitica*, 94.

## Gál Ferenc emlékezete

Legtöbbünk személyesen ismerte azt a papot, professzort, lelkipásztort, atyai jóbarátot, akire születésének századik évfordulóján hálával és szeretettel gondolunk. Szeretettel, bár arcán még baráti együttlétekkor is ritkán tükröződött mosoly, legtöbbször komoly maradt, ami gondolatai, lelke összeszedettségét tükrözte. Hálával – bár inkább Istennek tartozunk érte hálával! – és köszönettel, mert az Egyház hitét és elsősorban Isten Igéjét, a Szentírást fáradhatatlanul tanulmányozta, hogy minél bőségebben megoszthassa velünk. Hol, mikor, milyen alkalmakkor?

Hívekkel a vasárnapi miséken, itt, a Felsőkrisztinavárosi templomban, konferenciabeszédei alkalmával az Egyetemi templomban, amely a hatvanas-hetvenes években zsúfolásig megtelt hívekkel, érdeklődőkkel. A templom melletti Központi Papnevelő Intézet folyosóján a legbuzgóbbak tízen-huszan idecipelt, otromba és nehéz magnetofonjaik segítségével vették fel a pontosan egy órás beszédeit, hogy a távollevők is hallgathassák nyugodt hangvételő, szónoki eszközöktől mentes „szónoklatait” – tanítását – fejtegetéseit. Ezért nem lehet még csak megbecsülni sem, hogy valójában hányan hallgatták híres konferenciabeszédeit. A századelőn (mármint a XX. század elején) Prohászka Ottokár püspök, az ötvenes években Sík Sándor piarista tartományfőnök – neves költő – vonzott az Egyetemi templomba ennyi hívőt, mint Gál Ferenc. Tóth Tihamér rektort is említeni kell híressé vált rádiós beszédei miatt az 1930-as években, mert őt a trianoni határon túlra kényszerített honfitársaink meg az itthoniak felekezeti hovatartozástól függetlenül lelkesen hallgatták, részint szónoki stílusa miatt. A szószéken utóda, Gál Ferenc talán miatta mondott le minden szónokiasságról. Azok a hívek, akik nem fértek be az Egyetemi templomba és a mellette lévő földszinti és első emeleti keresztúti folyosókra, a kis aulában – ami nevével ellentétben tágas földszinti terem – vagy százan kaphattak kényelmes helyet a tonet-székeken, mert a mikrofon ide is elhozta a beszédet. A szeminárium kispapjai (az akkori nevén) Hittudományi Akadémia hallgatói, ezekben az években ötvenen-hatvanan állva hallgatták professzoruk konferencia beszédét, mert az ülőhelyek a világi híveket illették meg. Elképzelhetetlennek tűnt, hogy egy reverendás „tisztelendő úr” – ahogyan a róluk gondoskodó, a szükséges háztartási munkákat éhbérért végző apácák őket beöltözték napjától kezdve szólították – üljön és egy világi az ő jelenlétében álljon. Ismétlem, az ülőhelyek a híveket illették meg, az állóhelyek a némi aszkézistól sem visszarettenő kispapokat.

Gál Ferenc a növendék-papsággal egyetemi katedrájáról is megosztotta tudását. (A teológiai kart 1950-ben az egyetemről „a fura urak” kizárták ugyan, a nevét elvették, de universitas-jellegét meghagyták.) Amikor pedig az „Akadémia” levelező tagozata

1978-ban működni kezdett, ennek keretében egyre több világi hívőt is tanított. Nem feledkezett meg a lelkipásztorkodó papságról sem, mert vállalta papi rekollekciók tartását, lelkigyakorlataik vezetését. Nem volt érsekség–püspökség, amely ne hívta volna meg; és ő szívesen vállalta paptestvérei teológiai ismereteinek gyarapítását annak ellenére, hogy ezernyi teendője volt, melyeket legtöbbször önként, mint a magyar egyház dolgos papja fölvállalt. Nem vezetett autót, maradt a vonat–autóbusz, hogy eljusson a vidéki színhelyekre. (Az autót nem tartotta a korszerű lelkipásztorkodás nélkülözhetetlen kellékének. Amikor 1974 tavaszán 40 kispap egyszerre készült megszerezni a vezetői jogosítványt és emiatt jelentős részük hiányzott dogmatikai előadásairól, így fakadt ki a gyérszámú jelenlévő előtt: döntsék el, sofőrök akarnak lenni, vagy papok?)

Milyen címen mondhatom el most mindezt, Gál Ferenc alakját megidézve? Egyszerűen azért, mert tanítványa, később pedig tanártársa lehettem. Majd a *Communio* nemzetközi teológiai és kulturális folyóirat magyar változatának az 1993-as kezdetétől fogva egészen az 1998-ban bekövetkezett haláláig ő volt a főszerkesztő, jómagam pedig mellette a szerkesztő. Így szűk harminc éven át álltam vele napi-heti kapcsolatban. Ezt csak a róla mondottak–írottak hitelesítéseként említettem meg, és nem azért, hogy az emlékezés ürügyén olyasmiről szóljak, ami jelen esetben nem tartozik ide, vagyis fölösleges.

Mint tanítványa, 3 éven – 6 féléven át hallgattam társaimmal együtt dogmatika előadásait. Bevallom, az első félévben nem tudtam odafigyelni az előadására, mert egyenletesen monoton hanghordozása, szigorúan a témához ragaszkodása nehezítette gondolatai – állításai megértését, gondolatmenete követését. Azonban amikor erőt vettem magamon és az utolsó sorokból átültem az első vagy második sorba, hogy jobban figyeljek, a hitigazságok csodálatos világa egyszer csak föltárult. Ettől kezdve egyetlen órát nem mulasztottam, délután a délelőtt hallottakat igyekeztem föleleveníteni jegyzeteimből, meg az ő könyveiből. Amikor egy-egy könyve megjelent a Szent István Társulatnál az Állami Egyházügyi Hivatal által engedélyezett-korlátozott példányszámban, akkor nekünk, kispapoknak azt előre meg kellett rendelni a kiadótól, különben nem jutott. Könyveit a papok-hívek néhány nap alatt felvásárolták, amire a zsinat utáni Egyházban a nyugateurópai katolikus közösségeknél – mellesleg teljes szabadságban éltek – nem volt példa. Ennek alapján elmondhatni, hogy a magyar papság dogmatikai ismereteit, a hívek – főként értelmiségiek – hitbeli tudását Gál Ferenc maga – egyedül biztosította legalább három évtizeden keresztül. Nem mintha nem lett volna mellette még számos teológiai tanár a magyar egyházban, de hozzá mérhető munkásságot ugyancsak keresni kellene. A munkásságon nem a mennyiséget értem, voltak divatos témák akkor is az autropocentrikus-emberközpontú teológiával kapcsolatban, amelyeket más teológusok szívesen és gyakran tárgyaltak, itthon és nyugaton egyaránt. Gál Ferenc kerülte ezeket. Számára a teológia mindig Isten-központú volt, az ember Isten kinyilatkoztatásának fényében ismerheti meg önmagát. Ezért gondja volt a magyar nyelvű teljes Szentírás szövegének megújítására. A bibliafordító bizottság ugyan kiosztotta a különböző szentírási könyveket a magyar katolikus bibliikusok között, és Gál Ferenc csak arányos részt vállalt a kezdetnél. Ám több esetben vagy a gyenge minőségű munka, vagy a határidők semmibe vétele miatt neki kellett lefordítania a másokra kiosztott szövegrészeket. És az igazsághoz hozzátartozik, hogy volt olyan bibliikus, aki évekig fönntartott magának egyes könyveket, végül azonban hozzá sem kezdett. Gál Ferenc vállalta magára a különböző fordítások egybevetését az eredeti héber–görög, meg a latin szövegekkel, nyelvész segítségével gondoskodott az akadémiai szintű, helyes magyarságukról. És évekig fizette a gépiró díját, mert a fordítás munkáját örömmel figyelő, azt időnként sürgető egyházi vezetők (Ijjas



József kalocsai érsek) elfelejtettek anyagi alapot biztosítani a munkálatok folyamán. A kiadó utólag persze megfizette a gépelés költségeit.

Könyvei – *Katolikus hittételek* (1962–három év átfutás, 1959-ben már megkapta az egyházi jóváhagyást, a borítója 1960-ban készült, a nyomtatás 1962-ben), *Idő az örökkévalóságban* (1964), *Zsinat és korforduló* (1968); hogy csak az elsőket említsem, meg a 2 kötetes *Dogmatikát* (1990) – mellett számos tanulmányt tett közzé a *Vigilia* hasábjain, majd az általa főmunkatársként jegyzett *Teológia* című folyóiratban. Nyugdíjasként a legalázatosabb munkát is vállalta, ami a fordítás. Számos tanulmányt ültetett át német nyelvből magyarra a *Communio* számára, s tette közzé azokat tanítványai neve alatt szerénységből, mert nem akarta, hogy mindenütt az ő neve szerepeljen. Szerénysége, egyszerűsége, mondhatni puritánsága volt még jellemző tulajdonsága a szorgalma, felülmúlhatatlan kitartása, szigorú időbeosztása, fegyelmezett, állandó munkálkodása mellett. Tanártársa, Zemplén György ennek hangot is adott, amikor „Gál kolléga” szüntelen munkálkodásáról beszélt. „Hogyan tud ennyit olvasni, írni, egyáltalán az íróasztal mellett ülni” – fakkadt ki egyszer bizalmasan kispapjai előtt.

Hálásak lehetünk neki sok-mindenért. De még inkább Istennek, hogy a létező szocializmustól beárnyékolta, szürke évtizedek alatt ennyire hűséges és szorgalmas papot és tanárt adott Gál Ferenc személyében a magyar Egyháznak.

(Született: Pácin, Zemplén megye, 1915. márc. 14., meghalt Bp. 1998. július 25. 1990-től 1998-ig a Pázmány Péter Katolikus egyetem első, alapító rektora, tíz éven át a Pápai Teológiai Bizottság tagja volt.)

Elhangzott a Budapest-Felsőkrizstinavárosi Plébánián 2015. IX. 12-én, Gál Ferenc emléktáblájának felavatásakor; majd bővítetten a PPKE HTK Gál Ferenc-emléknapon, 2015. X. 16-án.

Török József

■ FERENC PÁPA „AMORIS LAETITIA” KEZDETŰ APOSTOLI BUZDÍTÁSÁNAK  
KÜLFÖLDI SAJTÓFOGADTATÁSA

2016. április 8-án délben mutatták be a sajtónak Ferenc pápa *Amoris laetitia* szinódus utáni buzdítását, melyre nagyon gyorsan reagált a világsajtó.

Gyorsan, csak úgy futtában olvasni nem ajánlatos a Szentatya szerint ezt az írást sem. Mert az emberi természet könnyen mond helyből ítéletet bizonyos fogalmak, mondatok, témák, korábbi vélemények alapján kényes és fontos kérdésekről is. Alábbi összeállításunk tükrözi az ilyen gyors reagálás jellegét. Épp erre figyelmeztetve is szeretnénk ismertetni az első külföldi sajtóvisszhang főbb gondolatait. Az idézett helyek feldolgozása 2016. április 11–12. között történt.

**Le Monde:** a Pápa a szinódus vitatott konklúziójaként vezeti be első reflexióját a dokumentumról. Majd elemzi, hogy mit is értünk az apostoli buzdításon. Az érintett témák bemutatása előtt említi az újságíró a püspökök intenzív vitáját a felmerült kérdéskörökben, majd a dokumentum teljes szövegét a következő két fő pontban összegzi: az elváltak és újrահázasodottak áldozáshoz való engedésének és a homoszexuálisok vagy a szabad kapcsolatban élők Egyházba való integrációjának kérdésében. Fölteszi a költői kérdést: Ferenc pápa túl akar menni a következtetéseken? Mindjárt hozzáteszi az újságíró, hogy a szinódusi titkárság szerint semmi új nem fogalmazódik meg, semmi sem változik. Ezzel egyfajta feszültséget érzékeltet a Pápa és a szinódusi titkárság között. A kibékíthetetlen álláspontokra nem csak fejezetcímmel utal a cikk, hanem Walter Kasper idézésével, aki szerint „első lépés lesz ez a reform számára, mely sorsfordulót jelent az Egyházban”. Georg Gänsweint, XVI. Benedek emeritus pápa titkárát idézve viszont arra utal, hogy mindazzal, amit Ferenc pápa tesz, „folytatja a kijelölt utat elődei nyomdokán az Egyház tanítóhivatala szerint”.

[http://www.lemonde.fr/religions/article/2016/04/07/le-pape-francois-doit-presenter-ses-conclusions-controversees-sur-le-mariage-et-la-famille\\_4898170\\_1653130.html](http://www.lemonde.fr/religions/article/2016/04/07/le-pape-francois-doit-presenter-ses-conclusions-controversees-sur-le-mariage-et-la-famille_4898170_1653130.html)

**The New York Times:** A beszámoló címmondata: Ferenc üzenete felhívás az Egyháznak, hogy befogadó legyen. Az első bekezdésben utal arra, hogy a kiáltvány arról szól, hogy a Római Katolikus Egyház legyen barátságosabb és kevésbé ítélkező és hogy látszólag utat mutat az elvált és újrահázasodottak áldozása felé. Az újság szerint a Pápa arra hív-

ja fel a papokat, hogy legyenek szívélyesek az egyedülálló szülők, a meleg és nem házas heteroszexuális párok iránt. Az újság szó szerint azokat a paragrafusokat idézi, amelyekben az elfogadásról van szó. Amikor például arról beszél, hogy a szentatyja már bezárta a kaput az azonos neműek házassága előtt, úgy ítélve meg azokat, mint amelyek nem hasonlíthatók össze a különböző nemű párok kapcsolatával, erre csupán összefoglalóan utal a cikk. Majd pedig arra utal, hogy Ferenc szavai nem új szabályok, vagy menetparancsok, és nem akar felülről jövő utasításokat adni. Tipikusan „ferencinek” nevezi a célkitűzést a cikk: széles és egymást átszövő bibliai utalásokkal elmékedtetni át a házastársi szeretet nagyszerűségét, tanácsokat ad a családi légkör gyarapítására, miközben elénk tárja a modern életből fakadó magányt és a kölcsönös közeledés felhívását az Egyház és a családok között.

<http://www.nytimes.com/2016/04/09/world/europe/pope-francis-amoris-laetitia.html>

**Il Corriere della Sera:** április 8-án a következő címszavakkal egész sorozatot szentel a dokumentumnak: „nincsenek elitélve mindörökre”, utalva ezzel a „nem tökéletes házassokra”, majd a reform szándékáról és az egyház tanítóhivatalára utal a következő cikk, a befogadó szeretetre nyitott kapukról a következő cikk, mely a dogmatikus mentalitást félre teszi, bár Szent Pál mondatát idézi (az asszonyok legyenek alávetettek vö. 1Kor 14,34), mégis az ellenkezőjét tárja elénk a cikk szerint Ferenc pápa: a férfi és a nő egymást kiegészítő kapcsolatát. A pápa hat pontos forradalmának témái a következő cikk szerint: elváltak és újránházasodottak; egyedülálló édesanyák; homoszexuális családok; a házasságkötés erotikus dimenziója; a szexuális nevelés; a szexuális mivolt nem csak gyermeknemzés. A következő cikk nyolc pontban elemzi a pápa véleményét az irreguláris helyzetekről, a homoszexuálisok iránti magatartásról (a „rispetto” kifejezés hangsúlyozásával), a nőkel szembeni erőszakról, a szexuális nevelésről és a fogamzásgátlásról, a lelkiismeret neveléséről és annak segítéséről, arról, hogy az erosz a teremtmények megajándékozottsága, s végül, hogy ne ítéljük el az egyedülálló anyákat. Itt kell megjegyezni, hogy az újság utal azokra a találkozásokra, amik a dokumentum körül történtek, például a Szent Péter téren történő kihallgatáson 50 nővel és transzszexuálisokkal, akik prostitúciónak és erőszaknak voltak áldozatai. Biztatta őket arra, hogy olvassák a dokumentumot és abból erőt merítve tartsanak ki a helyes úton.

[http://www.corriere.it/cronache/16\\_aprile\\_08/sacramenti-risposati-papa-apre-non-sono-condannati-tempre-365b6d4c-fd70-11e5-9b7e-a287db144688.shtml](http://www.corriere.it/cronache/16_aprile_08/sacramenti-risposati-papa-apre-non-sono-condannati-tempre-365b6d4c-fd70-11e5-9b7e-a287db144688.shtml)

**Il Giornale** című napilap április 8-i számában az elvált és újránházasodottak közössége, a Pápa új nyitása címmel vezeti be a három kulcsfogalmat: „kísérni”, „megkülönböztetni” és „integrálni”. Bár ez a cikk aránylag kiegyensúlyozottan veszi végig a dokumentum témáit, összegezve kiemeli, hogy „a házasságban a szexuális egyesülés totalizáló feladatként jelenik meg, melyet gazdagít annak minden megelőző mozzanata”, mégis a következő számban szélsőségesnek tűnő címmel elemzi, Cuniberto filozófus írásait Ferenc pápáról: „Ferenc katolikus, de az írásai nem”. Azt hozzá kell tennünk, hogy az idézett filozófus más forrásában azért még így hangzik a mondat: „Ferenc katolikus? Igen. (talán). A dokumentumai? Nem (talán).” Alcímként ezt olvassuk: a Pápa véleménye inkább „cattocomunista” és „ambientalista”, mint „christiana”. Cuniberto Ferenc Pápát így jellemzi: cattocomunista. Vagyis katolikus és környezettudatos. A Madonna povertà könyvet és Cuniberto véleményét elemezve viszont az Il giornale szerzője fordít egyet a soron: szerinte lehet, hogy Ferenc Pápa nem katolikus (szerinte Kereszt, Megtestesülés és történelmi Jézus nélküli filozofikus háttérrel bíró deista és neo-illuminista), de a dokumentu-

mai azok. (Még annyit a cikkről, hogy nem felejt el kritizálni Antonio Spadaro jezsuita atyát, a *Civiltà Cattolica* jelenlegi igazgatóját.)

<http://www.ilgiornale.it/news/spettacoli/francesco-cattolico-sue-encicliche-no-1243219.html>

**Avvenire** április 8-i száma elemzi a címválasztást is, mondván, hogy az *Amoris gaudium* keverhető lenne az *Evangelii gaudium*-mal, így lett *Amoris laetitia*, mely a családok új Magna Chartájaként a 35 éve megjelent *Familiaris consortio* címéhez képest kevésbé legalista és több mosolyt csal az arcunkra. De tartalmában véve teljes mértékben követi az *Evangelii gaudium* gondolatvezetését. Az irregularitás helyzetében lévőkkel kapcsolatban Baldisseri bíboros utal a lekipásztorok személyre szóló gondoskodására. Bár Schönborn bíboros épp arra utal, hogy a pápai szöveg felülmúlja a reguláris és irreguláris fogalmi megkülönböztetést, mivel mindannyian az *Evangelium* alatti irgalmasságra szorulók vagyunk. A bíboros utal arra a tapasztalatra, mely a szinódusi atyák személyes beszámolójára utal: valamennyi belső kör résztvevője gyakorlatilag érintett valamilyen formában saját családjában is az „irregularitással”. Ez figyelmeztet: „úgy, ahogyan az van”. Viszont ennek a szem előtt tartása nem távolíthat el minket az ideálisra való figyeléstől. A Miano házaspár pedig hozzátette: ez egy olyan szöveg, amely nem „munkadokumentum”, hanem személyesen hozzánk szóló. Figyelmeztet arra, hogy tágítsuk ki a látásmódunkat arról az élet normális menetében kezünkben lévő dologról, ami valójában egy hatalmas nagy kincs: a család. Erre tanít az Egyház a maga fennköltségében, így a Pápa szavai által mégis konkrétságában.

<http://www.avvenire.it/Chiesa/Pagine/Sinodo-la-famiglia-gioia-dellamore-.aspx>

A **KathPress** a következő címszavakkal illeti a dokumentumot: Ferenc a házasságot és a családot örömben akarja megújítani; Schönborn bíborost idézve a pápa megerősíti az Egyház új lekipásztori irányvonalát; szintén tőle idézve: a szeretet irányvonala fontosabb a normáknál; az osztrákok örömről szól a címszó, ami a visszafordító erőből és a pasztorális fordulatból fakad; a szinódus élet közelségéről, a pápa szívéllyességéről és életből fakadó tanításáról; arról, hogy a morális törvények nem sziklák; az újránházasodottak számára a pápai irat jó hátszél; álljunk a nehéz helyzetben lévők mellé; nehezen tesszük meg, hogy helyet adjunk a hívek lelkiismeretének. Zulehner pasztorális fordulatról szóló szavait idézi, illetve Brandmüller bíboros pápa szavai iránti kritikáját.

[https://www.kathpress.at/site/search\\_list.siteswift?so=kathpressnow\\_search\\_list&do=kathpressnow\\_search\\_list&c=gotopage&d=3](https://www.kathpress.at/site/search_list.siteswift?so=kathpressnow_search_list&do=kathpressnow_search_list&c=gotopage&d=3)

Laurinyecz Mihály

■ MÁRTOS LEVENTE BALÁZS:

**Márk evangéliuma**

(Szent István Bibliakommentárok 6)

Szent István Társulat, Budapest 2014

346 oldal

A Szent István Társulat könyvkiadó még az 1990-as évek elején tervbe vette, hogy olyan újszövetségi kommentársorozatot jelentet meg, amely egyszerre tudományos megalapozású és közérthető. Nem részletkérdések beható tárgyalása volt a cél, hanem a szentírásstudomány újabb meglátásainak és eredményeinek rövid, lényegre törő ismertetése. Mivel az ígéhirdetésben és a hitoktatásban különös hangsúly esik az evangéliumokra, ezért mindenekelőtt ezek kommentálására törekedtek. A terv három evangéliumra vonatkozólag hamarosan meg is valósult: János evangéliumához Gál Ferenc, Máté evangéliumához Jakubinyi György, Lukács evangéliumához pedig a jelen sorok írója készített kommentárt. Márk evangéliumának kommentálása viszont egyelőre váratott magára. Ez persze nem annyit jelent, hogy Márk irata teljesen figyelmen kívül maradt volna a hazai könyvkiadásban, hiszen egyes részeit Tarjányi Béla professzor úr igen részletesen és mélyrehatóan elemezte, s emellett Joachim Gnilka német exegeta szaktudományos kommentárjának magyar fordítása is megjelent (Agapé, 2000). A hiány kizárólag a fentebb említett „egyszerű típusú” kommentárra értendő, amelynek elkészítését a magyar biblikusok újabb nemzedékéhez tartozó Martos Levente Balázs vállalta magára. Személye nem ismeretlen a teológia és a bibliatudomány iránt érdeklődők előtt. Ugyanis ő fordította magyarra XVI. Benedek pápa Názareti Jézusról írt könyvének második és harmadik kötetét. Emellett egy igen értékes tudományos művet is megjelentetett (*Misztikus malom. Zsoltáridézetek a páli levelekben*, L'Harmattan, 2012). Ferenc pápa az elmúlt évben a Pápai Biblikus Bizottság tagjává nevezte ki.

Maga a kommentár rövid bevezetéssel kezdődik, amelyben Martos Levente Balázs a Márk evangéliummal kapcsolatos fontosabb tudományos kérdésekről ír: szerző; az evangélium mint műfaj; a művet megelőző, illetve az abban feldolgozott hagyományok; az irat keletkezésének történeti háttere; Márk mint teológus és elbeszélő; az evangélium irodalmi jellemzői. Az ismertetés során nagy hangsúlyt kap az a tény, hogy a négy evangélium közül Márké a legősibb, sőt ezt a művet Máté és Lukács forrásként használta fel. Külön figyelem irányul az evangéliumra mint irodalmi műfajra, amelynek lényegét Martos Levente Balázs igen találóan ragadja meg: „Az evangélium történeti műfaj, amelynek a történeti tényeken túlmutató teológiai mondandója van. Bár leginkább egy életrajzra hasonlít, valójában nem életrajz, inkább a Názareti Jézus életének jelentőségét tárja fel. Célja nem az események pusztá rögzítése, hanem az eseményeken át Jézusnak, az Isten Fiának, Isten végső kinyilatkoztatójának bemutatása, mégpedig olyan módon, olyan megközelítésben megmutatva őt, ahogy személye és műve az egyházban továbbra is jelen van.” (13. old.)

Az egyes szakaszok magyarázata két lépésben történik: a kommentár szerzője először általános áttekintés ad, majd versekre lebontva elemzi a leírtakat. A magyarázat majdnem kizárólag a végső szöveget veszi alapul, a szöveg előtörténetére ritkán történik utalás, ami persze nem azt jelenti, hogy a szerző mereven elutasítaná az ilyen jellegű megközelítést.

Úgy vélem, a bemutatott kommentár megfelel annak a célnak, amelyet Martos Levente Balázs az előszóban megfogalmazott (9. o.): könyve nagyban segíti az ígéhirdetést,

a hitoktatást és az evangéliummal való ismerkedést. Külön kiemelendő még a szép magyar nyelvezet.

Kocsis Imre

■ TÖRÖK CSABA:

**A Szentírás és a Szentagyomány viszonya.**

**Kísérlet egy megújult katolikus értelmezésre a *Dei Verbum* fényében**

Új Ember Kiadó, Budapest 2016

490 oldal

A közelmúltban számos olyan teológiai írás magyar fordítása látott napvilágot, mely a katolikus hit és teológia alapfogalmait tárgyalja. Közülük jó néhány érinti a Szentírás, illetve a Szentagyomány témáját, sőt nemrég megjelent a neves domonkos atya, Yves Marie-Joseph Congar: *Az Egyház élő hagyománya – Tanulmány a hagyomány teológiai fogalmáról* című munkája is, mely klasszikus műnek számít ezen a területen. Nagy öröm, hogy ebben a sorban most egy magyar teológus, Dr. Török Csaba, az Esztergomi Érseki Hittudományi Főiskola fundamentálteológia tanára kiváló munkáját veheti kezébe az érdeklődő olvasóközönség, mely *A Szentírás és a Szentagyomány viszonya. Kísérlet egy megújult katolikus értelmezésre a Dei Verbum fényében* címmel jelent meg az Új Ember Kiadó gondozásában. E könyv alakban most kiadott mű a szerző habilitációs dolgozata, melyet 2005-ben védett meg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán.

Az értekezés olyan témát dolgoz fel hallatlan alapossággal, kimagasló szakértelemmel, kreatívan, az idegen nyelvű szakirodalom legszélesebb körű bázisán és annak naprakész felhasználásával, mely már a 2–3. századtól kezdődően jelen volt a teológiai reflexióban, de igazán akut kérdéssé csak a 16. századi reformáció kihívásai kapcsán vált, és tisztázása azóta is kellő fejtörést okoz a teológusoknak. A Szentírás és a Szentagyomány kapcsolatának helyes megértése és feltárása kulcsfontosságú több szempontból is. Szent II. János Pál pápa *Ut unum sint* kezdetű enciklikájának (73. pont) gondolatát vezérfonalként véve a szerző mindenekelőtt a kérdés ökumenikus horderejét hangsúlyozza, s értekezését az ökumenikus párbeszéd eredményeire, ugyanakkor még megoldásra váró nézeteltéréseire tekintettel dolgozza ki. Igazolja, hogy a protestáns teológia már az 1960-as évektől kezdődően jelentős lépéseket tett a lutheri „sola Scriptura” egyoldalúságainak leküzdéséért és a Hagyomány pozitív értékeléséért. Ugyanakkor a katolikus teológia is túljutott a 20. században azon, hogy az ún. „két-forrás” elméletet tekintse hivatalosan mérvadónak és kötelezőnek, vagy egyenesen a „sola Traditione” túlzó álláspontját követendőnek.

Meggyőző érvek mentén a szerző arra az álláspontra jut, hogy már a Tridenti zsinat *Sacrosancta* határozatának a szövegéből sem igazolható a későbbi „két-forrás” elmélet, a II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* konstitúciója pedig véglegesen maga mögött hagyta ezt a teóriát. Számos példán azt is bemutatja, hogy a mindkét oldalon tapasztalható szemléletváltozás hogyan jelent meg a közelmúlt ökumenikus párbeszéd-dokumentumaiban. A Szentírás és a Szentagyomány viszonyának a tisztázása azonban a Katolikus Egyház belső életét tekintve is alapvetően fontos. Csak e kapcsolat helyes értelmezésének a fényében lehet választ adni egy sor egyéb kérdésre. Pl. hogyan viszonyul egymáshoz dogma és kinyilatkoztatás (vö. Mária-dogmák), történet-kritikai és teológiai szentírásértelmezés (vö. a Biblia értelmezésének módjai), apostoli hagyomány és kulturális hagyomány (vö.

inkulturáció kérdése), korábbi és későbbi liturgikus hagyomány (vö. viták a liturgikus tradíciókról), zsinati kontinuitás és megújulás (vö. II. Vatikáni zsinat értelmezése).

A Szentírás és a Szenthagyomány közötti viszony tisztázása elsőrendű feladattá teszi a szerző számára a hagyomány fogalmának, természetének és fajtáinak (apostoli, egyházi, emberi; egyetemes, helyi; aktív, passzív; maradó, korhoz kötött; egészséges, torzult; verbális, reális stb.) meghatározását. Nemkülönben e viszony elhelyezését egy tágabb térben, nevezetesen: a krisztusi kinyilatkoztatással (Christus Traditus), a Szentlélek vezetésével (inspiráció és asszisztencia), az egész Egyház küldetésével és a Tanítóhivatal szolgálatával való összefüggésében. Nos, ezen alapvető szempontok mentén Török Csaba a Szentírás és a Szenthagyomány viszonyának az alapkérdését három nagy lépésben közelíti meg.

Dolgozatának első részét a kérdés történeti kibontakozásának szenteli, kezdve a hagyomány biblikus szempontjainak az elemzésétől, a patrisztikus és a középkori teológia, a reformáció és a Trienti zsinat, a barokk skolasztika (itt Pázmány Péter külön fejezetet kap!) és a 19. századi teológiai megújulás hagyományértelmezésének a bemutatásán át, egészen az I. Vatikáni zsinat vonatkozó tanításának és a II. Vatikáni zsinat előzményeinek az ismertetéséig. E nagy ívű teológiatörténeti áttekintést követi a második részben a II. Vatikáni zsinatnak a Szentírás és a Szenthagyomány kapcsolatát tárgyaló *Dei Verbum* kezdetű konstitúciójának a beható elemzése. A szerző részletesen és hosszasan ismerteti a szöveg keletkezéstörténetének állomásait. Mindez azért szükséges, hogy a zsinati hozzászólások, bizottsági állásfoglalások és szövegtervezetváltoztatások fényében pontosan feltárható legyen a konstitúció tanításának értelme, kifejezéseinek jelentése, szándékának iránya. Másfelől azért is hasznos ez az áttekintés, mert betekintést enged magába a zsinati folyamatba, melynek alakulására döntő hatással volt éppen a DV szövegének az elkészítése. A dolgozat harmadik része tárgyalja a DV tanításának recepcióját és a meghatározó kortárs katolikus teológusok reflexióját a Szentírás és Szenthagyomány kapcsolatára. Ezek kritikus és árnyalt értékelése után a szerző maga is kísérletet tesz e viszony új értelmezésére.

Összefoglaló tételként megfogalmazott végkövetkeztetése, hogy a kinyilatkoztatás (a Krisztus-esemény mint Szentháromságos esemény) egyetlen forrásából fakadó és az üdvösség egyetlen céljára irányuló, egymással kölcsönhatásban lévő Szentírás és Szenthagyomány közötti különbséget funkcionális differenciaként érdemes felfogni, ahol a Szentírásnak a hitletéteményre nézve fundatív (megalapozó), a Szenthagyománynak konstitutív (alkotó) szerepe van, mely differencia egyben modális különbséggel is jár, amennyiben a Szentírás statikus, rögzített, lezárt és definitív módon, a Szenthagyomány dinamikus, élő, nyitott és normatív módon közvetíti a kinyilatkoztatást.

Örömmel állapíthatjuk meg, hogy a könyvalakban most megjelent dolgozat a maga precíz szövegkeletkezés- és zsinattörténeti elemzéseivel, ugyanakkor szintetizáló erejével nagy mértékben hozzásegít a Szenthagyomány és a Szentírás kapcsolatára vonatkozó kérdés helyes látószögű feltételéhez. Ezzel és gondolatmenetének végső konklúziójával egyben hozzájárul a DV tanításának továbbgondolásához, recepciójának termékeny befogadásához és az ökumenikus párbeszéd előmozdításához.

Puskás Attila

■ CONGAR, YVES M.-J.:

**Az egyház élő hagyománya.****Tanulmány a hagyomány teológiai fogalmáról**

(Sensus fidei fidelium nr. 6)

L'Harmattan–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2015

255 oldal

A magyar nyelven elérhető teológiai szakirodalom köre – minden bizonnyal a kisszámú olvasóközönség okán – viszonylag szűk, olykor a legfontosabb forrásszövegek sem hozzáférhetőek hazánkban. A hittudományos publikációk java része a közvetlen egyetemi vagy főiskolai felsőoktatás céljait szolgálja, s a magyar szerzők művei is leginkább ebben a térben helyezhetők el. Ezért is üdítő és öröndetes, hogy a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Fundamentális Teológia Tanszéke könyvsorozat kiadására vállalkozott (*Sensus fidei fidelium* címmel), amelyben olyan, jeles szerzők tollából származó művek jelennek meg, melyek a nevezett szakteológiai ágazat egyes témáit igényesen és a honi olvasók számára a nemzetközi kitekintést lehetővé tévő módon dolgozzák fel. Dicséretes a sorozat szerkesztőjének, Várnai Jakabnak, illetve a kötetek szerkesztésében őt segítő Bagyinszki Ágostonnak az elkötelezettsége, hiszen a fundamentális teológia sok szempontból mostohagyermek a magyar hittudományban.

A sorozat hatodik köteteként látott napvilágot Y. M.-J. Congar ismert és elismert írása, amely a két kötetben, 1960-ban és 1963-ban napvilágot látott, máig megkerülhetetlen hatalmas monográfia, a *La Tradition et les traditions* után született azzal a céllal, hogy egységes, szisztematikusan szemléletben, a szélesebb érdeklődő közönség számára is hozzáférhető módon mutassa be azokat az eredményeket, amelyekre a hagyományteológia s annak története elemzése során a francia tudós jutott. E célhoz illeszkedik ezen írás didaktikus szerkesztése: a hagyomány fogalma – alanya – tárgya – egyházban megvalósuló aktív folyamata.

Amikor Congar belevágott a téma feldolgozásába, az egyházban komoly vita bontakozott ki. Az *Assumptum*-dogma kihirdetése újra felvetette a Szentírás és a Szenthagyomány viszonyának a kérdését, lévén hogy olyan hittételről van szó, amely explicit módon nem szerepel a Bibliában. A vita egészen konkrét támadási pontra talált a Trienti Zsinat vonatkozó dekrétumának (ld. DH 1501) értelmezése körül, minek okán előbb (a Congar által is többször idézett) R. Geiselman kezdett teológiatörténeti és szisztematikusan vizsgálódásokba, majd eredményeinek megjelentetése után sok egyéb szerző is megnyilatkozott. Nyilvánvalóvá vált, hogy a barokk teológia s az újszolasztika Trient-értelmezése megkérdőjelezhető és súlyosan tendenciózus. Ennek jeleként – bár a zsinat illet soha nem állított – már-már az egyház hivatalos tanításaként tételezték a kétforrás-elméletet, amelynek származtatott kijelentése volt a katolikus *sola Traditione*-elv, azaz annak az állítása, hogy bizonyos hitigazságok kizárólag a hagyományban kerültek átadásra. Aki igyekezett a felszínen nem megrekedve a vita lényegére rálátni, ráébredt, hogy szó szerint *alapvető* kérdések merülnek fel. Mi is a hagyomány? Pusztán valami, amit átadunk, vagy maga az átadás folyamata? Milyen viszonyban áll az élő egyházzal és a tanítóhivattal? Milyen hatása és tekintélye van, kell hogy legyen? Miként szervesül bele a hagyományteológia az egyháztanba? – ezt a sort még sokáig folytathatnánk.

Amikor tehát a francia domonkos a téma történeti és szisztematikusan feldolgozásába belefogott, már majd' könyvtárnyi aktuális, újkeletű irodalom állt a rendelkezésére. Mitől lett műve egyedülálló és kimagasló? Miért őrizte meg tekintélyét az idők során?



Az egyik ok minden bizonnyal a kétkötetes monográfia átfogó, kimerítő voltában, forrásfeltárási és tematikai teljességében keresendő. A másikat azonban épp a kezünkben tartott kis kötet mutatja meg. Congarnak sikerült nem egy szakbarbár eszmélkedést készíteni, amely erőteljes tematikus redukcióval, mondhatni enciklopédikus szócikk-ként dolgozza fel a hagyományt, hanem ehelyett sokkal inkább egy megragadó, azt is mondhatjuk: elmélkedésre indító, egységes és dinamikus víziójú hagyományteológiai tanulmányt írt. Frissességét napjainkban is érezzük, ám jóval kevésbé, mint az eredeti francia kiadás 1963-as megjelenésekor. Akkoriban a II. Vatikáni Zsinat munkálatai még a kibontakozás állapotában voltak – s a küzdelmek egyik fő terepe éppen a későbbi, kinyilatkoztatás-tani *Dei Verbum* konstitúció szövegezése volt. A hagyományteológiai éledés okán már az elő-előkészítő fázis (*fase ante-preparatoria*) idején sokan jelezték, hogy a zsinatnak foglalkoznia kell a Szentírás és a Szenthagyomány kérdésével – ám a téma méltó felvetését és tárgyalását lehetetlenné tette az előkészítő munkálatok során íródott, a legrosszabb iskolás teológia szintjén mozgó *De fontibus revelationis* tervezet, amelyet – elkeresedett küzdelmek s a szövegezők masszív ellenállása mellett – végül személyesen a pápa törölt a sémák sorából. Így nyílt meg az út egy új tervezet készítése – és Congar aktív szerepvállalása – előtt. Számos nagynevű teológus bábáskodott a *Dei Verbum* születése körül (Daniélou, Rahner, Ratzinger), közöttük kivételes helyet foglalt el a francia hittudós. Hogy végül a dokumentum II. fejezete, kiemelten is az egyház élő hagyományát bemutató 8. pont olyan megszövegezést nyert, amelyet, jó részt neki és szövegeinek, vázlatainak köszönhető. Ily módon a jelen könyvvel egy olyan forrást tartunk a kezünkben, amely sokrétűen (részben közvetlenül Congar, részben közvetve, az írásait olvasó teológusok révén) hatott arra a dogmatikus konstitúcióra, amely a kinyilatkoztatásra vonatkozó katolikus tanítást rögzítette.

Congar víziójának kiindulópontja a hagyomány fogalmának helyes megértése. A szó a görög *paradidomi* igéből ered, ami ennyit tesz: átadni. A főnév ezért *átadásként* (s nem *átadott dologként*) magyarázható. Ily módon a hagyomány mint átadás egyszersmind kommunikáció, a kinyilatkoztatás sajátos „módszere”. Ha meg szeretnénk érteni a hagyományt, akkor ebből a jelentési síkból kell kiindulnunk, megértve, hogy a hagyomány soha nem azonos pusztán a tárgyával (ami a Szentírásban és a Szenthagyományban hordozott hitletétemény), hanem az isteni (ön)közlés üdvrendi és üdvtörténeti útja. Az, hogy a domonkos szerző hangsúlyozza az üdvrendiséget és az üdvtörténetiséget, teljesen összhangban áll a *Dei Verbum* látásmódjával, amely már az első pontjában az üdvösség távlatába állítja a kinyilatkoztatást, méghozzá dinamikus-eleven módon, a jánosi teológia szókincsével, ezzel kerülve ki az eltárgyasító, külsődleges, mereven konceptuális korábbi látásmódot.

Innen forrásozik az a belátás, hogy a hagyomány mint olyan soha nem merő objektum, hanem mindannyiszor történés is, amelynek kettős alanya van: a Szentlélek a transzcendens alany, az egyház pedig a látható, történelmi alany. Ez azt is jelenti, hogy a kinyilatkoztatás üdvrendi történése és az abból fakadó hagyományfolyam között nincs, nem is lehet törés – a Szentlélek szubjektum-mivolta és cselekvése vezeti át az egyház életének szövetébe az üdvös dinamikát. Ez persze azt is jelenti – s itt Congar támaszkodhat a Lerinói Szent Vince *Commonitorium*-ában foglalt hagyományteológiára, amelyet az I. Vatikánum is idéz –, hogy a kinyilatkoztatott hitletétemény az idők során az egyházban kibontakozik. Itt pedig hamar megragadhatóvá válik az egyházi alanyiségének egyik kulcsfogalma, a hívek hitérzéke (ez a kifejezés az egész könyvsorozat címe is – így a szerkesztők mondhatni vállalkozásuk „szívébe” érkeztek a jelen kiadvánnyal). Ennek kap-

csán a francia domonkos teljességgel a *Lumen gentium* és a zsinati egyháztan nyelvezetét beszéli már azelőtt, hogy az végső rögzítést és kifejtést nyert volna a dokumentumokban.

Hogy mennyire újszerű és valóban „zsinati” (bár kronológiailag zsinat előtti) Congar látásmódja, az leginkább a *corollarium*-ként is felfogható zárásban mutatkozik meg (*A hagyomány mint a kommunió-egyház szívverése*). Itt most átadjuk a szót magának a szerzőnek: „A hagyományt tehát egyszerre jellemzi az egyre szélesebb körű »misszió« és kibontakozás, valamint [a] hűséges ragaszkodás a kezdetben kapott identitáshoz. [...] ...a hagyomány, amely ily módon élet és belső tartalom, konkrét történeti referenciákkal is rendelkezik a külső formai jegyeit és tartalmi tanúbizonyságait illetően” (204). Mindezek figyelembe vételével lehetővé válik, hogy elkerüljük a két végletes kísértés: a roszszul értett hagyományelv okán fellépő megmerevedést és formalizmust, illetve a tévútra vívó „aktualizálási hajlamot”, „nyitottságot”, amely elfelejtí az áthagyományozásban adott „eredeti alapelveket”. A hagyomány helyes teológiai megértése így egy megbízható egyháztan alapjává válik, ami elengedhetetlen ahhoz, hogy az egyház hitének mind elméletében, mind gyakorlatában megőrizze az identitását.

A kötetet fordító Száraz Katalin nyelvi jártasságról, stílári ügyességről tett tanúságot. Nem csak gördülékeny, jól olvasható magyar nyelven adja vissza Congar gondolatait, segítve ezzel a nem szakteológus olvasókat is, de a hittani *terminus technicus*-ok magyarítása terén is megbízhatóan jár el. Egy-egy nyelvi részletkérdés (pl. bizonyos kifejezések kis-, illetve nagybetűs írása) letisztázása még a magyar teológusok adóssága, semmi esetre sem a fordító felelőssége.

A kötetet a szerkesztő Bagyinszki Ágoston hagyományteológiai tanulmánya zárja, amely lineárisan, történeti kibontakozásában kíséri végig a témát a patrisztikától Congarig és a II. Vatikánig. Egy ilyen kis terjedelmű (46 oldalas) összegző tanulmánynál mindig kérdéseket vehet fel a szerzők és források, a felhasznált (s a tanulmány után külön tematikusan felosztott bibliográfiában közölt) irodalom kiválasztása – de minden ezirányú megjegyzésem pusztán akadémikus kukacoskodás lenne. Öröm, hogy e hittani téma végre „mozogni kezd” a magyar szakirodalomban, és remélhetőleg az érdeklődő olvasók tágabb körében is.

Török Csaba

■ SZABÓ FERENC:

### **Házasság és család Krisztus fényében**

(Isten és a tudomány)

Jezsuita Kiadó, Budapest 2015

333 oldal

Az idén 85 esztendő Szabó Ferenc jezsuita az elmúlt években kiemelkedő szaktudományos és írói tevékenységről adott számot: Pázmány-monográfiája után megjelent a személyes, Vatikáni Rádióban szerzett tapasztalataiból is merítő Ostpolitik-kötete, majd P. Henri de Lubac Krisztus-központú teológiájának feltáró elemzése. Most pedig – a 2014-es rendkívüli és a 2015-ös rendes püspöki szinódushoz kapcsolódóan – a házasság és a család témakörének szentelte a figyelmét. Túl a szakteológiai olvasottságon és jártasságon, megmutatkozik a teljes kötetben annak pozitív hatása, hogy rádiós újságírói szolgálata révén az elmúlt évek során mindvégig figyelemmel kísérte nem csak a nem-

zetközi hittudomány, de a legtágasabb értelemben vett egyházi közélet történéseit, a szinódusi témákról folytatott reflexióit. Így írása egyszerre tudományos igényű, mégis tágas látókörű s a megélt emberi valóságra, a pasztorális kihívásokra érzékeny.

A követet bevezetése s a téma *Sitz im Leben*-jének a beazonosítása már igazolja a fentieket: az új evangelizáció és a posztmodern létállapot vizsgálata rámutat a 2012-es új evangelizációs püspöki tanácskozás és a család-szinódusok belső összefüggéseire, illetve jól érzékelteti a kontextus fontosságát a kötet témája szempontjából.

A kötet tulajdonképpen törzse három fő részre tagolódik. Az első megvizsgálja a II. Vatikáni Zsinattól a jelen szinódusokig tartó ívet, igyekszik beazonosítani a zsinati teológia antropológiai és szexualitika szempontjából lényeges elemeit, illetve a felmerült kérdéseket, az azokra érkezett teológiai és tanítóhivatali válaszokat. Eközben elének állítja e korszak vitáit is, a neuralgikus pontokat, külön kiemelve a *Humanae vitae* enciklikát és II. János Pál magiszteriumát.

A második rész a két családszinódus, a „szinódusi folyamat” (Ferenc pápa) bemutatására vállalkozik. Nem egyszerűen eseménytörténettel találkozunk itt, sokkal inkább a történések teológiai olvasatával, a folyamat hevében napvilágot látott megnyilvánulások, vélemények, könyvek elemzésére támaszkodva. Nem csak Walter Kasper bíboros konzisztórium felszólalására, majd későbbi publikációira kell itt gondolnunk, hanem arra, hogy a helyi egyházak főpapjai milyen reakciókat adtak, milyen elvárásokat, vagy reményeket fogalmaztak meg – s mindez milyen kapcsolatba állítható a zsinat utáni hittudományos érlelődéssel a téma kapcsán (Ratzinger, Beinert, Congar, Alszeghy és mások).

A harmadik rész címe: Távlatok. Túl az egyre nagyobb nyomattal felmerült lekipásztori útkeresésen, annak kihívásain, olyan általános kérdésekkel is találkozunk itt, mint a szerelem, a testiség, a szentségi házasság, vagy éppenséggel a megoldatlan (vagy vitatott) morálteológiai problémák. Ennek a résznek a vége a XIV. rendes szinódus utáni megnyilatkozásokkal, véleményekkel foglalkozik, illetve azzal a kérdéssel, mi várható ezután? Hogyan vonható meg a szinódusi folyamat mérlege? A kötet megírásakor még nem volt egyértelműen, bemutatójának időpontjára azonban már világossá vált, hogy Ferenc pápa részéről meg fog születni egy szinódus utáni apostoli buzdítás – ez lesz Szabó Ferenc jelen kötetének igazi zárszava.

Annyit azonban addig is elmondhatunk, hogy ezt az alapos, nagy tájékozottságról és kifinomult teológiai érzékről tanúskodó kötetet haszonnal forgathatja úgy a hittudományban jártas és igényes olvasó, mint az a hívő, aki érdeklődik, és szeretné pontosabban, mélyebben érteni s értelmezni a házasságot és a családot – Krisztus fényében.

Török Csaba

■ FROSINI, GIORDANO:

### **John Henry Newman. Una biografia teologica**

Edizioni Dehoniane, Bologna 2014

264 oldal

Giordano Frosini könyvének bevezető részében rögtön tisztázza, hogy milyen céllal íródik meg műve: egyrészt népszerűsíteni szeretné John Henry Newman személyét és gondolkodását, másrészt pedig úgy véli, hogy még a mai teológiai diskurzusukban is aktuális tud lenni az 1890-ben elhalálozott anglikánból katolikussá lett, s majd bíborossá kreált

teológus életműve, hiszen az kifejezetten ösztönzően, inspiratíván hathat a kortárs teológia fejlődésére. A II. Vatikáni Zsinat megvalósulását a 19. században elkezdődő és a 20. században folytatódó mozgalmak nagymértékben befolyásolták, hiszen az akkoriban megszülető és fejlődésnek induló biblikus, patrisztikus, ökumenikus, laikus, missziós mozgalmak mind olyan tartalmú tényezők voltak, amelyek az egyházat megújító zsinat dokumentumain egyértelműen ott hagyták nyomaikat. Az I. és II. Vatikáni Zsinat között eltelt időszak ennek tükrében az egyházi és teológiai érlelődésnek az ideje, amelyben kiemelkedő szerepe volt Newman bíborosnak is. Yves Congar szerint pl. valódi ekkleziológia nem is létezett hosszú időn keresztül, – annak helyét ugyanis korábban csak egyfajta „hierarchia-tan” töltötte be –, s hogy e teológiai diszciplína meg-, illetve újjászülethetett, az nagyrészt Newmannak is köszönhető. Newman egész gondolatvilágának talapzatát az patrisztikus írások jelentik, hiszen azokat egész életén keresztül olvasta hol kronológiai, hol szisztematikus rendezettség szerint. Ezekből az írásokból merítve alkotta meg azokat az újszerű elméleteit, amelyeken keresztül megtanítja nekünk, hogy pl. „hogyan kell történetileg gondolnunk a teológiát” (XVI. Benedek pápa), hogy hogyan ismerhetjük fel a hit önazonosságát a hit kifejeződéseinek változásában is, s a modern hívő ember vajon hogyan találhat rá a modern kort jellemző bizonytalanságok közepette a kereszténység által nyújtott biztos orientációra.

A könyv első fejezete részletesen bemutatja Newman életútját, láttatja velünk őt oxfordi egyetemistaként, magabiztos anglikán felekezeti gondolkodóként; majd a fordulat, azaz katolizálásának okai és módja kerülnek bemutatásra. Ebben a fejezetben olvashatunk továbbá a dogmafejlődés Newman általi definíció lehetőségéről és a fejlődés, illetve a dogma-kibontakozás általa rögzített hét kritériumáról is.

A második és harmadik fejezetek összefüggését az adja, hogy a második fejezet a laikus hívők egyházon belüli szerepét, fontosságát emeli ki, s csak ezt követően kerül sor a newmani ekkleziológia felvázolására. Newman az egyháztörténelem egy kevésbé emlegetett mozzanatát emeli ki és elemzi akkor, amikor felidézi, hogy Szent Atanázusnak hogyan sikerült az ariánusok ellen felvennie a harcot. Áriusz eretneksége az Ige istenségét tagadta, s ez az eretnekség közben egy politikai áramlattal is egybefonódott. Az Atanáz és Áriusz közti vitának a legkomorabb nehézségét az jelentette hosszabb perióduson keresztül, hogy számszerűleg többen voltak azok a püspökök, akik az eretnek tanokat képviselték, mint akik a helyes tanításhoz ragaszkodtak hivatalukban. (Éppen emiatt kerülhetett sor Atanáz száműzésére és elítélésére.) E történet meglepő mozzanata abban áll, hogy az igaz hithez való visszatérés, az ariánus tévtanok felismerése és elítélése az akkori laikus hívek helyállásának és erejének volt leginkább köszönhető, s nem pedig a püspököknek. Ebben az esetben tehát Jézus isteni természetének igazi védelmezője Newman szerint nem az ecclesia docens, hanem az ecclesia docta volt. Ez persze nem jelenti azt, hogy Newman bármit is elvitatna az egyházi hierarchiától, jelenti azonban azt, hogy hangsúlyt kell fektetni a laikusokra, akik tanúságtételükben az egyház többségét alkotják, s akik a hitletéteménynek, annak áthagyományozásának, és a sensus fidei-nek a hierarchiával együttes alanyai. Innentől fogva egy olyan ekkleziológiát kell tehát képviselni, ami tekintetbe veszi a Szentlélek hierarchián keresztül és minden egyéb más karizmán keresztül jelenlétét. Másodsorban Newman egyháztana nemcsak az egyház, intézményes, külső és (egyház)jogi jegyeivel foglalkozik egyfajta piramidális szemléletmódban, hanem azt lényegét tekintve Krisztus misztikus testével és a Szentlélek templomaként azonosítja.

A könyv negyedik fejezete a bíboros által képviselt hit és értelem közötti komplementaritást mutatja be alapos részleteiben. Newman szellemi légkörét természetesen

befolyásolta az angolszász empirizmus, a természettudományos módszerek meggyőző ereje, s egyfajta „illuminációs-racionalista kultúra”. Ezekkel szemben azt szeretne volna megmutatni, hogy a hívő ember hitének is megvan a maga racionalitása, a hívő gondolkodása és életvitele semmiképpen sem azonosítható a fideizmus természetével. A keresztény hit természetét firtató írásai azért fontosak és hasznosak a mai ember számára is, mert a „relativizmus diktatúrájának” idején az igazság objektív módon való létezése mellett tör lándzsát, miközben azt sem titkolja, hogy az igazság megismeréséhez alapvető emberi feltétel a morális diszponáltság is, hiszen a „helyes hit az egyenes lélek hite”!

A könyvben ezt követően rövidebb fejezeteket találunk, melyek a 2010-ben boldoggá-avatott teológus krisztológiáját, mariológiáját vázolják, továbbá a megigazulásról, halálról, utolsó ítéletről szőtt gondolatait foglalják össze. Krisztológiájában előszeretettel emlegeti a keleti atyákat, akik a megtestesülés titkát helyezik előtérbe, nem pedig a „megváltó kereszthalált”. Ezeket a fogalmakat azonban nem vaglyagosan kezeli, hanem komplementer jellegűnek ítéli. Máriát illető gondolkodásáról Giordano Frosini azt állapítja meg, hogy már anglikán felekezetüként is „kiegyensúlyozottan” tudott az Istenanyáról gondolkodni (szemben az akkori protestáns egyházaknak a katolikus Mária-kultuszra vonatkoztatott elmarasztalásával), katolikusként pedig ez a kiegyensúlyozottság egyre mélyül és finomodik. Kiindulópontja ebben az esetben is Szent Atanáz, aki Krisztus istenségéből gondolta el Mária Istenanyaságát, a második Éva egyedülálló fontosságát. Newman szerint az 1854 december 8-án kihirdetett dogma a „régii igazság implicit” része, s azzal „homogén természetű”.

Giordano Frosini szerint Newman szinte minden kulcsfontosságú teológiai kérdésben olyasmit ismert fel, ami korábban elfeledett vagy éppen teljesen figyelmen kívül hagyott volt. Egész életén keresztül fáradhatatlanul volt jelen az a törekvése, hogy a keresztény hitnek modernizált reflexióját nyújtsa. Ebben a könyvben élete, gondolkodásmódja, „teológiai életútja” nemcsak izgalmas, magávalragadó stílusban kerül bemutatásra, hanem azzal a feltevéssel is, hogy ámbár a II. Vatikáni Zsinat prófétájának számítjuk őt, teológiai öröksége még nincs teljesen kiaknázva.

*Vincze Krisztián*

■ CANTALAMESSA, RANIERO:

**Due polmoni – un unico respiro.**

**Oriente e Occidente di fronte ai grandi misteri della fede**

Libreria Editrice Vaticana 2015

94 oldal

Raniero Cantalmessa kapucinus szerzetes nevét leginkább azért ismerjük, mert a Pápai Ház prédikátora, amely hivatalt még 1980-ban kapta meg Szent II. János Pál pápától, ebben erősítette meg őt XVI. Benedek pápa 2005-ben, s szintén ezen hivatalát folytatja még Ferenc pápa 2013 júliusi döntése révén is. Ez a hivatal azt jelenti, hogy rendszeresen, s különösképpen az egyházi év fontosabb egyházi időszakaiiban – mint a nagyböjt vagy az advent – elmékedéseit a pápa, a bíborosok, püspökök, prelátusok, a szerzetesrendek generálisainak jelenlétében tartja meg. Tanulmányait Svájcban a Fribourgi Egyetemen, s a milánói Katolikus Egyetemen végezte. Publikációnak témái között ott találjuk

a kereszténység kezdeti időszakának történelmét, az atyák krisztológiáját, az ősegyház húsvétját és számos a keresztény lelkiség körébe tartozó témát. Hosszabb ideig a milánói Szent Szív Egyetem vallástudományi tagozatának professzora volt, 1975 és 1981 között pedig a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja.

Ez a kötet a 2015-ös nagybőjt idején elhangzott elmélkedéseket foglalja magában, melyeknek az a sajátossága, hogy bennük a keresztény hit nagy titkait illető a keleti és a nyugati teológiában különböző hangsúlyt nyert megállapítások kerülnek egybevetésre, összehasonlításra. Mind az Unitatis Redintegratio, mind az Orientale Lumen gyakran állapítják meg, hogy természetesen Kelet és a Nyugati teológiájában „több az, ami egyesít, mint ami elválaszt”. Cantalamessa szerint ugyanis, ha a kereszténység legfontosabb tanításait vesszük szemügyre, mint pl. a Szentháromság, a megtestesülés, a megváltás titkát, az eucharisziát mint hitünk forrását és csúcát, a Theotokosz fogalmát és szerepét, akkor ott teljesen összhangzó megállapításokat találunk, miközben e titkok megértésében és magyarázatában találjuk a különbségeket, amelyek azonban a kölcsönös ismeretre igényt tartanak, miközben egyértelműen a másik fél gazdagodásának lehetőségét is nyújtják. Korábban sajnos gyakori jelenség volt a különbségek túlhangsúlyozása, amit a megbékéltetett különbségek tendenciájának kell felváltania, hiszen eleve az a misztériumok természete, „hogy azokhoz nem lehet csupán egy úton eljutni”. Az elmélkedések négy misztérium köré épülnek fel a bevezetést követően: az első fejezet a Szentháromság titkát jellemzi a keleti és a nyugati teológia perspektívájából; ezt követi Krisztus személyének titka, a harmadik fejezet a Szentlélekről elmélkedik, végül pedig a megváltás misztériuma kerül bemutatásra.

A Szentháromságot illetően tudnunk kell, hogy a kereszténységet sok vád érte az első évszázadokban, mert a három isteni személy hittétele a kívülállókban a politeizmus vádját ébresztette. Mind a keleti mind a nyugati keresztény gondolkodásnak sajátos megközelítési módszere alakult ki amiatt, hogy az egy Isten három személyű mivoltát képviseljék, s e megközelítések valóban feltűnő sajátossággá alakultak. A görögök inkább a pluralitásból, a személyek különbözőségeiből indultak ki, s jutottak el Isten egységéhez; miközben a latinok a az isteni természet egységét tekintették kiindulópontnak, s abból érkeztek el a három különböző személyhez: előbbieket a természetet úgy szemlélték, mint amit a személy magában tartalmaz, utóbbiak pedig a személyt mint a természet módját szemlélték. A latinok előszeretettel beszéltek egyfajta „preperszonális egységről”, s majd ezt követően beszéltek a háromságos Istenről. A görögök számára azonban az egység már mindig is a személyesség jegyeit hordta magán, hiszen az Atya az egység, melyből a másik két személy indul, s mely felé a másik két személy tart. Különbség közöttük az is, hogy a görögök inkább az immanens Istenről érdeklődnek, a latinok pedig az önmagát időben feltáró Istenről. Mindenesre egybehangzóan állapítja meg a kétféle teológia, hogy az Istenre jellemző egység és háromság egyetlen egy örök aktushoz kapcsolódva valósul meg. Amikor a keletiek Palamasz Szent Gergelyt visszhangozva azt mondják, hogy amennyiben Isten háromság és szeretet, akkor tulajdonképpen személyként létezik elsősorban és nem pedig lényegként, s ekkor Isten felé úgy közelednek, mint ahogyan Szent Ágoston vagy Aquinói Szent Tamás, amikor Istent a szubszisztáló relációk fogalmán keresztül fogalmazzák meg. Fontos azt is látnunk, hogy mindkét oldalon nagyon jól tudták, hogy e titkot feloldani nem lehet, miközben a keresztény mégis képes arra, hogy beléphessen abba, erről szólnak a kölcsönösen fontosnak tartott imádat, a misztikus tapasztalatok és maga a csend is.

A második fejezetben a Krisztus személyét illető reflexiót olvashatjuk. A keleti és nyugati eltérő jellegű krisztológiák gyökere egészen a Szentírás páli és jánosi írásainak

különbségéig nyúlik vissza. Pál krisztológiája az alulról kiinduló krisztológia, amely Krisztusban először az emberit, s majd ezt követően az isteni természetet látatja velünk. Pál a történelemből indul ki, s vezet el bennünket a preegzisztens Isten Fiához. A jánosi corpusnak más a logikája, hiszen benne a felülről kiinduló krisztológia jelenik meg, tehát János a Logoszt látatja először velünk, amely a megtestesülésben mutatja meg magát a világnak. A Biblia e két eltérő megközelítésmódja csapódik le már az alexandriai és az antióchiai iskolák sajátosságaiban, s ez vezet el egészen odáig, hogy Keleten Krisztus inkább mint a dicsőséges, a felemelt, a Pantorkátor van ábrázolva, miközben Nyugaton a hangsúly azon a Krisztuson van, akinek fájdalmai reálisak, akinek megfeszített mivolta áll közelebb az emberhez.

A harmadik fejezet arról az isteni személyről értekezik, aki együtt imádtatik az Atyával és a Fiúval, aki életet ad, megszentel, megújít és a prófétákon keresztül szól. A görögök szerint a Lélek az Atyától a Fiún keresztül származik, mint ahogyan a napfénynek a naptól kell származnia a ragyogáson keresztül. Először Szent Ambrus volt az, aki írásaiban a Szentléleknek az Atyától a Fiún keresztül való származását illető árnyalt a görög fogalmak által pontosan kifejezett különbségekre nem ügyelt. Innentől fogva indult el a Filioque-vita, amely hosszú évszázadokra meghatározta Kelet és Nyugat viszonyát. Szent Ágoston még egyértelműen különbséget tett az Atya és a Fiú a Szentlélek származására vonatkozó szerepét illetően, de Fabius Claudius Gordianus Fulgentius püspök már mindenféle különbséget elmosott ebben a kérdésben, s a III. Toledói zsinat (589) után már a Filioque volt a hivatalos nyugati definíció. Nagy Károly idején e definíciót bevezették a Nicea-Konstantinápolyi hitvallásba, am így már kifejezetten irritáló volt a Keletiek szemében. Azóta természetesen a teológiai vizsgálódás keleten és nyugaton azt tartja egybecsengően fontosnak, hogy az Atyától a Fiú és a Lélek szimultán módon erednek, s ha jogos is arról beszélni, hogy a Fiú nemzett, a Lélek pedig származik az Atyától, ezek az eredések nem jelentenek sem kronológiai sem pedig logikai elsőbbséget, hanem egyetlen egy örök isteni aktusnak a két szempontját, két eredményét alkotják.

Az utolsó, a negyedik fejezet a megváltás, az üdvösség kérdését járja röviden körbe. Kelet és Nyugat különbsége ezt a kérdést illetően abban áll, hogy Kelet alapvetően pozitívabban, amíg a nyugati teológiai inkább negatív, pesszimista módon fogalmaz. Kelet teológiája ugyanis bátran használja az átistenülés szót, amíg ez fenntartásokat szült a nyugati gondolkodásmódban, hiszen itt előtérben az állt, hogy Krisztusnak értünk adóságot kellett törlesztenie, s az emberiség mindenképpen gyógyításra szorult. Keleten azt hangsúlyozták, hogy az ember Jézus Krisztuson keresztül visszakapja elveszett Istenhez való hasonlóságát, Krisztus visszaállítja az eredeti állapotot. Cantalamessa közben felhívja a figyelmet, hogy szerinte egyértelműen túlzás azt állítani, hogy amíg Kelet az átistenülés ontológiája mentén fogalmazta meg, hogy mit gondol a megváltásról, addig Nyugaton csakis a nagyrészt Szent Anzelm nevéhez kötött jogi aspektus, s a bűn kiengesztelésének aktusa az egyedüli megközelítési mód! A kiengesztelés és a váltságdíj gondolata ugyanis ugyanúgy szerepel Szant Atanáz, Nüsszai Gergely, Nagy Szent Bazil és Aranyszájú Jánosnál is, mint a nyugatiak írásaiban. Ebben az összefüggésben érdemes Cabasilast felidéznünk, aki szerint Isten és az ember között két fal állt fenn: az egyiket természetünk jelentette, a másikat pedig a bűn! Az elsőre volt Krisztus válasza a megtestesülés, a másodikra pedig szenvedése és keresztfeszítése.

A könyv egyik legnagyobb érdeme az, hogy rendkívül frappáns módon fogalmazza meg Cantalamessa a teológiai hangsúlyok keleti s nyugati különbségeit a keresztény hit négy nagy titkát illetően. Mindeközben egyfolytában tudatában van annak, hogy ezen összehasonlítások óvatosságot és alázatosságot követelnek meg, hiszen ez az egybevetés

semmiképpen sem szeretné az eltérő jelleget elmosni, sem az eltérésék mértékét és következményeit bagatellizálni. Ugyanakkor e megkezdett, s felvázolt gondolatmenetnek az a célja, hogy új szintézis felé vezesse a teológust, a gondolkodó és hitét gyakorló keresztényt, aki hitének misztériumait tekintve több utat is kívánatosnak tarthat a titkok nagyobb szeretetért bejárni.

*Vincze Krisztián*



- Ebben a tanévben a Teológiai Tanárok Konferenciájára január 27-től 29-ig került sor. A konferencia témája az igazságosság és irgalmasság kérdésköre volta. Az első napon, szerdán biblikus és patológiai előadások hangzottak el: Rózsa Huba: *Isten irgalma és igazságossága a Pentateuchus hagyományban*; Fodor György: *Isten irgalmassága Ozeás könyvében*; Kocsis Imre: *Igazságosság és irgalmasság Máté evangéliumában*; Martos Levente Balázs: *Igazságosság és irgalmasság a Rómaiaknak írt levélben*; Gyurkovics Miklós: *Irgalmasság és igazságosság az első három század exegétáinál*; Perendy László: *Isteni és emberi irgalmasság Nazianzoszi Szent Gergelynek a szegények szeretetéről mondott homíliájában*. A csütörtöki előadások a következők voltak: Vincze Krisztián: *Isten igazságossága és irgalmassága Canterbury Szent Anzelm gondolkodásában*; Tóth Beáta: *Isten szíve mint az irgalom forrása*; Székely Dénes: *A compassio és irgalmasság (együttérzés) Johann Baptist Metz teológiájában*; Kránitz Mihály: *Irgalmasság a teológiai kutatásban. A correctio fraterna gyakorlata a tanítóhivatal és a teológus párbeszédében*; Dolhai Lajos: *A gyónás az irgalmasság szentsége*; Laurinyecz Mihály: *A gyónási elégtétel és az igazságosság*. A második nap a szakcsoportok találkozóival és szentmisével zárult. A pénteken délelőtt elhangzott előadások: Németh Gábor: *Az irgalmasság cselekedetei*; Beran Ferenc: *Igazságosság és irgalmasság az Egyház társadalmi tanításában*; Kuminetz Géza: *Az igazságosság és az irgalmasság erényeire nevelés mint lelkipásztori feladat*; Szuromi Szabolcs Anzelm: *Igazságosság és irgalmasság a külső és a belső fórum tükrében*.

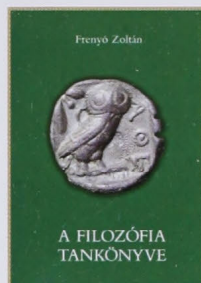
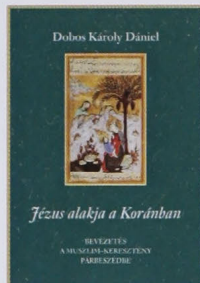
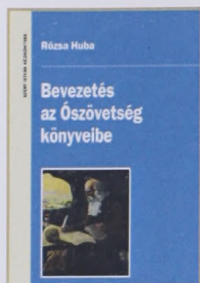
A konferencián a szerkesztők bemutatták a *Varia Theologica* 7. kötetét (*A hét főbűn. Teológiai tanulmányok*), amely a tavalyi konferencia 16 tanulmányát tartalmazza.

- 2016. március 1-jén kelt levelével egyetemünk nagykanclárja, Dr. Veres András, az MKPK elnöke, egyetemi docensé nevezte ki Dr. Kajtár Edvárdot, aki eddig megbízott előadónak kapcsolódott bele Karunk munkájába.
- A tanév harmadik kari ülésére március 7-én került sor, amelyen a Dékán átadta Dr. Kocsis Imrének, az Újszövetség Tanszék vezetőjének a Szentszék által jóváhagyott nyilvános egyetemi tanári kinevezést.
- Dr. Perendy László március 4-étől 6-áig az ukrainai Lvivben vett részt az Európai Katolikus Teológiai Társaság évenként megrendezett szimpóziumán és kuratóriumi ülésén. Az idei szimpózium azt a kérdést vizsgálta meg, hogy ökumenikus összefogással az egyházak mit tudnak tenni a béke ügyéért. A kuratórium elkezdte a következő teológiai konferencia szervezését, amelyre 2017. augusztus 31-e és szeptember 2-a között kerül sor Strasbourgban. A konferencia témája a testvériség eszméje lesz. A szervezők várják egyetemi hallgatók, elsősorban doktoranduszok jelentkezését a kapcsol-

lódó junior-konferenciára. A fiatal kutatók bármilyen jelentős teológiai témáról tarthatnak előadást.

- 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 kronologikusan sorrendben a következők voltak: *Mitis Iudex and its application in the marriage process* (Orange, CA, USA, 2015. december 17); *Justice and mercifulness: canonical application of two principles in the internal and external forum* (Orange, CA, USA, 2016. január 12); *Igazságosság és irgalmasság a külső és a belső fórum tükrében* (Budapest, 2016. január 29); *University of Damascus* (Szíria, 2016. január 28); *Bibliothèque Municipale de Toulouse* (Toulouse, 2016. február 5); XVIII. Nemzetközi Kánonjogi Konferencia (Budapest, 2016. február 8); *A Nemzetközi Kánonjogtörténeti Kutatóközpont II. szakmai előadássorozata* (Budapest, 2016. március 8 – május 10); *Determinismo e libertà. Approccio filosofico e teologico* (Róma, 2016. március 16); *Storia delle missioni in Armenia e del loro artefice Gregorio Illuminatore* (Róma, 2016. március 17); *Armenian State Pedagogical University after Khachatour Abovyan* (Jereván, Örményország, 2016. március 23); *Hebrew University* (Jerusalem, 2016. április 10–11); *A Kereszténység kezdetei Lengyelországban*, Lengyel Intézet (Budapest, 2016. április 13); *Világvallások közötti dialógus* (Kőszeg, 2016. április 19); *University of Notre Dame* (Ind. USA, 2016. április 20–24); *Universidad Francisco de Vitoria* (Madrid, 2016. április 28); *Universidad San Dámaso* (Madrid, 2016. április 28); *Colegio Eclesiástico Internacional Bidasoa* (Pamplona, 2016. április 28); *Universidad de Navarra* (Pamplona, 2016. április 29); *Salahaddin University* (Erbil, Kurdisztán, 2016. május 3–4); *Catholic University in Erbil* (Kurdisztán, 2016. május 4); *Egyházi bírósági helynökök kihelyezett ülése* (Miskolc, 2016. május 7); *A Magyar Kánonjogi Társaság évi I. ülése* (Budapest, 2016. május 10); *Bibliothèque Nationale de France* (Párizs, 2016. május 11–14); *Université Catholique de Lyon* (Lyon, 2016. május 12); XXVII<sup>th</sup> Congress of The International Federation for European Law (Budapest, 2016. május 19); *Il pericolo dei mongoli che stavano penetrando nell'Europa orientale* (Boemia, Polonia, Ungheria) [Róma, 2016. május 26]; *Fedeltà e misericordia* (Róma, 2016. május 26–27); *Egyptian Hungarian Business Forum* (Kairó, Egyiptom, 2016. június 1); *The Coptic Orthodox Cultural Center* (Kairó, Egyiptom, 2016. június 2).
- A Kari Tanács június 1-i ülésén a következő két évre megválasztotta Dr. Kránitz Mihály professzort a Hittudományi Kar dékánjának.

## ÚJDONSÁGOK A SZENT ISTVÁN TÁRSULATNÁL



RÓZSA HUBA  
**Bevezetés az Ószövetség könyveibe**  
*Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*  
(Szent István Kézírókönyvek 14.)

A kötet az ószövetségi biblikus kutatások több évtizedes eredményeit, valamint napjaink kutatásainak új értékelési szempontjait, megállapításait foglalja össze. A kutatástörténet részletes bemutatása arra szolgál, hogy az olvasók képet kapjanak a Katolikus Egyházban szentnek és Istentől sugalmazottnak tekintett ószövetségi iratok tudományos feldolgozásáról. ■ 862 oldal, keménytáblás. Ára: 4500 Ft.

HALÁSZ PIUSZ O.CIST  
**Az Egyház ereje**  
*A papi és a szerzetesi lelkiségről*  
(Szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta:  
Kuminetz Géza)

Halász Piusz O.Ciszt atya, katolikus teológus, a lelki élet igazi mestere volt. A katolikus hit nagy igazságait páratlan leleménnyel tudta átvezetni a mindennapi élet eseményeire, s így életre váltani. Erre a bravúrra csak a legnagyobb teológusok képesek. Ő nemcsak írásai-val mutatta meg azt, hogy miként váltható életre az evangélium, hanem az életével is. ■ 240 oldal, puhafedeles. Ára: 2400 Ft.

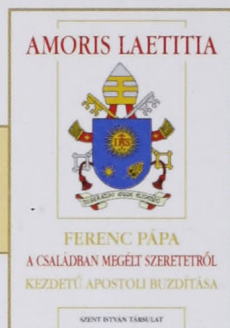
DOBOS KÁROLY DÁNIEL  
**Jézus alakja a Koránban**  
*Bevezetés a muszlim–keresztény párbeszédbe*

A könyvnek különös aktualitást ad a napjainkban tapasztalható, egyre növekvő muszlim jelenlét Európában. A szerző részletesen bemutatja a Korán Jézussal foglalkozó fejezeteit (szúráit), elsősorban a muszlim koránmagyarázók értelmezése szerint, de a keresztény hittudomány által felvetett történeti vagy filológiai kérdéseket is körüljárva. ■ 286 oldal, puhafedeles. Ára: 2500 Ft.

FRENYÓ ZOLTÁN  
**A filozófia tankönyve**

A kötet a filozófia legfontosabb tanaival, fogalmaival, gondolkodóival, korszakaival és irányzataival ismerteti meg olvasóját. Anyagát a szerző alapvetően történeti rendben tárgyalja, s ennek mentén tér ki a filozófia rendszerének és a filozófia egyes ágazatainak problémáira. Az olvasó nyomon követheti a filozófiai gondolkodás alakulását az ókori keleti kezdetektől az antik görög és római filozófián, valamint a középkori keresztény filozófián keresztül az újkori európai filozófia kibontakozásáig és a mai helyzetig. ■ 459 oldal, keménytáblás. Ára: 3900 Ft.

## A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



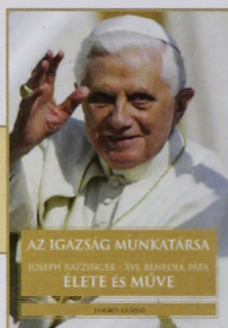
### FERENC PÁPA AMORIS LAETITIA

*A családban megélt szeretetről  
kezdetű apostoli buzdítása*

Ferenc pápa szinódus utáni apostoli buzdítása a két legutóbbi családról szóló szinódus eredményeit gyűjti össze, melyek „a gondolkodást, a párbeszédet és a lelkipásztori gyakorlatot irányíthatják; ugyanakkor bátorítást, ösztönzést és segítséget nyújtanak a családoknak elköteleződésük és nehézségeik terén. ... E buzdításnak különös jelentősége van az Irgalmasság Jubileumi Évében.”

208 oldal

puhafedeles  
1500 Ft



### LUKÁCS LÁSZLÓ AZ IGAZSÁG MUNKATÁRSA

*Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa  
élete és műve*

A kötet Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa életútján vezet végig olvasóit, melynek középpontjában pápaságának jelentős eredményei, teológiájának legfontosabb jellegzetességei állnak. Életének és művének fényében rajzolódik ki az ő igazi nagysága. Lukács László jelen kötete köszönet a hűséges szolgálatért, amelyet XVI. Benedek pápa az *Igazság* szolgálatában végzett.

512 oldal

keménytáblás  
3600 Ft

### SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

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

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

E-mail: [vevoszolgalat@stephanus.hu](mailto:vevoszolgalat@stephanus.hu) • Stephanus Internetes Könyvárúháza: [www.szitkonyvek.hu](http://www.szitkonyvek.hu)

# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • L. ÉVFOLYAM, 2016/1-2.

Ára: 900 Ft