

# Teológia

DOLHAI LAJOS

*Az Eucharisztia a II. Vatikáni Zsinat utáni tanítóhivatali megnyilatkozásokban*

KOCSIS IMRE

*Az első tanítványok meghívása Máté evangéliuma szerint (Mt 4, 18–22)*

KOVÁCS ZOLTÁN

*„Szent Fiadat, Boldogasszony, kérd e népért!”  
Néhány szempont a magyar Mária-kultusz teológiai értékeléséhez*

KRÁNITZ MIHÁLY

*Lundi Közös Állásfoglalás a keresztény egységről.  
Ferenc pápa és a Lutheránus Világszövetség nyilatkozata*

LAURINYEZ MIHÁLY

*A szociális, strukturális bűn fogalma Szent II. János Pál pápa  
1979–1989 közötti írásaiban*

PUSKÁS ATTILA

*Kenotikus krisztológiák a kritika mérlegén*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A Római Szent Egyház bíborosai és a rájuk vonatkozó  
egyházfegyelem kikristályosodása*

VINCZE KRISZTIÁN

*Gondviselés, szenvedés és üdvösség összefüggése  
Aquinói Szent Tamás írásaiban*



HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
L. évfolyam, 2016. 3–4.

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)

LUDDER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER  
(Universität Wien)

FELELŐS KIADÓ  
KRÁNITZ MIHÁLY

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 ETEKA KRISZTINA

ÁRA: 900 FT

NYOMDAI MUNKÁLATOK  
MEGAGALAXIS KFT., BUDAPEST

## TANULMÁNYOK 129–214

- **DOLHAI LAJOS:** Az Eucharisztia a II. Vatikáni Zsinat utáni tanítóhivatali megnyilatkozásokban **129–139**
- **KOCSIS IMRE:** Az első tanítványok meghívása Máté evangéliuma szerint (Mt 4,18–22) **140–149**
- **KOVÁCS ZOLTÁN:** „Szent Fiadat, Boldogasszony, kérd e népért!” – Néhány szempont a magyar Mária-kultusz teológiai értékeléséhez **150–161**
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** Lundi Közös Állásfoglalás a keresztény egységről **162–168**  
DOKUMENTUM: Ferenc pápa és a Lutheránus Világszövetség nyilatkozata (ford. Tózsér Endre) **169–171**
- **LAURINECZ MIHÁLY:** A szociális, strukturális bűn fogalma Szent II. János Pál pápa 1979–1989 közötti írásaiban **172–182**
- **PUSKÁS ATTILA:** Kenotikus krisztológiák a kritika mérlegén **183–196**
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A Római Szent Egyház bíborosai és a rájuk vonatkozó egyházfegyelem kikristályosodása **197–205**
- **VINCZE KRISZTIÁN:** Gondviselés, szenvedés és üdvösség összefüggése Aquinói Szent Tamás írásaiban **206–214**

## KÖNYVSZEMLE 215–232

- ERDŐ PÉTER: Jog az Egyház hagyományában és életében **215–216**
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM, O.Praem.: Az 1545 előtti egyházi források hatása a modern kánonjog rendszerében **217–218**
- RÓZSA HUBA: Bevezetés az Őszövetség könyveibe **219–220**
- ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS: Re descubrir la familia. Diagnóstico y propuestas **220–222**
- KRÁNITZ MIHÁLY – SZOPKÓ MARK: Teológiai kulcsfogalmak szótára **223**
- KERESZTY RÓKUS, O.Cist. – PUSKÁS ATTILA: Jézus Krisztus **223–225**
- DOBOS KÁROLY DÁNIEL: Jézus alakja a Koránban – Bevezetés a muszlim–keresztény párbeszédbe **225–227**
- SØREN AABYE KIERKEGAARD: Lezáró nemtudományos utóirat **227–228**
- HARSÁNYI OTTÓ: Cserépedényben őrzött kincs **229–230**
- CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: A Lét perújrafelvétele **230–232**

## HÍREK, AKTUALITÁSOK 233–235

## Az Eucharisztia a II. Vatikáni Zsinat utáni tanítóhivatali megnyilatkozásokban



2020-ban Budapesten lesz az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Világkongresszus, amely a teológusok számára is jelentős esemény. A Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusok Pápai Bizottságának elvárása szerint a találkozó fő témáját egy teológiai bizottságnak kell kidolgoznia, és a kongresszus ünnepélyes hete előtt egy nemzetközi teológiai kongresszust szokás rendezni az Eucharisziáról, mégpedig azokra a szempontokra figyelve, amelyet a kongresszus jelszava különösen is hangsúlyozni akar.

Az előkészület jegyében, azt segítően, érdemes áttekintenünk azokat a tanítóhivatali megnyilatkozásokat, amelyek a II. Vatikáni Zsinatot követően jelentek meg.<sup>1</sup> Meglepő lehet számunkra, hogy a Tanítóhivatal rendes megnyilatkozásaiban gyakran találunk az Eucharisziáról szólókkal. II. János Pál pápa nemcsak prédikációk, apostoli levelek, és konstitúciók, hanem egy enciklika formájában is megfogalmazta az Egyház hitét (*Ecclesia de Eucharistia*). XVI. Benedek pápa a XI. rendes püspöki szinódus eredményeit, melynek témája az Eucharisztia volt, „*A szeretet szentsége*” kezdetű posztzinodális apostoli buzdításban foglalta össze. Az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció több dokumentumot is kiadott az Eucharisztia végzésével kapcsolatban. Sőt, néhány esetben – a hit tisztaságának megőrzése céljából – még a Hittani Kongregáció is kénytelen volt megnyilatkozni.<sup>2</sup> Jelentősnek mondható a Vatikáni Egységitikárság ismételt nyilatkozata is az interkommunió kérdéséről (1972, 1973).<sup>3</sup> Végeredményben mindegyik dokumentum közvetlenül vagy közvetetten (a kongregációkon keresztül) az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozása, ezért mérvadó számunkra, a tanításban és a liturgikus gyakorlatainkban egyaránt.

<sup>1</sup> Vö. MARÓTI G., *Fény és élet*, Győr 2005, 113–130.

<sup>2</sup> 1. *Sacra Congregatio pro doctrina fidei, Epistula Sacerdotium ministeriale ad Ecclesiae catholicae episcopos de quibusdam questionibus ad Eucharistiae ministrum spectantibus*, 6 augusti 1983, in ASS 75(1983) pp. 1001–1009. Ez a dokumentum elítéli azt a tanítást, amely szerint szükség esetén minden megkeresztelt ember lehet az Eucharisztia megünneplésének a vezetője. – 2. A Kongregáció nyilatkozatot adott ki E. Schillebeeckx tévesnek mondható tanításáról (vö. AAS 79 (1987) 221–223; – 3. *Communio notio* kezdetű levél (AAS 85 (1993) 838–850) pedig az eucharisztikus ekkleziológia fogalmát és jelentőségét tisztázza; – 4. Nyilatkozat az elváltak és újravezényelt áldozásának kérdéséről (*Epistula Annus internationalis*, 14 sept. 1994), in AAS 86 (1994) 974–979.

<sup>3</sup> Magyar nyelven: *Ökumenikus Direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, 71–89.

A megnyilatkozások nagy száma is arra utal, hogy „az Eucharisztia az Egyház legdrágább kincse, amit csak magának mondhat történelmi zárandokútján.”<sup>4</sup> Szent II. János Pál pápa szerint „ez a magyarázata annak a *félő figyelmességnek*, mellyel az Egyház mindig körülvette az eucharisztikus misztériumot, s ami a zsinatok és a pápák tanításában is látható lett.” (uo.). A régebbi és a legújabb megnyilatkozások segítették és segítik a teológiát és a katekézist, és Isten népe számára az Eucharisztia hitében és szeretetében való állandó megújulás és gyarapodás forrásai.

### 1. MYSTERIUM FIDEI (1965)

1965. szeptember 3-án, néhány hónappal a II. Vatikáni Zsinat befejezése előtt VI. Pál pápa enciklika adott ki az Eucharisziáról.<sup>5</sup> Ahogyan az alcímek is jelzik, a dokumentum a bevezető gondolatok után hét fejezetre osztható.

A Szentatya egészen egyértelműen megfogalmazza a körlevél megjelenésének okát: „Tudomásunkra jutott ugyanis, hogy azok között, akik erről a legszentebb misztériumról szóban és írásban értekeznek, némelyek a magánosan mondott misékkal, az átlényegülés dogmájával és az Oltáriszentség tiszteletével kapcsolatban olyan véleményeket terjesztettek el, ami a híveknek a lelkét megzavarja, és bennük a hitnek nem csekély dolgairól zavart támasztanak.”<sup>6</sup>

A Trentói Zsinat a reformátorokkal szemben megfogalmazta az Egyház tanítását Krisztus eucharisztikus jelenlétéről (1551).<sup>7</sup> Már a II. Vatikáni Zsinat előtt megjelentek jogosnak mondható törekvések a valóságos jelenlét újfajta magyarázatára. Ez a pápai körlevél részletes állásfoglalás azokkal az újabb elméletekkel kapcsolatban, melyek elégtelenül értelmezik a reális prezenciát, az átlényegülés dogmáját, a szentségi jel szerepét, s ezekből következtetéseket vonnak le a szentmisére és a szentségimádásra vonatkozóan.<sup>8</sup>

A dokumentum megnevez néhány téves tanítást (tanszfinalizáció, transzszignifikáció) és elfogadhatatlan gyakorlatot, hogy ezekkel szemben megfogalmazza az Egyház hitét. Elfogadhatónak tartja a törekvéseket az eucharisztikus jelenlét újraértelmezésére, de rámutat azok korlátaira is. Az utolsó két fejezetben hangsúlyozza a szentségimádás teológiai megalapozottságát és gyakorlati jelentőségét, mert a zsinat után voltak olyan mozgalmak, amelyek túlzottan hangsúlyozták a szentmise primátusát a szentségimádással szemben.

A *Mysterium fidei* nem tartja elfogadhatónak a „transzsubstantiatio”-nak a helyettesítését a „célváltozás” és „jelentésváltozás” fogalmával, még akkor sem, ha ezek segítségével érthetőbbé és elfogadhatóbbá tehetjük az Eucharisziát, hitünk szent titkát. Leszögezi, hogy az eucharisztikus átváltozás magyarázatára ezek nem elégségesek, és ezért mindig ki kell egészíteni a „transzszubsztanciáció” fogalmával, de nem zárta ki annak lehetőségét, hogy lényegváltozás mellett transzfinalizációról és transzszignifikációról is beszéljünk.

<sup>4</sup> *Ecclesia de Eucharistia*, 9.p.

<sup>5</sup> *Mysterium fidei de doctrina et cultu S.S. Eucharistiae*, 3 szeptembris 1965, in AAS 57 (1965) 753–774, CF. EV 2, 406, 443; magyarul in *Bűnbocsánat és Oltánszentség*, Budapest 1976, 337–355.

<sup>6</sup> DH 4410.

<sup>7</sup> DH 1635–1661.

<sup>8</sup> Vö. PUSKÁS A., *Törekvések az eucharisztikus jelenlét újraértelmezésére a 20. századi teológiában*, in az *Élet kenyere* (szerk.: Puskás A.), *Vania Theologica* 3, Szent István Társulat, Budapest 2012, 135–163.

Kétségtelen, hogy az átváltoztatás következtében a kenyér és a bor új célt és új jelentést kap, de ez annak köszönhető, hogy azok „új valóságot” tartalmaznak, melyet „joggal mondunk ontológiainak” (DH 4413). „Ezt az egyedülálló és mindenképpen csodálatos átváltozást nevezi a Katolikus Egyház – nagyon is megfelelően és sajátosan át-lényegülésnek”. Ezért a körlevél harmadik fejezete a transzszubsztanciáció hagyományos tanát tárgyalja, és ehhez méri az újabb elméleteket. Figyelemre méltó, hogy – összhangban a II. Vatikáni Zsinat tanításával – a reális és szubsztanciális eucharisztikus jelenléte nem elszigetelten, hanem Krisztus egyéb jelenléti módjainak összefüggésében tárgyalja (vö. SC 7).

## 2. EUCHARISTICUM MYSTERIUM (1967)

Az Istentiszteleti Kongregáció dokumentuma, amely nemcsak gyakorlati útmutatásokat tartalmaz, hanem összefoglalja a II. Vatikáni Zsinat Eucharisziáról szóló tanítását.<sup>9</sup> Az instrukció a céljának és módszerének megfogalmazása (1–3. p.) után 64 pontban foglalja össze az Egyház hitét, és annak ünneplésével kapcsolatos gyakorlati normáit, mert „szükség van arra, hogy ebből az előadott doktrínából levonják a gyakorlati következményeket” (2. p.).

Az első rész a teológiai megalapozás, amelyben a II. Vatikáni Zsinat Eucharisziáról szóló tanának legfontosabb alapelveivel találkozunk. Az Eucharisztia az egész Egyház és a helyi egyház életének a középpontja (6–7. p.). A zsinat alapján (SC 7) beszélhetünk a feltámadt és megdicsőült Krisztus különböző jelenléti módjairól, de ezektől lényegileg különbözik az eucharisztikus jelenléte (8. p.). A lelkipásztoroktól kéri (10. p.), hogy „szorgalmasan tanítsák a híveknek a teljes szentmisének való részvételt”, rámutatva arra a benső összefüggésre, amely az igeliturgia és az Úr vacsorájának ünneplése közt áll fenn, hogy így világosan felfogják, hogy ezek egyetlen istentiszteleti cselekményt alkotnak.<sup>10</sup> Nyilvánvaló, hogy az egyetemes és a szolgálati papságnak az Eucharisztia ünneplésében is meg kell mutatkoznia (11. p.). Helyesen kell értelmeznie a „participatio actuosa” fogalmát (12. p.): annál tudatosabb és gyümölcsözőbb lesz a tevékeny és a közösséget illető sajátos részvétel, minél inkább felismerik a hívek az őket illető helyet a liturgikus közösségben és azokat a részeket, amelyeknek végzése a liturgikus cselekményben rájuk tartozik.<sup>11</sup> A dokumentum, illetve Egyházunk reméli, hogy az Eucharisztia megünneplésének következménye megmutatkoznak a hívek mindennapi életében (tanúságtétel és missziós lelkület).<sup>12</sup>

A második rész a szentmise ünneplésére vonatkozóan ad általános alapelveket és gyakorlati szabályokat. A hierarchikus jellegű egységes közösségnek, a szentmise bemutatásában is meg kell nyilvánulnia. Így ápolni kell a helyi egyházak helyes szokásait, ugyanakkor be kell fogadni azokat, akik nem a helyi egyházhoz tartoznak. A szolgálattevőknek külön figyelmet kell fordítaniuk arra, hogy méltó módon ünnepeljék az eucha-

<sup>9</sup> Sacra Congregatio rituum, *Instructio Eucharisticum mysterium de cultu mysterii eucharistici*, 25 máj 1967, in AAS 59 (1967) 539–573, magyarul: SZENT RÍTUSKONGREGÁCIÓ, *Rendelkezés az Eucharisztia titkának megünnepléséről*, Római dokumentumok, 20, Szent István Társulat, Budapest 2002.

<sup>10</sup> Vö. *Sacrosanctum Concilium* konstitúció a szent liturgiáról, 56.

<sup>11</sup> Vö. SC, 14, 26, 30, 38.

<sup>12</sup> Vö. SZENT RÍTUSKONGREGÁCIÓ, *Eucharisticum Mysterium*, 13–14. p.

risztikus áldozatot.<sup>13</sup> A modern kor szempontjait figyelembe véve a rádiós és televíziós közvetítések kérdésére is figyelmet szentel a dokumentum. A megnyilatkozás a vasárnapi és hétköznapi ünneplés szabályaival folytatja normái felsorolását, külön hangsúlyt fektetve a hívek áldoztatására. Határozottan lefekteti azokat az alapelveket, melyek segítségére lehetnek a lelkipásztorok. Így esik szó az áldoztatás rendes, illetve rendkívüli helyszíneiről és arról is, hogy milyen körülmények között milyen módon lehet az Oltáriszentséget magához vennie a hívő kereszténynek.<sup>14</sup>

A harmadik fő rész a szentségimádással foglalkozik, gyakorlati szempontokat is figyelembe véve. Elsőként az Eucharisztia misén kívüli őrzésének céljáról és ennek formai kritériumairól esik szó. A rendelkezés a továbbiakban az Oltáriszentséggel kapcsolatos áhítatgyakorlatokat veszi sorra, hangsúlyozva a helyes gyakorlatot és tiltva azt, ami helytelen, vagy éppen a II. Vatikáni Zsinattal változott meg.<sup>15</sup>

A dokumentum utolsó pontja az eucharisztikus világkongresszusok létezéséről és céljáról tesz említést: „Az Eucharisztikus kongresszusok alkalmával arra kell törekedni, hogy az Eucharisztia titkának ismerete egyre világosabbá váljék és elmélyüljön a hívek lelkében. A II. Vatikáni Zsinat szellemében magánimádságokkal, különböző áhítatgyakorlatokkal, szentségi körmenetekkel stb. hódoljanak az Oltáriszentség előtt, de az ünnepek fénypontja az ünnepélyes mise legyen.”<sup>16</sup>

### 3. DIES DOMINI: A VASÁRNAP MEGSZENTELEÉSÉRŐL (1998)

II. János Pál pápa apostoli levelében hangsúlyozza, hogy az Úr napjának megszenteléséhez lényegileg hozzátartozik az Eucharisztia megünneplése. Miután rámutatott arra, hogy a vasárnap az Úr napja (1. fejezet) azt fejtegeti, hogy a keresztények számára „Krisztus napja” (*dies Christi*), a föltámadott Úr és a Szentlélek ajándékának napja (2. fejj.). Az Úr napja főként az Eucharisztia megünneplése által az „Egyház napjává” válik (3. fejj.), mert a szentmise az a hely, ahol az Egyház misztériuma konkrétan megvalósul (vö. 34. p.). Az Egyház kezdettől fogva úgy jelenik, mint eucharisztikus közösség (vö. ApCsel 2,42). „Az Egyház életének az Eucharisztia nem csupán intenzív kifejezője, hanem bizonyos értelemben a születési helye is. Az Eucharisztia táplálja és alakítja az Egyházat: „Mi ugyanis sokan egy kenyér vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk” (1Kor 10,17). Mivel ilyen élő kapcsolatban van az Úr testének és Vérének szentségével, az Egyház misztériumát leginkább az Eucharisziában hirdetjük, ízleljük és éljük át” (32. p.). Az Eucharisztia ekkleziológiai dimenziója minden szentmisében megnyilvánul, de különösen is azon a napon, amikor a helyi egyház összejön az Úr feltámadásának emlékeztetere. A pluralista világban és a diaszpórában élő keresztények számára nélkülözhetetlenül fontos ahhoz, hogy megmaradjanak a hitben és az Egyház közösségében (83. p.).

Az Eucharisztia az „egysége szentsége”, és a keresztény küldetés forrása: „a keresztények, aki vasárnaponként összegyűlnek, hogy átélik és megvallják a Föltámadott jelenlétét, arra hivatottak, hogy mindennapi életükkel az Evangélium hirdetői és tanúi legyenek”. (45. p.). Ebből a gondolatból kiindulva beláthatjuk azt is, hogy a vasárnap

<sup>13</sup> Vö. uo., 16–20. p.

<sup>14</sup> Vö. uo., 31–41. p.

<sup>15</sup> Vö. uo., 49–67. p.

<sup>16</sup> SZENT RITUSKONGREGÁCIÓ, *Eucharisticum Mysterium*, 67. p.

„az ember napja” (*dies hominis*) is, hiszen az „öröm, a pihenés és a szolidaritás napja” (55–69). „A vasárnapi Eucharisztia tehát nem elvonja a hívőket a szeretet kötelességeitől, hanem épp ellenkezőleg, fokozottan kötelezi őket a szeretet, a jámborság és az apostolkodás minden cselekedetére, melyekből nyilvánvalóvá válik, hogy a Krisztus-hívők nem ebből a világban ugyan, mégis világosságai a világnak, és megdicsőítik az Atyát az emberek előtt” (69. p.).

#### 4. ECCLESIA DE EUCHARISTIA ENCIKLIKA (2003)

II. János Pál pápa utolsó enciklikája az „Egyház az Eucharisziából él” szavakkal kezdődik. Az enciklika fő célja az, hogy rámutasson az Eucharisztia ekkleziológiai jelentőségére, de nyilvánvaló, hogy az Eucharisztia teológiájának rövid összefoglalásával is találkozunk ebben a tanítóhivatali megnyilatkozásban.<sup>17</sup> A huszadik század pápai között, XIII. Leó (*Miraea caritatis*, 1902) X. Pius (*Mediator Dei*, 1947) és VI. Pál pápa (*Mysterium fidei*, 1965) után II. János Pál pápa is fontosnak tartotta, hogy enciklika formájában is tanítson az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatáról. A Szentatya az Egyház hitének megfogalmazásában – bevallottan – legszívesebben a Trienti Zsinat határozataira hivatkozik. Meglátása szerint „e határozatok vezérelték századokon át a teológiát és a katekézist, s Isten népe számára mind a mai napig az Eucharisztia hitében és szeretetében való állandó megújulás és gyarapodás dogmatikus hivatkozási pontjai” (9. p.). Nyilvánvaló azonban, hogy vannak új szempontok és új meglátások is az enciklikában, amelyekre érdemes odafigyelnünk.

A hat fejezetből, továbbá egy bevezető és záró részből álló dokumentum a Szentatya legszemélyesebb hangvételű enciklikája: a pápa tanúságot tesz arról, hogy az életben az Eucharisziának, s főként a napi szentmisének milyen jelentős szerepe volt (8. p.). A szövegből is kitűnik, hogy a pápának ez a szándéka: „Engedjétek meg, drága testvéreim, hogy mély megindultsággal letegyem hitetek megerősítésére és társaként hitvallásomat a legszentebb Eucharisziáról.” (59. p.). Az enciklikában vannak teológiai fejtegetések is, de ez a pápai enciklika elsősorban mégsem tanítani akar, hanem „hálás csodálatot” (5. p.) akar ébreszteni bennünk az Eucharisztia iránt, és mindnyájunk figyelmét fel akarja hívni az Eucharisztia központi jelentőségére.

A III–V. fejezet az Eucharisztia megünneplésével kapcsolatban „félto figyelmességel” konkrét, gyakorlati jellegű kérdésekre adja meg a választ, ill. kifejti a válasz teológiai alapjait. Sokakat érdeklő kérdésekkel és mindenki számára könnyen érthető válaszokkal találkozunk ezekben a fejezetekben. Az Egyház apostoliságából következnek, hogy az Eucharisziát csak az érvényes felszentelt apostolutódok, papok mutathatják be (3. fejt.). Az Eucharisztia az Istennel és az Egyházzal való közösség (kommunio) szentsége. Ezért az a keresztény, aki nincs Istennel közösségben (a halálos bűn miatt), csak a szentgyónás elvégzése után áldozhat. A nem-katolikus keresztény testvérek sem járulhatnak szentáldozáshoz, mert ők nem élnek közösségben Krisztus egyházával. Az Eucharisztia a Krisztusban hívők egységének jele: a megvalósult egység jele és nem az egység eszköze. Amíg nem vagyunk egyek a hitben, nem lehetünk egyek az Eucharisztia megünneplésében sem. Az egysége felé vezető úton az interkommunio nem lehet eszköz

<sup>17</sup> Vö. DOLHAI, L., *Az Eucharisztia teológiája a pápai enciklikában*, in *Jel*, XVI (2004/6), 165–168.

(4. fejj.) Külön fejezetben figyelmeztet bennünket (5. fejj.) az enciklika arra, hogy a szentmisében jelenlévő misztérium nagysága megköveteli az ünneplés méltóságának és szépségének megőrzését. „*Senkinek sincs megengedve, hogy lebecsülje a ránk bízott Misztériumot: túlságosan nagy ahhoz, hogy bárki megengedhesse magának, hogy olyan önkényességgel bánjék vele, ami nincs tekintettel szent jellegére és egyetemes természetére*” (52. p.).

Nagy kár lenne, ha nem tanulmányoznánk kiemelten az enciklika első és második fejezetét, amely az Eucharisztia katolikus teológiájának rövid összefoglalása. Az enciklika figyelmeztet, hogy az „eucharisztikus misztérium – áldozat, jelenlét és emlékezet” nem tűri a csonkításokat: a maga sértetlen egészében kell átélni ünneplésekor is, a Jézussal való bensőséges beszélgetésben a szentáldozás pillanataiban is, és szentmisén kívüli szent-ségimádás bensőséges csendjében is.” (61. p.). A Szentatya szomorúan állapítja meg, hogy napjainkban az Egyházon belül is vannak olyan visszaélések, amelyek „elhomályosítják az Egyháznak e csodálatos Szentségről vallott helyes hitét és tanítását: Olykor meglehetősen csonkán értelmezik az Eucharisztia misztériumát. Megfosztván áldozati jellegétől, úgy tekintik, mintha nem volna egyéb, mint egy testvéri összejövetel, étkezéssel” (10. p.).

Ezért az a rövid teológiai összefoglalás főként a két klasszikus, egykor sokat vitatott témával, a szentmise áldozati jellegével és a valóságos jelenlét kérdésével foglalkozik (11–15. p.). Az áldozat-jelleget illetően a dokumentum a Tridentinum tanításának összefoglalásával fogalmazza meg az Egyház hitét (11–13. p.). A valóságos jelenlét kérdésével kapcsolatban elismeri a teológiai magyarázatok jogosultságát, de ezeknek összhangban kell lennie a katolikus tanítással és „szilárdan tartania kell, hogy a tárgyi valóságban, függetlenül a mi gondolkodásunktól, a kenyér és a bor a konsekráció után megszűnt létezni, úgy, hogy attól a pillanattól fogva a kenyér és a bor szentségi színei alatt valóságosan az Úr Jézus imálandó teste és vére van előttünk” (15. p.). A hagyományos teológiához képest újszerű, hogy ez a teológiai összefoglalás kiemelten említi az Eucharisztia pneumatológiai vonatkozását: a Lélek erejében, a Lélek-hívás (epiklézis) által lesz jelenvalóvá Jézus az Eucharisziában és „a testével és vérével való egyesülés által Krisztus a Lelkét is közli velünk” (17. p.).

A második fejezet fejti ki az enciklika legfőbb mondanivalóját, már az első mondatban is megtalálható legfőbb állítást: „*Az Egyház az Eucharisziából él*”. „Ez az igazság nemcsak a hit mindennapos tapasztalata, hanem összefoglalóan tartalmazza az Egyház misztériumának lényegét”. A fejtegetés kimondatlanul is Szent Ágoston tézisét magyarázza: „*Az Egyház hozza létre az Eucharisziát, ám az Eucharisztia teremti meg az Egyházat.*”<sup>18</sup> Az Egyház a kezdetektől fogva és lényege szerint eucharisztikus közösség. Nagy áldás számunkra, hogy az Eucharisztia erősíti a Krisztusban hívők egységét. Ebből a szentségből, „a Krisztus testével és vérével való közösségből meríti az Egyház a küldetésének teljesítéséhez szükséges lelki erőt” (22. p.). Ismételten kell hangsúlyoznunk, hogy az eucharisztikus áldozat „az egész keresztény élet forrása és csúcsa” (LG 11), sőt „az Egyház kincse, a világ szíve, a jövő záloga, melyre minden ember – tudattalanul is – vágyakozik” (59. p.).

<sup>18</sup> *Contra Faustum*, 12,20.



## 5. A REDEMPTORIS SACRAMENTUM INSTRUKCIÓ (2004)

Az Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció dokumentuma már az alcímben egyértelműen meghatározza az instrukció kiadásának célját: „Egyes megtartandó, illetve kerülendő dolgokról a legszentebb Eucharisziával kapcsolatban”. II. János Pál pápa kérésére jelent meg ez a dokumentum, és az előszó szerint mindazt, amit ez az instrukció előad, az említett *Ecclēsia de Eucharistia* enciklikával összefüggésben kell olvasni (vö. 2. p.). A sok utasítás és rendelkezés miatt úgy is tekinthetjük ezt a kongregációs kiadványt, mint a liturgikus jogalkotás dokumentumát.<sup>19</sup>

A nyolc fejezetre osztott rendelkezéseket tartalmi szempontból két csoportba lehet osztani: többségük a liturgiát végző szent szolgálattevőkhöz szól, akik rendszeresen bemutatják a szentmiseáldozatot, és annak gyümölcsét, az Eucharisziát, szétosztják a hívek között. Éppen ezért a liturgia helyes és méltó ünneplésének módjától kiindulva útmutatást ad a papságnak, hogy a püspökkel együttműködve hogyan tudják a gyakorlatban az Egyház hagyományát helyesen megjeleníteni és továbbadni (1. fej.).<sup>20</sup> A dokumentum másik hangsúlyos témája a hívek tevékeny részvétele, a világiak bekapcsolódása a liturgiába (2. és 7. fej.).<sup>21</sup> A téves gyakorlatokkal és visszaélésekkel szemben megfogalmazza a szentmise bemutatásának ideális formáját (3. és 5. fej.), külön kitérve a szentáldozás és áldoztatás rendjére (4. fej.). A legszentebb Eucharisztia őrzésére, a szentségimádásra és az eucharisztikus körmenetek végzésére vonatkozóan is megismerhetjük az előírásokat (6. fej.).

## 6. MANE NOBISCUM DOMINE (2004)

Az Eucharisztia évére, amely 2004 októberétől 2005 októberéig tartott, II. János Pál pápa külön apostoli levelet bocsátott ki *Mane nobiscum Domine* címmel. A Szentatya elgondolása szerint az Eucharisztia éve minden számára alkalom arra, hogy újra tudatosítsa azt a páratlan kincset, melyet Krisztus Egyházára az utolsó vacsorán. Az eukarisztikus év lehetőségét akart biztosítani a szentség teológiájának újragondolására és elmélyítésére. Ezért kéri, hogy a püspököket, a papokat és hitoktatókat, hogy erre különös gondjuk legyen az Eucharisztia évében.

Az apostoli levél négy fejezetében az emmauszi tanítványok történetéből kiindulva, hirdeti meg az Eucharisztia évét. Az első fejezetben a II. Vatikáni Zsinat és a 2000. évi nagy jubileum szemszögéből kapunk buzdítást az Oltáriszentség misztériumának megünneplésére. A második fejezetben az Eucharisziát, mint a világosság misztériumát tárja elénk, hiszen az Isten igéje, illetve az igeliturgia megvilágítja számunkra az Eucharisztia misztériumát, hogy a valóságos jelenlét misztériumát ünnepelni, imádni és szemlélni tudjuk.<sup>22</sup> A harmadik fejezetben az Eucharisztia úgy áll előttünk, mint a kommunió forrása és megjelenítése. A szentáldozás azt jelenti, hogy egy mélyebb közösségre lépünk Jézussal, de egyúttal kinyilvánítjuk a Krisztus titokzatos Testével, az Egyházzal való közösségünket is. „Az Eucharisztia a kommunió epifániája” (21. p.). A negyedik fejezetben

<sup>19</sup> Vö. MARÓTI G., *A Redemptionis Sacramentum instrukció mint a liturgikus jogalkotás dokumentuma*, Győr 2007.

<sup>20</sup> Vö. ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI FEGYELMI KONGREGÁCIÓ, *Redemptionis Sacramentum*, 29. p.

<sup>21</sup> Vö. uo., 37. p., 43–47. p., 85. p.

<sup>22</sup> Vö. uo., 14. p.

buzdítást kapunk a missziós lelkület ápolására. A keresztény küldetéshez az Eucharisztia nem csupán belső erőt biztosít, hanem – bizonyos értelemben – programot is ad.

#### 7. SACRAMENTUM CARITATIS (2007)

XVI. Benedek pápa posztszinodális apostoli buzdításának előzménye az Eucharisztia éve (2004/2005) és a XI. rendes püspöki szinódus (2005 októbere), melynek témája szintén az Eucharisztia volt. Távolabbi előzményként megemlítendő II. János Pál pápa *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű enciklikája is, mint teológiai forrás és biztos hivatkozási pont.

Nyilvánvaló, a szinódus utáni apostoli buzdításnak az a célja, hogy összefoglalja a Püspöki Szinóduson született reflexiókat és javaslatokat.<sup>23</sup> A teológus pápa három nagyobb fejezetre osztotta ezt a dokumentumot, melynek kulcsfogalma és vezérfonala az Eucharisztia misztérium jellege, hiszen „hitünk összefoglalása és lényege” (KEK 1327). Az Eucharisztia misztérium, amelyet hinnünk kell (1. rész), misztérium, amelyet ünnepelnünk kell (2. rész), és misztérium, melyet élnünk kell (3. rész).

A dokumentum első része foglalja össze az Eucharisztia teológiáját. A Szentháromság misztériumából, a szentháromságos szeretetből kiindulva teszi érthetőbbé és elfogadhatóbbá számunkra az Eucharisztia misztériumát (7–8. p). Hangsúlyozza, hogy az Eucharisziában jelenik meg legtökéletesebben az az ingyenes szeretet, mellyel Isten saját magát és a világot szereti. Isten végletekig menő szeretetére tekintve külön figyelmet fordít az Oltáriszentségre, mint valóságos áldozatra. A keresztáldozatban történik meg ugyanis Istennek az az önmaga ellen fordulása melyben önmagát teljesen odaajándékozza, hogy az embert újra fölemelje és megmentse, ez a szeretet legradikálisabb formája.<sup>24</sup> A krisztológiai és ekkleziológiai szempontok (9–11. p.) mellett a Szentlélek és az Eucharisztia kapcsolatát is tárgyalja (12. p.). Nemcsak a keleti egyházatyák, hanem az eucharisztikus ünnepelése is emlékeztet bennünket arra, hogy a Szentlélek (epiklézis) által válik jelenlővé a megdicsőült Krisztus az Oltáriszentségben (13. p.).

A II. Vatikáni Zsinat tanításából kiindulva tanítja, hogy az Eucharisztia a szentségi üdvrend központja,<sup>25</sup> és részletesen tárgyalja mind a hét szentség eucharisztikus vonatkozásait.<sup>26</sup> Az Eucharisztia eszkatologikus dimenziójáról sem feledkezhetünk meg, hiszen az Egyház, Isten újszövetségi népeként, az örök haza felé zarándokló, úton lévő közösség itt a Földön (30. p.). Az eucharisztikus lakoma számunkra végső lakoma elővételezése, melyet előre hirdettek a próféták, és az Újszövetség, mint a „bárány menyegzőjét” (Jel 19,7) írja le (31. p.). Végül, II. János Pál pápa enciklikáját követve beszél az Eucharisztia és Szűz Mária viszonyáról. Meglátatja velünk, hogy a szakramentalitás Mária életében, illetve a megtestesülés misztériumában is megnyilvánult: hiszen a „szentséges Szűzben látjuk tökéletesen megvalósulva azt a szentségi módozatot is, mellyel Isten közeledik a maga üdvözítő kezdeményezésével az emberhez és átöleli őt” (33. p.).

<sup>23</sup> XVI. BENEDEK, *Sacramentum Caritatis*, 5. p.

<sup>24</sup> Vö. uo., 9. p.

<sup>25</sup> Vö. DOLHAI, L., *Az Eucharisztia mint a szentségi üdvrend központja*, in *Az Élet kenyere* (szerk. Puskás A.), *Vana Theologica*, Budapest 2012, 163–178.

<sup>26</sup> Vö. uo., 17–29. p.

A Püspöki Szinódus sokat foglalkozott az eucharisztikus hit és ünneplés benső kapcsolatával, kiemelve a *lex orandi* és a *lex credendi* közötti összefüggést, és hangsúlyozta a liturgikus cselekmény elsőbbségét. Ez a magyarázata annak, hogy az apostoli buzdítás részletesen foglalkozik az Eucharisztia megünneplésének gyakorlati kérdéseivel. A liturgia helyes ünneplését a szentmise egyes részeit elemezve mutatja be XVI. Benedek pápa, hogy megtanítsa a leiturgoszokat az ünneplés művészetére (*ars celebrandi*). Az igeliturgiától megkezdve az elbocsátásig részletesen elemzi egyrészt a hittartalom szempontjából, másrészt a tevékeny részvétel kritériumait szem előtt tartva. Hangsúlyozza, hogy ennek a részvételnek nem csupán méltónak, hanem egy átélt ünneplésnek kell lennie. Ennek a tevékeny bekapcsolódásnak ugyanis megvan a maga személyi feltétele is.<sup>27</sup>

Az Eucharisztia olyan misztérium, melyet élnünk kell, vagyis a szentmisén való részvételnek vannak következményei. „Részt venni a liturgikus cselekményben, magunkhoz venni Krisztus Testét és Véré, azt jelenti, hogy egyre mélyebben és bensőségesebben Hozzá tartozunk, aki értünk meghalt. A közösségnek mindig egyszerre van horizontális és vertikális dimenziója: közösség Istennel és közösség a testvérekkel.”<sup>28</sup> Ez a közösségi és elmélyült eucharisztikus élet viszont nem önmagában bezáruló, hanem a világra nyitott élet. Minden keresztyén a keresztség szentségében küldetesként kapta, hogy hirdesse Krisztust, aki az egyetlen Megváltó és Üdvözítő. Ez a hirdetés hitelesen csak az Oltáriszentségből táplálkozva valósulhat meg. „...Krisztus áldozata mindenkiért van, ezért az Eucharisztia minden Őbenne hívőt arra készítet, hogy megtört kenyér legyen mások számára, és legyen elkötelezett egy igazságosabb és testvériesebb világ mellett.” (88. p.)

## 8. MÁS EUCHARISZTIÁVAL KAPCSOLATOS DOKUMENTUMOK

Jelentősnek mondható a Vatikáni Egységítkárság nyilatkozata az *interkommunió* kérdéséről.<sup>29</sup> A katolikusok és protestánsok között nem megengedett az interkommunió, mivel a szentségre vonatkozó hitben lényegi eltérés van két egyház tanítása között.<sup>30</sup> Már az ökumenizmusról szóló zsinati dekrétum is kimondta: a protestáns egyházak „nem őrizték meg sértetlenül – főleg az egyházi rend szentségének híján – az Eucharisztia misztériumának teljes gazdagságát” (UR 22). A dokumentum arra is figyelmeztet, hogy az Eucharisztia nem lehet eszköz az egység elérésére, hanem a beteljesedett egység jele. Tulajdonképpen az ökumenikus mozgalom végső célja az, hogy majd egykor együtt ünnepelelhessük az Eucharisziát. „Ha az Eucharisziát olyan személyek veszik magukhoz, akik között nincs meg a teljes egyházi közösség, az Eucharisztia nem fejezheti ki annak az egységnek teljességét, amelyet természete szerint jelöl, hisz éppen ez az egység az, ami a jelen esetben hiányzik”<sup>31</sup>.

Teológiai szempontból is említésre méltók II. János Pál pápa papoknak írt, nagyszűttörtöki levelei, amelyek témája legtöbbször az Eucharisztia volt. Ezek közül kiemel-

<sup>27</sup> Vö. XVI. BENEDEK, *Sacramentum Caritatis*, 55. p.

<sup>28</sup> Uo., 76. p.

<sup>29</sup> *A Keresztyén Egységítkárság Instrukciója. Azokról a különleges esetekről, amikor nem katolikus keresztyének a katolikus Egyházban az Eucharisziához járulhatnak*, 1972, in I. Ökumenikus Direktórium, *Keresztyén Egységítkárság dokumentuma*, 1967 (ford. Diós I.), Budapest 1983, hivatalos szöveg: in *AAS* 64 (1972), 518–525.

<sup>30</sup> Vö. SZABÓ, F., *Az Eucharisztia az ökumenikus párbeszédben*, in *Távlatok* (1996/2), 152–156.

<sup>31</sup> *A Keresztyén Egységítkárság közleménye*, Róma 1973, 4. p.

ten fontos az 1980-ben írt levél, amely a papság és az Eucharisztia misztériumát együtt tárgyalja.<sup>32</sup>

Nem feledkezhetünk meg az Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció negyedik és ötödik instrukciójáról sem, amely a II. Vatikáni Zsinat szent liturgiáról szóló rendelkezésének megfelelő végrehajtását akarta segíteni. A *Varietates legitimae* című dokumentum a Sacrosanctum Concilium 37–40. cikkelyéhez kapcsolódóan a liturgikus inkulturáció fogalmát tisztázza (1994). A *Liturgiam authenticam* kezdetű instrukció a liturgikus konstitúció 36. pontjának magyarázta, amely irányelveket ad a római liturgikus könyvek népnyelvekre történő fordításához (2001).<sup>33</sup> A fordítóknak arra kell törekedniük, hogy az Egyház tanítása hűségesen tükröződjék a liturgikus szövegekben.<sup>34</sup> A fordítási szabályok a latin liturgikus nyelv normatív szerepét akarják megerősíteni.<sup>35</sup> A latin nyelvhez kapcsolható XVI. Benedek pápa *Summorum Pontificum* kezdetű motu proprioja, amely – bizonyos feltételekkel – 2007-ben engedélyezte a római rítus „rendkívüli formájának” használatát (az ún. trienti mise-formát, az 1962-ben kiadott Missale Romanum szerint).

A *Hittani Kongregáció az elmúlt évtizedekben többször is megfogalmazta, hogy a szentmise bemutatója csak a felszentelt püspök és pap lehet.* Először 1983-ban,<sup>36</sup> majd pedig 1986-ban<sup>37</sup> is kijelentette, hogy még a súlyos paphiány, illetve felszentelt pap hiányában sem vezetheti az Eucharisztia ünneplését világi személy. Egyedül az érvényesen felszentelt pap az, aki misézhet (vö. DH 802). A szentáldozás rendkívüli kiszolgáltatója lehet az akolitus, sőt az Egyházi Törvénykönyv előírásai szerint szükség esetén más krisztushívó is.

1992-ben az eucharisztikus ekkleziológiával kapcsolatban adott ki nyilatkozatot a *Hittani Kongregáció*.<sup>38</sup> Néhány egyoldalúság megemlítése mellett ennek a sajátos egyháztannak elmélyítésére bátorítja a teológusokat. A dokumentum ennek a sajátos ekkleziológiának. A II. Vatikáni Zsinat után született meg az „eucharisztikus ekkleziológia”, amely a zsinaton megújított egyházképünk egyik meghatározó eleme lett, hiszen egyetlen keresztény közösség sem épülhet fel, ha alapja és szegletköve nem az Eucharisztia ünneplése.<sup>39</sup> Pozitívuma, hogy újszerűen, ekkleziológiai összefüggésben hangsúlyozza az Eucharisztia kiemelt szerepét a szentségi üdvrendben.<sup>40</sup> A dokumentum negatívumként említi, hogy időnkint egyoldalúan hangsúlyozza a helyi egyházak elvének fontosságát: „Néhányan azt állítják, hogy az Egyház teljes titka jelen van ott, ahol az Oltáriszentséget ünneplik, és pedig úgy, hogy az egység és az egyetemesség bármely más elve lényegtelené válik”.<sup>41</sup>

<sup>32</sup> *Epistula Dominicae cenae ad universos Ecclesiae episcopos de SS. Eucharistiae mysterio et cultu*, 1980, in AAS 72 (1980), 113–148.

<sup>33</sup> Vö. RIHMER, Z., *A Liturgiam authenticam instrukció a római rítus liturgikus szövegeinek népnyelvi fordításairól*, in *Praecognia*, 2 (2007/1–2), 76–81.

<sup>34</sup> Vö. uo., 20. p.

<sup>35</sup> Vö. ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI FEGYELMI KONGREGÁCIÓ, *Liturgiam Authenticam*, 22–28. p.

<sup>36</sup> Vö. a 2. lábjegyzet.

<sup>37</sup> Vö. a 2. lábjegyzet, 2. pontjában található dokumentum konkrétan E. Schillebeeckx két tanulmányában olvasható véleménnyel szemben fogalmazza meg az Egyház tanítását.

<sup>38</sup> *Communio Notio*, in AAS 86 (1994) 974–979; Vö. DH 4920–4925.

<sup>39</sup> Vö. PUSKÁS, A., *Communio-ekkleziológia. A II. Vatikánium egyházról szóló tanításának recepciója a zsinat utáni teológiában*, in *Vigilia* (2002/11), 818–820.

<sup>40</sup> LUKÁCS, L., *Az Egyház: Eucharisztikus testvérvilágosság – Joseph Ratzinger ekkleziológiája*, in *Élő kövekből épülő Egyház*, Szent István Társulat, Budapest 2011, 205.

<sup>41</sup> DH 4923.

Az elvált és újránházasodott hívek szentáldozásával kapcsolatban többször nyilatkozott Egyházunk Tanítóhivatala. Először 1994-ben fogalmazta meg a Hittani Kongregáció, hogy az új házasságban élő katolikus keresztények nem járulhatnak szentáldozáshoz, ha az előző házasságuk érvényes volt. „Téves tehát az a meggyőződés, hogy újránházasodott elvált a szentáldozáshoz járulhat; ez a meggyőződés normálisan feltételezi, hogy a személyes lelkiismeretnek azt a hatalmat tulajdonítjuk, hogy végső fokon az dönt, a saját meggyőződése alapján, ez előző házasság létezéséről vagy nem létezéséről és az új kapcsolat értékéről.”<sup>42</sup> Tizenhárom évvel később – a püspöki szinódus döntése alapján – XVI. Benedek pápa is megerősíti az Egyház ezen álláspontját a *Sacramentum Caritatis* kezdetű apostoli buzdításában, „mert helyzetük és életállapotuk objektíve ellentmond a Krisztus és az Egyház között szeretet Eucharisztia szentségében jelzett és benne megvalósuló egységének”.<sup>43</sup>

Végezetül meg kell említenünk az Istentiszteleti Kongregációnak az Eucharisztia szentmisén kívüli tiszteletéről szóló dokumentumát. Azért is jelentős ez a dokumentum, mert részletesen foglalkozik az eucharisztikus világkongresszusok céljával és a megrendezés fő szabályaival.<sup>44</sup> A világkongresszusok fő szervezője a Pápai Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusokat szervező Bizottság (*Pontificio Comitato per i Congressi Eucaristici Internazionali*), melynek jelenlegi statumát XVI. Benedek pápa 2009. december 24-én hagyta jóvá.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> HITTANI KONREGÁCIÓ, *Az elvált és újránházasodott hívek szentáldozása*, in *Távlatok* (1994/6), 710.

<sup>43</sup> Vö. XVI. BENEDEK, *Sacramentum Caritatis*, 29. p.

<sup>44</sup> *De Sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam*, n. 109–112; magyarul: in *Bűnbocsánat és Oltárszentség*, Budapest 1976, 223–302.

<sup>45</sup> A pápai bizottság honlapja és statútuma megtalálható: [www.congressieucaristici.va](http://www.congressieucaristici.va)

## Az első tanítványok meghívása Máté evangéliuma szerint (Mt 4,18–22)

Magától értetődő, hogy evangéliumokban gyakran esik szó Jézus tanítványairól. A velük kapcsolatos szövegekből nemcsak a nevüket, tetteiket és megnyilatkozásait ismerhetjük meg, hanem a tanítványság lényegi követelményeit és vonásait is.<sup>1</sup> Voltaképp már a tanítványok meghívásáról szóló elbeszélésekben feltárul, hogy miben áll a tanítványváltás lényege. Értekezésemben éppen erre a szempontra kívánok összpontosítani. Máté evangéliumának az első tanítványok meghívásáról szóló elbeszélését vizsgálom a történeti-kritikai módszer szempontjai szerint, s egyúttal a kijelölt szakasz és az evangélium egyéb szövegei közötti szoros összefüggésre is igyekszem rámutatni.

### 1. A MT 4,18–22 SZÖVEGKÖRNYEZETE, MŰFAJA, SZERKEZETE ÉS FORRÁSA

#### 1. 1. Szövegekörnyezet

A Mt 4,18–22 a Jézus nyilvános működésének kezdetéről szóló nagyobb egységhez tartozik, amely három szakaszt foglal magába: Jézus igehirdetésének kezdete (4,17) – az első tanítványok meghívása (4,18–22) – Jézus tanító és gyógyító tevékenysége Galileában (4,23–25). A vizsgálandó szakasz sajátossága abban áll, hogy az evangélista egyszeri eseményről ír, míg az előző és a következő szakaszban rendszeresen ismétlődő cselekmények összefoglalásszerű bemutatását találjuk.<sup>2</sup>

A szakaszokban ugyanakkor egyre szélesedő távlat tárul elénk.: Jézus először egyedül lép fel (4,17), majd a közvetlen tanítványokkal együtt (4,18–22), végül pedig nagy tömegek kíséretében (4,23–25), amelyek – a tanítványokhoz hasonlóan – szintén Krisztus-követőkként jelennek meg. Emellett a 4,17–25-ben leírtaknak előkészítő szerepük is van, hiszen az evangélista a későbbi részletes beszámolókat, illetve nagyobb egységeket készíti itt elő. Az igehirdetésre és tanításra történő utalás a 17. és a 23a versekben úgy te-

<sup>1</sup> Erről bővebb információt nyújt KNOCH, O., *Einer ist euer Meister. Jüngerschaft und Nachfolge*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966; GNILKA, J., *A Názáreti Jézus. Üzenet és történelem*, Szent István Társulat, Budapest 2001, 196–230; RATZINGER, J./XVI. BENEDEK, *A Názáreti Jézus I.*, Szent István Társulat, Budapest 2007, 149–159; SÖDING, TH., *Jesus und seine Kirche. Was sagt das Neue Testament?* Herder, Freiburg 2007, 142–211; UÖ, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Herder, Freiburg 2011, 482–528.

<sup>2</sup> Az ún. summariumok, azaz összefoglalások mibenlétéhez és jellegzetességeihez vö. EGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Herder, Freiburg 1987, 155–158.

kinthető, mint az evangélium első nagy beszédének, a hegyi beszédnek a rövid felvezetése. A gyógyító, szabadító és ördögűző tevékenység említése a 23b. és 24. versekben a 8–9. fejezetekben elbeszélte csodákat jelzi előre. Előkészítő jellege van a tanítványok kiválasztásának és a néptömegek jelenlétének is, hiszen ők lesznek majd a hegyi beszéd hallgatói (5,1–2), s részben ők lesznek Jézus csodáinak a tanúi is (8,1; 8,18.23; 9,36).

## 1. 2. Műfaj és szerkezet

A 4,18–22 a *tanítványmeghívás-elbeszélések* csoportjába tartozik.<sup>3</sup> Leszámítva a Mk 1,16–20-at, amelyben ugyanazon személyek meghívásáról van szó, mint az elemzendő szövegben, ebbe a csoportba tartozik még a Lévi (Máté) meghívásáról szóló szakasz is (Mk 2,13–14 és párh.). Ezekben az elbeszélésekben ugyanazok az alapelemek figyelhetők meg: 1. a meghívó és a meghívandó személy találkozása; 2. meghívás; 3. követés. A találkozást illetően Jézussal kapcsolatban az „járás” és a „látás”, a kiszemelt személlyel kapcsolatban a név és a foglalkozás nyer hangsúlyt:

Mt 4,18 „Sétálva Galilea tengerénél látott két testvért ... *Simont és Andrást...*, amint *körhálót vetettek a tengerbe*”

Mt 4,22 „*És továbbmenvén onnan, látott másik két testvért, Jakabot ... és Jánost...*, amint *javitgatták hálójukat.*”

Mk 2,14 „*És továbbmenvén meglátta Lévít, Alfeus fiát, a vámnál ülni.*”

Hasonló felépítésű tanítványmeghívás-elbeszélésre az Ószövetségben is van példa, és pedig Elizeus meghívásának történetében (1Királyok 19,19–21).<sup>4</sup> A fentebb említett alapelemek itt is megvannak, ám ezekhez még egy mozzanat, és pedig a késlekedés eleme társul:

Találkozás:

„*Amikor onnét elment, találkozott Safát fiával, Elizeussal. Éppen szántott, tizenkét pár ökör haladt előtte, maga pedig a tizenkettedik pár mögött haladt.*”

Meghívás:

„*Illés odament hozzá és rávetette köntösét.*”

Késlekedés:

„*Az otthagya az ökröket, Illés után szaladt és így szólott: »Engedd, hadd adjak előbb búcsúcsókot apámnak meg anyámnak, aztán követelek.« Azt mondta neki: »Menj csak, de téj vissza! De hát mit tettem veled?« Azzal (Elizeus) elment, fogta a pár ökröt, feláldozta, majd az ekét felhasználva megsütötte az ökröket és odaadta az embereknek, egyék meg őket.*”

Követés:

„*Aztán elindult, ment Illés után, és a szolgája lett.*”

<sup>3</sup> A kommentárookban többnyire ezt a műfaji, illetve formai megnevezést találjuk. A formatörténeti irányultságú vizsgálatokban további pontosítások és kiegészítések olvashatók. Rudolf Bultmann a „biográfikus apophteg-mák” („biografische Apophthegmata”) egyik alcsoportjának tekinti a meghívás-elbeszéléseket, míg Klaus Berger a „mandatio” tágabb műfaji kategória keretében tárgyalja azokat. Vö. BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 26–27; BERGER, K., *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, A. Francke, Tübingen 2005, 372.

<sup>4</sup> Az Elizeus meghívásáról szóló történet műfaji vizsgálatához a kommentárokon kívül vö. KOCH, K., *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1964, 207–214.

Nagyon valószínű, hogy az evangéliumi meghívás-elbeszélések éppen a most bemutatott őszövegségi történet alapján formálódtak ki, vagyis a keresztény ígéhirdetők Elizeus történetének elemeit alapul véve őrizték meg és adták tovább az apostolok meghívásáról szóló emlékeket.<sup>5</sup> Mindenesetre igen tanulságos, hogy az apostolokkal kapcsolatban hiányzik a „késlekedés” motívuma. Ez nyilván nem véletlen. A hangsúly éppen azon van, hogy Jézus hívó szava nem enged késlekedést. Akit ő meghív, attól azonnali engedelmességet vár el.

Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy János evangéliumában is találhatók olyan elbeszélések, amelyekben tanítványok csatlakoznak Jézushoz. Ám ezek formailag más jellegűek, mint az imént bemutatott szinoptikus szövegek. Jánosnál egyedül Fülöp az, akit Jézus közvetlenül meghív (Jn 1,43), de nyíltan nem esik szó arról, hogy Fülöp azonnal követni kezdené meghívóját. A többi személy úgy lesz Jézus tanítványa, hogy azok, akik korábban megismerték őt, a Mesterre irányítják a figyelmet (így tesz Keresztelő János: Jn 1,36), illetve elvezetik a Mesterhez testvérüket és ismerősüket (így tesz András és Fülöp: Jn 1,42.46).

A jánosi szövegekkel való összevetés is azt mutatja, hogy a szinoptikus tanítvány-meghívás-elbeszélések célzatosan készített szövegek. Ez nem annyit jelent, hogy nincs történeti alapjuk, hanem azt, hogy a Jézus első tanítványairól szóló emlékeket leegyszerűsített formában és meghatározott mondanivaló céljából rögzítették szilárd elbeszéléssé. Jól kivehető, hogy a mondanivaló kettős vonatkozású: 1) csak az lehet Jézus közvetlen követője és tanítványa, akit a Mester személyesen meghív; 2) Jézus hívására azonnal engedelmeskedni kell, ami az eddigi életkörülményekkel való radikális szakítást is magában foglalja.

Az előzőekben leírtak alapján a szakasz szerkezetét az alábbi formában szemléltethetjük:

18–20. v.	Simon Péter és András meghívása
18. v.	<i>Jézus és a halászok találkozása</i>
19. v.	<i>Meghívás</i>
20. v.	<i>Követés</i>
21–22. v.	Jakab és János meghívása
21a v.	<i>Jézus és a halászok találkozása</i>
21c v.	<i>Meghívás</i>
22. v.	<i>Követés</i>

<sup>5</sup> Az Elizeus-történettel való összefüggést hangsúlyozza többek között LACHS, S. T., *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark and Luke*, KTAV Publishing, New Jersey/New York 1987, 58; BERGER, K., *Formen und Gattungen*, uo.



## 1. 3. Forrás – szerkesztés

A Mt 4,18–22 forrásának, a kétforrás-elmélet alapján,<sup>6</sup> a Mk 1,16–20 szövegét tekinthetjük. A megegyezések és az eltérések könnyebb áttekinthetése érdekében a két szakasz szövegét most párhuzamba állítva közöljük:

Mk 1,16–20

16 És járva Galilea tengerénél (Jézus) látta Simont és András, Simon testvérét, amint hálót vetettek a tengerbe, mert halászok voltak. 17 És mondta nekik Jézus: „Gyertek utánam, és foglak tenni benneteket emberek halászaivá.” 18 És azonnal elhagyva a hálókat követték őt. 19 És továbbmenvén egy kicsit, látta Jakabot, Zebedeus fiát és Jánost, a testvérét, amint a hajóban javígtatták a hálókat. 20 Őket is mindjárt hívta. És elhagyva arjukat, Zebedeust a hajóban a bérésekkel együtt, elmentek utána (ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ).

Mt 4,18–22

18 Sétálva pedig Galilea tengerénél látott **két testvért**, a **Péternek nevezett** Simont és András, a testvérét, amint körhálót vetettek a tengerbe: mert halászok voltak. 19 És **mondja** nekik: „Gyertek utánam és foglak tenni benneteket emberek halászaivá.” 20 Ők pedig azonnal elhagyva a hálókat követték őt. 21 És továbbmenvén **onnan** látott **másik két testvért**, Jakabot, Zebedeus fiát és Jánost, a testvérét, amint a hajóban **arjukkal Zebedeussal együtt** javígtatták hálóikat, és hívta őket. 22 Ők pedig azonnal elhagyva a hajót és arjukat, **követték** őt (ἠκολούθησαν αὐτῶ).

Elmondhatjuk, hogy Máté viszonylag hűen követte Márk változatát, bár apróbb eltérések itt is megfigyelhetők: 1. Jézus mindkét esetben „két testvért” lát meg (4,18,21). 2. Simon mellett a Péter név is szerepel (4,18). 3. A hálók javításának összefüggésében Zebedeus is említést nyer (4,21). 4. A szakasz végén nincs szó bérésekről; Zebedeus fiai csak arjukat hagyják el (4,22). 5. A Zebedeus-fiak reakcióját is a „követték” (ἠκολούθησαν) ige jelzi.

Az evangélista redakciós eljárásának eredményeképpen teljes párhuzam jött létre az elbeszélés két része között. Péter és András, illetve Jakab és János meghívását illetően több ponton is szó szerinti megegyezés áll fenn:

- a) 4,18 εἶδεν δύο ἀδελφούς... τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ  
4,21 εἶδεν (ἄλλους) δύο ἀδελφούς... τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ
- b) 4,20a οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες ...  
4,22a οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες ...
- c) 4,20b ἠκολούθησαν αὐτῶ  
4,22b ἠκολούθησαν αὐτῶ

<sup>6</sup> A kétforrás-elmélet bővebb kifejtéséhez vö. KOCSIS, I., *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába I.*, Szent István Társulat, Budapest 2010, 189–195.

## 2. SZÖVEGMAGYARÁZAT

## 2. 1. Simon Péter és András meghívása: 18–20. versek

## 18. vers

Az esemény helyeként „Galilea tengerét” (τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας) nevezi meg az evangélista. A „tenger” szó némi túlzás, bár az Ószövetség íróitól sem idegen, hogy ezzel a szóval illessék a mintegy 21 km hosszú és 12 km széles tavat (vö. Szám 34,11; Józ 13,27). Figyelemre méltó, hogy az Újszövetségben egyedül Lukács az, aki a „tó” (λίμνη) főnevet használja, és – bizonyára tudatosan – kerüli a „tenger” (θάλασσα) szót. Azt is megemlíthetjük, hogy a „Galileai-tenger” mellett egyéb megnevezések is ismertek. Tibériás tava (Jn 6,1; 21,1) – Genezáreti-tó (Lk 5,1). Az első megnevezés arra utal, hogy a tó nyugati partján feküdt a környék legjelentősebb hellenista városa (Tibériás), amelyet Heródes Antipász építtetett (Kr. u. 17–22 között). A Genezáreti-tó kifejezés az Ószövetségben említett „Kinneret” várossal (Józ 11,2; 12,3; 19,35; 1Kir 15,20) áll összefüggésben, amely város a tó északnyugati partján volt található. Az 1Makk 11,67-ben a görög Γεννησαρ forma olvasható.<sup>7</sup>

Máté evangéliumában a Genezáreti-tó egészen a 16,12-ig Jézus működésének egyik központi helyeként jelenik meg.

Galilea tengerénél sétálva Jézus „két testvér” (δύο ἀδελφούς) pillant meg: Simont és Andrást. Feltűnő a voltaképp fölöslegesnek mondható „testvérét” (τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) megjegyzés András neve előtt. Az evangélista – éppúgy, mint a 21. versben Jánossal kapcsolatban – a testvériség eszméjét nyomatékosítja. Jézusnak a most formálódó közösségében a testvériség lelkületének kell dominálnia: „Ti mindnyájan testvérek vagytok” – tanítja később a Mester (23,8). Jézus követésével a vérségi értelemben vett testvérkapcsolat is új szintre kerül, hiszen az igazi összekötő kapocs immáron nem a közös szülőktől való származásban áll, hanem abban, hogy tanítványként Jézus testvéreinek és a mennyei Atya gyermekeinek tudhatják magukat (vö. 5,45; 6,9; 12,50; 23,9; 28,10).

A Simon név a héber *Semaél* (= Isten meghallgatott) kicsinyítő formája. A most bemutatásra kerülő Simon Péteren kívül Újszövetségben több személy is viseli ezt a nevet: például a buzgó Simon (Mk 3,16; Mt 10,4; Lk 6,15), aki szintén a Tizenkettő testületének a tagja; Jézus testvéreinek egyike (Mk 6,3; Mt 13,55); egy farizeus, akihez Jézus vendégségbe tér be (Lk 7,40); Cirenei Simon, akit a római katonák Jézus keresztségének vitelére kényszerítenek (Mk 15,21 és párh.) stb.

A Péter névvel kapcsolatban hangsúlyoznunk kell, hogy ez eredetileg nem helyettesítette a Simon nevet, hanem melléknév volt, amely a szóban forgó tanítvány különleges jellegét, illetve szerepét volt hivatott kidomborítani.<sup>8</sup> Érdemes itt néhány etimológiai

<sup>7</sup> A Galileai-tóval kapcsolatban bővebb információt nyújt FRANKEL, R. – FREYNE, S. *Art.* „Galilee”, in *The Anchor Bible Dictionary II* (1992), 879–899; BOSEN, W., *Galiläa. Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Herder, Freiburg 1998, 39–44.

<sup>8</sup> Péter apostol személyével és jelentőségével kapcsolatban nagyon sok tanulmány és monográfia jelent meg a szakirodalomban. Itt csupán a legjelentősebbnek tartottakat említem: CULLMANN, O., *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer*, Zwingli Verlag, Zürich 1960; BROWN, E. – DONFRIED, K. P. – REUMANN, J., *Peter in the New Testament*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1973; SCHNACKENBURG, R., *Petrus im Matthäusevangelium*, in *À cause de l'Évangile. Mélanges offerts à Dom Jacques Dupont*, Cerf, Paris 1985, 107–125; PESCH, R., *Die biblischen Grundlagen des Primats*, Herder, Freiburg 2001; GNILKA, J., *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*, Herder, Freiburg 2002; UÓ, *Péter szolgálata – Az újszövetségi megalapozás*, in *Hatalom és Karizma* (szerk. Beryik, Gy.), JATEPress, Szeged 2003, 29–38; HENGEL, M., *Der unterschätzte Petrus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006;

megjegyzést tenni. A görög πέτρος (*petrosz*) főnévnek, amely korábban személynévként nem volt használatos, alapjelentése: „kő”. Persze sokféle árnyalat lehetséges, így a „drágakő” jelentés is. A háttérben az arám כִּפְתָא *kéfa* forma áll, amely a Talmudban és a midrásokban szintén a „kő” értelemben szerepel, de a korajudaizmus irataiban (11QtgJób; arámHénok) a „szikla” jelentés is előfordul.<sup>9</sup> Hogy a most meghívandó Simonra vonatkozólag mit jelent a név, az a 16,18-ban derül ki: Simon Péter lesz a Krisztus által építendő egyház sziklaalapja.<sup>10</sup>

Az evangéliumokban bemutatott tanítványok közül csupán Péterről állítható, hogy Jézus nyilvános működés kezdetétől egészen a jeruzsálemi beteljesedésig rendszeresen aktív szereplőként jelenik meg. A szinoptikus evangéliumok mindegyikében hangsúlyos mozzanatok: Péter az elsőként meghívott tanítványok közé tartozik (Mk 1,16–20; Mt 4,18–22; Lk 5,1–11) és a tizenkét apostol listájában az ő neve szerepel az első helyen (Mk 3,13–19; Mt 10,1–4), Lk 6,12–16). Ő az, aki tanítványtársai nevében megvallja, hogy Jézus a Messiás (Mk 8,27–30; Mt 16,13–16; Lk 9,18–21) és kiemelkedő szerepet kap a színeváltásakor (Mk 9,2–8; Mt 17,1–9; Lk 9,28–36). Jézus szenvedésének idején gyengének bizonyul, de háromszori tagadását követően – amelyet Jézus korábban megövendőt – őszinte bűnbánatot tart (Mk 14,26–31; Mt 26,30–35; Lk 22,31–34 // Mk 14,66–72; Mt 26,69–75; Lk 22,54–62). Figyelemre méltó, hogy a felsorolt mozzanatok többsége János evangéliumában is megjelenik: az elsőként elköteleződő tanítványok sorában ott van Péter is (Jn 1,40–42), aki később mély tartalmú hitvallást tesz Mestere mellett (Jn 6,66–69). Jézus megövendöli tagadását, amely hamarosan be is következik (Jn 13,36–38; 18,15–18,25–27).

Bár nem mindegyik evangélista tesz róla említést, mégis kiemelhető, hogy a feltámadt Krisztus az apostolok közül Péternek jelent meg először. Ezt a tényt a Mk 16,7 sugallja, a Lk 24,34 viszont nyíltan állítja. Az 1Kor 15,3–5-ben megőrzött hitvallás is Péter említi elsőként azok között, akiknek a feltámadt Úr megjelent.

Péternek az ősegyházban betöltött vezető szerepe kétségen kívül áll, hiszen azt nemcsak az Apostolok Cselekedetei (1,15–22; 2,14–36, 5,1–11; 8,14–17; 15,6–11), hanem a páli levelek (1Kor 9,5; Gal 1,18; 2,6–9) is tanúsítják.

Máté evangéliumában többnyire a Péter, illetve Simon Péter megnevezéseket találjuk. A szövegünkben található megfogalmazás – „a Péternek nevezett Simon” – a 10,2-ben fordul még elő. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy azokban az esetekben, amelyekben Jézus közvetlenül Péterhez szól, a „Simon” megszólítás szerepel (16,17; 17,25). A fentebb említett, minden szinoptikusnál megjelenő mozzanat mellett mátéi sajátosságnak

Kocsis, I., *Péter alakja és szolgálata az Újszövetség tanúságtételében*, in Uő., *Az üdvösség Igéje. Újszövetségi tanulmányok*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 191–207; NYÜL, V., *Péter alakja a szinoptikus evangéliumok tükrében*, Budapest 2015 (doktori disszertáció).

<sup>9</sup> A kéfa főnév etimológiájához vö. CULLMANN, O., Art. Πέτρος, Κηφᾶς, in *ThWNT VI* (1959), 99–112, 100; Uő., *Petrus*. 12–13; FITZMYER, J. A., *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, Crossroad, New York 1981, 112–124; PESCH, R., Art. Κηφᾶς, in *EWNT II* (1981), 721–723; HENGEL, M., *Der unterschätzte Petrus*, 31–37.

<sup>10</sup> „*Én is mondom neked: Te Péter vagy, és én ene a sziklára építem egyházamat, s az alvilág kapui nem vesznek erőt rajta.*” Egyértelmű, hogy a Πέτρος név „sziklaalap” értelemben jelenik itt meg. Simon mint kiválasztott tanítvány lesz az alap, amelyre Jézus az egyházát építi. Persze az egyház alapvetően Krisztusé: mindig ő az építőmester, de az építés során jóhasem tekint el Pétertől mint alaptól. Krisztus tehát az egyház biztonságát és fennmaradását Péter által garantálja.

A Péternek adott ígéret bővebb magyarázata a kommentárokon kívül a 8. lábjegyzetben említett művekben is megtalálható.

mondható a tanítványok körében betöltött szóvivői szerep (15,15; 17,24–26; 18,21; 19,27). Néhány szakaszban Péternek az egyházban betöltött jövőbeli szerepe is kidomborodik (14,24–33; 16,16–19).

Az *András* név görög megfelelője Ἀνδρέας, amelynek jelentése: „férfnas”. Érdekes, hogy a szinoptikus evangéliumokban a meghíváson és a tizenkét apostol listáján (Mk 3,18; Mt 10,2; Lk 6,14) kívül csak ritkán szerepel (vö. Mk 1,29: Jézus Simon és András házába megy; Mk 13,3: Péter, Jakab, János és András a végső események jeleiről kérdezi Jézust). Jóval nagyobb figyelmet kap viszont János evangéliumában: Keresztelő János tanúságtételének következtében – egy másik, név szerint nem azonosított tanítvánnyal együtt – ő lesz Jézus első követője, s testvérét Simont is ő vezeti Jézushoz (Jn 1,40–42). Emellett a nyilvános működés során is említést nyer: a csodálatos kenyérszaporítás előtt ő mutatja be Jézusnak azt a gyereket, akinél öt árpakenyér és két hal van (Jn 6,8). Fülöppel együtt ő szól Jézusnak azokról a görögökről, akik találkozni szeretnének vele (Jn 12,22).<sup>11</sup> Érdekes, hogy János evangéliumából András és Simon Péter származási helyét is megtudjuk: Betsaida (vö. Jn 1,44).

A testvérpár cselekvését a „körhálót vetni” (βάλλω ἀμφίβληστρον) kifejezés jelzi. A halászat nagyon egyszerű formájáról van itt szó. A parton álló halász nehezekekkel el látott hálót dob a vízbe.<sup>12</sup>

A 18. vers végén az evangélista külön megjegyzi: „mert halászok voltak.” Ez a megjegyzés a háló kivetésének közlése után nem lenne szükségszerű. Ám Máté éppen ezzel a megjegyzéssel készíti elő azt a megbízatást („emberek halásza”), amelyet Jézus a most meghívandó személyeknek fog adni.

### 19. vers

Jézus kezdeményezését Máté a λέγει = „mondja” igével vezeti be. Ez egy jelen idejű alak, amely azt sejteti, hogy – bár a szövegben egyszeri cselekmény elbeszélését találjuk – a meghívás megismételhető, vagyis az egyház idejében is megtörténhet.

A felszólítás görög formája – δευτε ὀπίσω μου („gyertek utánam”) – a 2Kir 6,19 LXX versben is megtalálható, bár itt nem tanítványságra történő meghívásról van szó. Viszont érdemes felfigyelni arra, hogy az Elizeus meghívásáról szóló szövegben az ἀκολούθησθε ὀπίσω σου („követőként fogok menni utánad” 1Kir 19,20 LXX) és az ἐπορεύθη ὀπίσω Ἡλίου („ment Illés után” 1Kir 19,21 LXX) formákat találjuk.

A felszólításhoz ígéret is kapcsolódik: „és foglak tenni benneteket emberek halászaivá.” Az emberek halászatának motívuma megtalálható az Ószövetségben is, de negatív kicsengéssel, az ítélet szemléltetéseként: „Íme, sok halászt küldök – mondja az Úr –, hogy kihalásszák őket; aztán sok vadászt küldök, hogy felhajtsák őket minden hegyen és minden dombon, egészen a kősziklák barlangjaiig” (Jer 16,16). A vizsgálandó szövegben egyértelműen pozitív tartalma van „az emberek halászatának”, hiszen a meghívottaknak az lesz a feladata, hogy a mennyek országának nyerjenek meg személyeket. Az „emberek halászata” tehát a missziós tevékenységet jelöli.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Andrásnak a János-evangéliumban betöltött kiemelt szerepe miatt Klaus Berger őt tekinti a név nélkül említett „szeretett tanítványnak”. Vö. BERGER, K., *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Quell, Stuttgart 1997, 96–106.

<sup>12</sup> A korabeli halászat gyakorlatáról bővebb ismertetést nyújt BÜHLMANN, W., *Hogyan élt Jézus?*, Corvinus, Budapest 1997, 51; BÖSEN, W., *Galiläa*, 175–178; KATZER, J., *Leben in Israel zur Zeit Jesu*, Echter, Würzburg 2003, 168–172.

<sup>13</sup> Vö. WUELLNER, W. H., *The Meaning of „Fishers of Men”*, Westminster Press, Philadelphia 1967.

Érdemes megemlíteni, hogy a Mt 13,47–48-ban Jézus tengerbe vetett háléhoz hasonlítja a „mennyeek országát”. Igaz, ebben a hasonlatban a végítéleten van a hangsúly.

## 20. vers

A megszólítottak azonnal engedelmeskednek a hívásnak. Otthagyják a hálókat és követik Jézust. Figyelembe véve a halászok szegényes életkörülményeit, a hálók elhagyása felőlőtlen tettek is minősülhetnek. Ám nyilvánvaló, hogy az evangélista ezen a ponton nagyon leegyszerűsített formában és célzatosan adja elénk a történetet. Azt kívánja tudatosítani, hogy Jézus hívása késedelem nélküli választ igényel. Joggal írja Peter Fiedler: „Azt a választ, amelyet Jézus követésre szóló meghívására kell adni, nem vezethetik azok a megfontolások, amelyek a mindennapokra érvényesek.”<sup>14</sup>

## 2. 2. Jakab és János meghívása: 21–22. versek

Az elbeszélés második felében egy újabb testvérpár kerül a figyelem középpontjába: Jakab és János, akik apjukkal együtt tevékenykednek. Jakabbal kapcsolatban a „fiúvölt” (Zebedeus fia), Jánossal kapcsolatban a „testvérvölt” (Jakab testvére) nyer hangsúlyt.

A *Jakab* név görög megfelelője Ἰάκωβος a héber *Jakob* (= [1sten] oltalmaz) görög alakja. Az Újszövetségben több Jakab nevű személyről is említés történik. Ezekből három mondható jelentősebbnek: 1. Zebedeus fia, s egyben János apostol testvére. 2. Alfeus fia, aki a Tizenkettő tagja (Mk 3,18 párh.). 3. Az Úr testvére (Mk 6,3 párh.; 1Kor 15,7; Gal 1,19; 2,9.12; ApCsel 12,17; 15,13 stb.).

A szövegünkben említett Jakab a szinoptikus evangéliumokban mindig Jánossal együtt szerepel. Az Apostolok Cselekedeteiben is szó van róla: Heródes Agrippa uralkodása idején vértanúhalált szenvedett (ApCsel 12,2).

A *János* – görögül Ἰωάννης – a héber *Jochanan* megfelelője, amelynek jelentése: Jahve kegyes. Ezt a nevet viselte Jézus előfutára is, akit a „keresztelő” melléknévvel különböztetünk meg a most bemutatásra kerülő tanítványtól. Ez utóbbi kiemelkedő szerepét az apostolok testületében és a jeruzsálemi ősegyházban a szinoptikus evangéliumok, az Apostolok Cselekedetei és a páli levelek egyaránt jól tanúsítják. Péterrel és Jakabbal együtt fontos események (Jairus leányának feltámasztása: Mk 5,37 párh.; Jézus színeváltozása: Mk 9,2 párh.; Jézus halálfélelme a Getszemáni-kertben: Mk 14,33 párh.) szemtanúja. Ugyanakkor szemlélete nem mindig felel meg annak, amit Jézus a tanítványaitól elvár. Ez főleg akkor mutatkozik meg, amikor testvérével, Jakabbal együtt kiemelkedő pozíciót kér maga számára (Mk 10,35 párh.), illetve amikor – szintén testvérével együtt – bosszút javasol a Mestert és tanítványait elutasító samaritánusokkal szemben (Lk 9,54). A Mk 3,17 szerint Jézus Jakabot és Jánost a „Boanergész”, azaz „mennydörgés fiai” névvel illette.

János, Péter társaként, gyakran nyer említést az Apostolok Cselekedeteiben (3,1. 3.4.11; 4,6.13.19; 8,14), sőt Pál apostol is úgy hivatkozik rá, mint az „oszlopok” (= jeruzsálemi egyház vezetői) egyikére (Gal 2,9).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> FIEDLER, P., *Das Matthäusevangelium* (ThKNT 1), Kohlhammer, Stuttgart 2006, 100.

<sup>15</sup> Feltűnő, hogy a negyedik evangéliumban a tanítványok között sem Jánosról, sem Jakabról nem történik említés, s a Zebedeus fiai megnevezés is csak egyszer fordul elő (Jn 21,2). Ez azért feltűnő, mert hagyományosan úgy tartották, hogy a negyedik evangélium éppen Jánostól származik. Ezen hagyományos felfogás szerint az irat máso-

A szövegben az apa, Zebedeus jelenléte is hangsúlyos. A Ζεβεδαιος a héber Zabdiel (= Isten ajándéka) görög formája. Azon kívül, hogy Jakab és János apja volt, illetve halázzattal foglalkozott, semmi konkrétumot sem tudunk róla. Érdekességgként említhető, hogy Máté evangéliumában a Zebedeus-fiak édesanyjáról is szó van. Márkkal ellentétben Máténál nem közvetlenül Zebedeus fiai kérik maguk számára a kiemelt pozíciót, hanem édesanyjuk teszi azt (20,20), aki egyébként a Jézus keresztre feszítését figyelő asszonyok között is jelen van (27,56).

Jakab és János, apjuk társaságában, a *hálókat javítják*. Ez a foglalatosság időben elkülönül Simon és András tevékenységétől. A halászat ugyanis éjszaka történt, a hálókat javítása ellenben a halászatot követően, a nappali órákban.

Ez esetben Máté csupán a meghívás tényét közli (ἐκάλεσεν αὐτούς = „hívta őket”), a meghívó szavakat nem. Mindenesetre Jézus hívására most is azonnali válasz érkezik. A testvérpár nemcsak a hajót hagyja el, hanem apjukat is. Ezzel nem csupán a vagyonukról mondanak le, hanem a családi kötelekekről is. Máté változatában Jakab és János tettének radikalitása azáltal is kiemelődik, hogy – a Mk 1,20-tól eltérően – nincs szó „béresekről”. Így fiainak távozása után Zebedeus teljesen egyedül marad. Ám ez a radikális tett teljesen megfelel annak, amit Jézus a tanítványaitól elvár: „Aki apját vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám, aki fiát vagy lányát jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám” (10,37).

### 3. MT 4,18–22 MÁTÉ EVANGÉLIUMA EGÉSZÉBEN

Az elemzett szakasz nyilván azokkal a szövegekkel áll szorosabb kapcsolatban, amelyekben szintén Jézus tanítványairól van szó.<sup>16</sup> Mindenekelőtt a tizenkét apostol listájára utalhatunk, hiszen ott is a Mt 4,18–22-ben említett négy név áll az első helyen, sőt a megfogalmazás is majdnem ugyanaz, mint a vizsgált szövegben: „a Péternek nevezett Simon és András, a testvére, Jakab, Zebedeus fia és János, a testvére” (10,2). Azt is fontos kiemelni, hogy a négy tanítvány közül három – Péter, Jakab és János – külön kört alkot az apostolok sorában, hiszen néhány sajátos és jelentős eseménynek, úgymint Jézus színeváltozásának (17,1–8) és a Getszemáni-kerti halálfélelmének (26,36–46) csak ők a tanúi.<sup>17</sup>

Persze nemcsak a nevek tekintetében mutatható ki összhang egyéb szövegekkel, hanem a tanítványság lényegét illetően is. Az evangéliumban több helyen is nyíltan kifejezésre jut, hogy Jézus teljes elkötelezettséget vár el attól, aki az ő közvetlen követője akar lenni. Utaltam már a 10,37-ben megörzött mondásra, amely a családi kötelekektől való függetlenséget hangsúlyozza. Hasonló radikalitást tükröz a 8,19–22 szakasz tartalma is. Egy követésre jelentkező írástudót Jézus így figyelmeztet: „A rókáknak van vackuk,

dik felében jelentős szerepet betöltő „szeretett tanítvány” (13,23; 19,27.35; 20,3.8; 21,7.23 János apostollal azonos. Mindenesetre manapság a „szeretett tanítvány” kilétének magyarázatára egyéb lehetőségeket is felvetnek. Vö. KOC SIS, I., *Bevezetés I*, 290–293.

<sup>16</sup> E tekintetben főképp az alábbi, átfogó jellegű tanulmányok és monográfiák érdemelnek figyelmet: TRILLING, W., *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Kösel Verlag, München 1964; LUZ, U., *Die Jünger im Matthäusevangelium*, in ZNW 62 (1971), 141–171; SAND, A., „Schule des Lebens”. *Zur Theologie des Matthäusevangeliums*, in *Theologie im Werden* (szerk. Hainz, J.), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1992, 57–82; FOSTER, P., *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004; KONRADT, M., *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.

<sup>17</sup> A Mk 5,37 szerint Jairus leánya feltámasztásánál is csupán ez a három tanítvány van jelen.

az ég madarainak fészük, de az Emberfiának nincs hova fejét lehajtania” (8,20). Egy másik illetőnek, aki apja eltemetése végett haladékot kér, ezt válaszolja a Mester: „Kövess engem, hagyd a holtakra, hadd temessék halottaikat!” (8,22). Főképp az utóbbi kijelentés mondható meghökkentőnek, hiszen a korabeli zsidóságban a halottak eltemetése a legfontosabb jócselekedetek közé tartozott. Elhunyt szülő esetében pedig a végtiszesség megadása a Dekalógus 4. parancsa alapján kifejezetten kötelesség volt. Jézus mondása tehát nemcsak az emberi alapérzésekkel áll szemben, hanem – persze csak a szóban forgó tanítványjelöltre vonatkozólag – Isten parancsát is felfüggeszti. Érdemes megemlíteni, hogy hasonló jellegű felszólítást az ószövetségi próféták is kaptak, de magától az Istentől (vö. Jer 16, 1–7; Ez 24,15–24). Jézus tehát olyan abszolút elkötelezettséget kívánt követőitől, mint amelyet az Ószövetség idején Isten kívánt a prófétáktól.<sup>18</sup>

A tanítványokkal kapcsolatban arra a sajátos küldetésre is utalhatunk, amelyet Jézustól kaptak, s amelyet a vizsgált szövegben az „emberek halásza” szemléletes kifejezés jelez előre. A 10. fejezetben – az elbeszélte történet szintjén – még arról az időleges küldetésről van szó, amelyet a tizenkét apostolnak kizárólag Izrael területén, a zsidóság körében (10,5–6) kell teljesítenie. Persze az itt leírtaknak nagy része a húsvét utáni egyetemese küldetésre is érvényes. Erről azonban nyíltan csak az evangélium végén ír Máté: „Én kaptam minden hatalmat égen és földön. Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket! Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiu és a Szentlélek nevében, és tanítsátok meg őket mindannak a megtartására, amit parancsoltam nektek. S én veletek vagyok mindennap, a világ végéig” (28,16–20). A tanítványok feladata tehát az, hogy Jézus tanításának továbbadása és a keresztség révén minden embert annak a közösségnek részévé tegyenek, amelynek létrehozását Jézus éppen a vizsgált jelenetben és az azt követő szakaszban (4,23–25) kezdi meg.

<sup>18</sup> A Mt 8,19–22 magyarázatához a kommentárokon kívül vö. HENGEL, M., *Nachfolge und Charisma*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1968; SCHNEIDER, G., »Nachfolge Jesu« heute? In *UÖ, Anfragen an das Neue Testament*, Ludgerus Verlag, Essen 1971, 132–146.

## „Szent Fiadat, Boldogasszony, kérd e népért!”

NÉHÁNY SZEMPONT A MAGYAR MÁRIA-KULTUSZ  
TEOLÓGIAI ÉRTÉKELÉSÉHEZ

## BEVEZETÉS

„A Szűzanya tisztelete [...] ugyanúgy, mint a keresztény hit megtartása, nem pusztán a hagyomány valamiféle érzelmi része, hanem olyan szilárd tájékozódás, mely mindennek középpontjába Istent, az örök üdvösség forrását helyezi az egyházzal való állandó és hűséges közösségben”<sup>1</sup>. A Mária-tisztelet a katolikus hit szerves része<sup>2</sup>, ezért nem véletlen, hogy Isten népének hívő gyakorlatában a Szűzanya tisztelete is kiemelkedő fontosságú. Több olyan nemzetet is találunk szerte az egész világon, ahol ez a kultusz nemzeti színt ölt magára. Mi magyarok különösen is büszkék lehetünk arra, hogy történelmünk során nemzeti önazonosságunkból és az Egyház Mária-kultuszából a Szentlélek tüzeiben kialakult Nagyasszonyunk tisztelete.

Mindannyiunk számára ismeretes Szent István király tevékenysége, amelynek népünk keresztény létét köszönheti. Első szent királyunk „nagy bölcsességgel és csodálatos meglátással tudta összehangolni a maga idegen nyomokon járó, korszerű reformtörekvéseit a magyar ősi hagyományokkal és a magyar népi lelkeséggel”<sup>3</sup>. A kereszténnyé válás nem persze nem nélkülözte a nehézségeket. Szent István király szerepe azért jelentős ebben, mert megtalálta azokat a módokat, amelyek által a magyarok hite el tudott fordulni a honfoglalás előtti idők pogány kultuszelemeitől, és befogadta a kereszténységet<sup>4</sup>.

Népünk Mária-tiszteletében kulcsfontosságú momentumot képez az országfelajánlás leírása, melynek során – a *Hartvik-legenda* szerint – a haldokló Szent István király Máriának ajánlotta nemzetünket<sup>5</sup>. Ettől fogva tekintettek a magyarok Máriára úgy, mint

<sup>1</sup> IMRE, A., *Die Marienverehrung in Ungarn*, in BARNÁ, G., [szerk.], *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában*, Szeged 2001, 15.

<sup>2</sup> Vö. VI. PÁL, *Marialis Cultus* apostoli buzdítás [továbbiakban: MC], in AAS 66 (1974), 113–168, n. 58.

<sup>3</sup> MAJSAI, M. – SZÉKELY, L., *Boldogasszony Anyánk*, Budapest 1970, 19.

„Hogy a keresztény magyarság nagy családját Mária személyéhez kapcsolja, népet [...] a Szent Szűz házanépének és örökségének szeretete nevezni” (NÉMETH L., *A Regnum Marianum állameszme* in «Regnum» 4 (1940–41), 224).

<sup>4</sup> Vö. HETÉNY, J., *A magyarok Máriaja. Mária-tiszteletünk teológiája és néprajza*, Budapest 2011, 524.

<sup>5</sup> Első szent királyunk „kezét és szemét a csillagokra emelve, így kiáltott fel: »Ég Királynője, e világ jeles újjászerezője, végső könyörgéseimben a szentegyházat a püspökökkel és a papokkal, az országot a néppel s az urakkal a te oldaladra bízom; nékik utolsó istenhozzádót mondva, lelkemet kezébe ajánlom«” (Vö. HETÉNY, J., *A magyarok Máriaja*, 524.; Vö. VIZKELETY, A. – RÓNAY, L., *Ungarn*, in BÄUMER, R. – SCHEFFCZYK, L., [szerk.], *Marienlexikon*, VI., 538.; vö. BALOGH, A. F., *Beatissima Virgo Maria*, 25–26).



Pátrónára, Királynőre<sup>6</sup>. Egyes szerzők, köztük XIII. Leó pápa is kiemelik Szent István királynak nemcsak Máriához, hanem Péter apostolhoz (és utódaihoz) való hűségét is<sup>7</sup>. Magyarságtudat és Mária-tisztelet szorosan egybeforrt ezeréves történelmünk során, és engedett Isten Anyjára, mint Boldogasszonyra tekinteni<sup>8</sup>. A mai értékválságban azonban felmerül néhány égető probléma ezen a téren is. Tekintsük most végig teológus szemmel Mária-tiszteletünk legfőbb vonásait, értékeit, melyek egy évezreden át támaszt és erőt adtak a magyar hívek küzdelmeiben, hogy aztán nekiláthassunk a jelenkori nehézségek megoldásához!

## A MAGYAROK NAGYASSZONYA KULTUSZÁNAK TEOLÓGIAI JELLEMZŐI ÉS AZOK ÉRTÉKELÉSE

A Máriához fűződő hitigazságok nagy jelentőséggel rendelkeznek az Egyház hitében, az egyszerű hívő emberek szívéhez azonban nem a szisztematikus teológia áll közel, hanem a „megélt valósággá formált”, tehát mind a liturgiában Isten pápi népe által ünnepelet<sup>9</sup>, mind pedig a mindennapok vallási gyakorlatában, sajátos kifejezőeszközök által megjelenő hittartalom. A nép életében az Egyház tanítása leegyszerűsödik, „megélhetőbbé” válik és a hívő gyakorlat során népi vallásossággá kristályosodnak ki. Ebben a hívő érzéknek is lényeges szerep jut<sup>10</sup>.

A Magyarok Nagyasszonyának tiszteletét mind a liturgiában<sup>11</sup>, mind a népi vallásosságban megtaláljuk. Mint minden kultuszforma, a magyar Mária-tisztelet is „életszerű”:

<sup>6</sup> Vö. VIZKELETY, A. – RÓNAY, L., *Ungam*, in BÄUMER, R. – SCHEFFCZYK, L. (ed.), *Marienlexikon*, VI., St. Ottilien 1994, 532–542.; vö. HETÉNY, J., *A magyarok Máriája*, 524.

<sup>7</sup> „Eo ipso principe, qui pietate excelsa sceptrum suum augustae Dei Matri et beatissimo Petro oblatum dedicatumque voluit, inita est inter romanos Pontifices et reges populumque Hungariae illa studiorum officiorumque vicissitudo, quae a Nobis alias est collaudata” (XIII. LEÓ, *Insignes Deo aeterno* levél, in ASS 28 (1885–86), 642.

<sup>8</sup> „A Boldogasszony alakja a magyar ősvallás képzőköribe visz. Számos olyan szó él nyelvünkben, amely ma a keresztény vallásos étellel kapcsolatos, de jóval régebbi a magyar kereszténységénél. [...] Imádságaink számtalan Boldogasszony-képe a Mária alakjától sokszor még elkülönítetten idézett Boldogasszony, valóban ősvallási képzőköribe visz minket, jóllehet ő a magyar nyelvben már régen azonosult az Istenanyával, Máriával. Imádságainkban néha különös módon osztott szerepkörben lelhető föl, mintha a nép tudatban nem is ugyanaz a személy lenne – lett volna –, ha még a korai kereszténység kettős tudati képét közvetítené” (HETÉNY, J., *A magyarok Máriája*, 516). Egyes források szerint Szent Gellért püspökre vezethető vissza a Boldogasszony név Máriára alkalmazása (vö. BÁLINT, S. – IGAZ, M., *Boldogasszony* in ORTUTAY, GY., [szerk.], *Magyar Néprajzi Lexikon*, I., Budapest 1977, 313), mások szerint az 1524–1527 között íródott Érdy-kódex illeti Máriát „Boldogasszony” titulussal (vö. HETÉNY, J., *A magyarok Máriája*, 518).

<sup>9</sup> „Minden liturgikus ünnepelés egyedülállóan szent cselekmény: Krisztus, a pap, és teste, az Egyház viszi végbe” (II. Vatikáni Zsinat, *Sacrosanctum Concilium* liturgikus konstitúció, in AAS (1964), 97–134, n. 7).

<sup>10</sup> „Akár mint elv vagy ösztönzés, akár mint a keresztény gyakorlatok gazdag bősége, különösképpen kultikus megnyilvánulások – például ájtatosságok, zarándoklatok és körmenetek – formájában, a népi vallásosság a „sensus fidei”-ből fakad, annak megnyilvánulása, amit tisztelni és pártfogolni kell” (Nemzetközi Teológiai Bizottság, *A „sensus fidei”-ből az Egyház életében*, 2014, n. 110).

<sup>11</sup> Nyilvánvaló sajtója a magyar nép vallásos nyelvvezetéknek, hogy még ma is teljes körben elterjedt szokás magyar nyelvterületen Mária mennybevételének ünnepét *Nagyboldogasszony* ünnepének nevezni (ez a népi elnevezés a misekönyvben és a zsolozsmában a hivatalos liturgikus ünnepnév alatt szerepel is zárójelben). A Hartvik-legendá szerint a haldokló Szent István király ehhez az ünnephez közeledve ajánlotta országát a Szűzanya kezeibe, mely még inkább megerősítette azt a szokást, hogy Máriát magyar földön Nagyasszonynak, Boldogasszonynak nevezzék. Ezért – évszázadokon keresztül – a magyarok hitében ennek az ünnepnek a középpontjában hangsúlyosan kapott helyet a Boldogasszonynak, mint a *Patrona Hungariae*-nek alakja és a Szent István-i országfelajánlás.

gyakorolva, továbbadva, az Isten népének körében vagy egyedül imádkozó hívek szívében megfogalmazva nem mentesül az emberi közvetítő közeg hatásaitól, bizonyos elhajlásoktól, sérülésektől, túlzottan „földhözragadt” vagy szubjektív megfogalmazásoktól. Értékelése során vessünk egy pillantást a kultusz tagadhatatlan „erényeire” és azokra a hiányosságokra, melyeket a jövőben pótolni kell.

## 1. Krisztus-központú tisztelet

„Kiemelkedő erénye a magyar Mária-tiszteletnek, hogy mindig *Krisztus-központú* maradt. A Boldogasszony kultuszában Mária nem vált »bálvánnyá«. Helyesnek mutatkozik meg kultuszunk azon tulajdonsága, hogy – mint maga Mária is – utat mutatott és mutat ma is Krisztus felé, az ő imáadására buzdít”<sup>12</sup>. Komoly teológiai tévedések soha nem jellemezték a magyar Mária-kultuszt.

A Szentháromság személyeit nem választhatjuk el egymástól. Krisztushoz fűződő, bensőséges és az üdvtörténetben sajátos szerepének kiegyensúlyozott szemlélése mellett ne feledjük, hogy e kultuszban Isten Anyjának a mennyei Atyához fűződő gyermeki kapcsolatát gyakran megcsodálhatjuk, hiszen őrá az Úr Szolgálóleányként (vö. Lk 1,38) az Atya hithű kiválasztottjaként tekintünk. A hívő nép Máriának a Szentlélekkel való kapcsolatát leginkább a megtestesülés műve kapcsán említi (vö. Lk 1,35; lásd „*Szentlélek mátkája*” című *Boldogasszony anyánk* kezdetű énekekben), azonban Máriának a Lélek szerint való élete olyan téma, mely még további elmélyítésre szorul<sup>13</sup>.

## 2. A Boldogasszony: anya, szűz és jegyes<sup>14</sup>

„Népünk gyakran jeleníti meg *Nagyasszonyát* mint *édesanyát*. Anyasága a kulcs, mellyel küldetését teljesíti és amely által részesül az üdvösség művéből. Gyakran jelenik meg Mária alakja magyaros öltözékben (vagy a hatalmi jelvényeket viselve), karján a Gyer-

Magyarország Pátrónáját a középkorban nem ünnepelték külön liturgikus napon, hanem Mária Mennybevételeként ünnepén. A liturgiában persze mindenkor az ünnep valódi tartalma élvez elsőbbséget, de a jelenre és a jövőre tekintettel néhány régi utalást meghagyni (ld.: a *Boldogasszony* név) és a homíliában a magyar vonatkozásokra kitérni lelkipásztori szempontból is kimondottan hasznos.

<sup>12</sup> KOVÁCS, Z., „*Íme az Úr Szolgálóleánya*”, *Teológiatörténeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához*, Budapest 2016, 187.

<sup>13</sup> Vö. KOVÁCS, Z., *Magna Domina Hungarorum. Dimensioni storiche, teologiche, ecumeniche e culturali. Estratto della tesi di Laurea in Sacra Teologia con specializzazione in Mariologia*, in *Dissertationes ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica «Marianum»*, nr. 103, Roma 2008, 39.

Máriát a Szentlélek „formálta” élete első pillanatától fogva olyan teremtménnyé, aki által megjelenik a „Kegyelemmel teljes” (Lk 1,28) ember a Földön. De a Lélek hordozója is a Szűzanya, hiszen nemcsak az Angyali Üdvözlétkor kinyilvánított konszenzusában (vö. Lk 1,38), hanem istenanyaságának teljes megélésében is a Szentlélek vezeti (vö. Pontificia Academia Mariana Internationalis [továbbiakban: PAMI], *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000, n. 16).

<sup>14</sup> Mária az Egyház előképe (vö. LG 63). „Az Egyház, miközben Mária titokzatos szentségét szemléli, szeretetét utánozza és hűségesen teljesíti az Atya akaratát, az Isten Igéjének hívő elfogadása által maga is anya lesz. Az igehirdetéssel és a keresztséggel ugyanis új, halhatatlan életre szüli a Szentlélektől fogant és az Istenben született fiakat. És szűz is az Egyház: sértetlenül és tisztán megőrzi a Völegénynek adott szavát, és Urának anyját követve, a Szentlélek erejével szűziesen őrzi meg a sértetlen hitet, a szilárd reményt, az őszinte szeretetet” (LG 64).

mekkel. A *Magyarok Nagyasszonya* az Istenanya, aki az Istengyermeektől el nem választható!<sup>15</sup>

Mária: József jegyese (vö. Mt 1,18). Nemcsak a művészek ábrázolják gyakran az egész Szent Családot, hanem az egyszerű parasztházakban gyakran lehetett régebben találni egy-egy sarkot, melyben *Nagyasszonyunk* szobra mellett Szent József is ott állt<sup>16</sup>. A Szent Család egységének hangsúlyozása, valamint személyeinek nem mitizált, helyes ábrázolása és tisztelete ma is vonzó példa és hatékony kegyelmi erőforrás a mindennapi élet nehézségeivel küzdő magyar családoknak. A Magyarok Nagyasszonyának tisztelete a népi vallásosságban a Szent Családot a legkülönbözőbb ábrázolásokkal jelenítette meg. A kifejezési formák „előregedhetnek”, de a tartalom, vagyis az egymás iránt elkötelezett, hűséges jegyesek, és az Isten akarát kereső és cselekvő, ilyen módon mindennapos küzdelmeiben megszentelődő, Istent befogadó, hívő család témája és a mai mentalitás számára is elfogadható ábrázolása egyre fontosabb. A régi kultuszformák ilyen megújulása nagyon is aktuális<sup>17</sup>.

Mária életében anyaságával együtt *szüzességét* is kiemeljük. „A *Magyarok Nagyasszonyának*, mint Szűznek említése teljesen megszokott a magyar népi vallásosságban”<sup>18</sup>. A magyar névhasználatban állandósult és teljesen az Istenszülő „saját elnevezésévé” vált a *Szűz Mária* megszólítás. Fontos megjegyezni: az „Üdvözlégy Mária” magyar változatában ezt imádkozzuk: „Asszonyunk, *Szűz Mária*”. Ez a forma, sajátos betoldásával („*Asszonyunk*”) nemcsak azt fejezi ki, hogy Nagyasszonyként, lelki hatalommal rendelkező Pártfogóként hívjuk segítségül Máriát, hanem itt is megtaláljuk a magyar katolikus fül és szív számára teljesen megszokott jelzőt: Szűz<sup>19</sup>.

### 3. A legújabb Mária-dogmák „csírái”

Népünk a Szentlélek fényében hamar ráértett arra a hitigazságra, hogy Mária testét nem érhetette romlás földi léte után. Számos olyan ábrázolással találkozunk, amelyen Mária *megdicsőült állapotban* imádkozik értünk vagy éppen fogadja a haldokló Szent István király kezéből országunk Koronáját. Noha Mária testi-lelki mennybevételének hitigazságát XII. Piusz pápa hirdette ki dogmaként 1950-ben, népünk már a honfoglalás idején töretlenül hitte és vallotta Szűz Mária megdicsőülését, akkor is, ha a testestül-lelkestül való

<sup>15</sup> KOVÁCS, Z., „*Íme az Úr Szolgálóleánya*”, 187–188. – A II. Vatikáni Zsinat megfogalmazása szerint: „a katolikus Egyház a Szentlélek ihletésére a gyermeki jámborság érzületével édesanyaként követi őt [Máriát]” (II. Vatikáni Zsinat, *Lumen gentium* dogmatikai konstitúció [továbbiakban: LG], in AAS 57 (1965), 5–67, n. 53). Ez a bensőséges kapcsolat tűnik elő a Boldogasszony tiszteletében is: a hívő nép gyermeki bizalommal és szeretettel közelíti égi Pátrónájához, mert tudja, hogy anyai figyelmet remélhet tőle.

<sup>16</sup> Vö. KOVÁCS, Z., *Magna Domina Hungarorum*, 16; 30–31; 101.

<sup>17</sup> A mai ember szívesebben tekint úgy Máriára, mint egyszerű emberre, olyanra, aki „egy közülünk”. Máriát hiba volna „bezárni” a názáreti házba: idilli környezetben szemlélni, ahol csendben neveli a Gyermeket. Közlebb visz miket Máriához és az egész Szent Családhoz, ha egyszerű, küzdelmes mindennapi életüket tekintjük. A túl-idealizált ábrázolásokkal a mai ember nem igazán tud mit kezdeni. Ha azonban az emberi, azaz küzdő, kiszolgáltatott, sebezhető emberi oldal kerül előtérbe, melyet megszentel az isteni kegyelem, akkor a mai hívek inkább motiválva érzi magukat, mert életszerű, dinamikus példát kaptak az Isten felé vezető úton, nem pedig egy statikus, képszerű, nemegyszer túlszínezett képet.

<sup>18</sup> KOVÁCS, Z., „*Íme az Úr Szolgálóleánya*”, 188.

<sup>19</sup> Vö. BALOGH, A. F., *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungarorum, Historico-Pragmatico adumbravit*, Agriae 1872, 32. – Vö. KOVÁCS, Z., „*Íme az Úr Szolgálóleánya*”, 127.

mennybevétel körvonalai nem jelentek még meg tisztán az akkori teológiában. Ha nem így lett volna, értelmét veszítette volna a Hartvik-legendában szereplő országfelajánlás: hogyan bízhatta volna a haldokló király országát Máriára, ha még csak remélni sem lehet, hogy a Szűzanya valóban a mennyben van? Az az eszkatológiai valóság azonban, hogy Mária, mint a megdicsőült Egyház tagja „hazavár” bennünket és pártfogónk lesz az ítélet napján, a *Magyarok Nagyasszonya* kultuszában még további elmélyítésre szorul<sup>20</sup>.

„Népünk egy másik hitigazságot is nagyon korán meglátott a Szentlélek világosságában: a *Szeplőtelen Fogantatását*. A megdicsőülés hitigazságához hasonlóan a dogma körvonalai még nem egészen voltak tiszták népünk történelmének első századaiban (mit is rejt pontosan a szeplőtelenfogalma), de a Szentlélek által a magyar katolikusok szívébe oltott *hitérzék* rávezette a hívőket arra, hogy Mária testi-lelki tisztasága, szentsége különleges: már élete első pillanatától fogva szent, s ezt az állapotát természetfeletti segítséggel meg is örízte”<sup>21</sup>. A szeplőtelenül fogantatott Istenanya ábrázolása is gyakori már az újkor hajnalán: Mária a félholdon áll (törökellenes szimbólum!), később pedig az öskígyót, a hazugság Atyját tiporja el lábaival, mint egyszerű ember. Nemegetszer találjuk Máriát a magyar koronázási jelvényekkel ezeken.

#### 4. Közbenjárás és pártfogás. A máriás lelkiség

Tanulmányunk címe is jelzi<sup>22</sup>: a magyar katolikusok hívő gyakorlatához nagyon is hozzátartozik a Boldogasszonyhoz fordulás, hogy általa kegyelmet, védelmet kapjunk. Közösségileg, mint neki ajánlott nép is szívesen fordult Nagyasszonyához a magyar. Noha a „hivatalos” kultusz során komoly eltévelyedés nem tapasztalható Mária szerepének túlértékelését illetően, a népi vallásosság és a magánimádság megnyilvánulásaiban mindig fordulnak elő kisebb-nagyobb egyensúlyvesztések, túlzások<sup>23</sup>.

„A máriás lelkiség legfőbb jellemzője a Szentlélekben megélt, Krisztushoz egyre hasonlóbba válni igyekvő lelkiélet, melyben a hívő Mária erényeit utánozva és az ő lelki anyaságának védelme alatt erényekben és kegyelemben növekszik. A máriás lelkiség legfőbb mozgatórugója Húsvét misztériuma, hiszen Mária lelki anyaságának jelentősége a megváltás titkában bontakozik ki számunkra”<sup>24</sup>.

Nem beszélhetünk máriás lelkiségről imaélet nélkül. Az egyszerű hívekhez magyar földön is mindig közel állt a szentolvasó imádkozása, mely a máriás lelkiséget táplálja

<sup>20</sup> KOVÁCS, Z., „*Íme az Úr Szolgálóleánya*”, 188.

<sup>21</sup> KOVÁCS, Z., „*Íme az Úr Szolgálóleánya*”, 188.

<sup>22</sup> VÖ. KRISDI, *Cantus Catholici* (1651), „Boldogságos Krisztus Anyja” népecnek.

<sup>23</sup> Mária tiszteletét illetően jó néhány emberben él egyfajta „pszichológiai infantilizmus”, amikor a Szűzanyára úgy tekintenek, mint egy hároméves gyermek az édesanyára: mindenhatónak, mindenek fölött állónak, mindent megoldónak gondolva őt, túlmítizálva személyét. A felnövekvő ember aztán látja édesanyja emberi tulajdonságait is: küzdelmeit, hibáit, gyengeségeit, határait. Az édesanya személye már nincs körülveve mitikus köddel, hanem úgy áll a felnőtt gyermek előtt, amilyen valójában. De a felnőtt gyermek nem fogja emiatt kevésbé szeretni édesanyját, hanem másképp fog viszonyulni hozzá: nem gyermeketeg módon, hanem felnőtt módon. Gyermek marad az anyának, és ez a gyermeki szeretet felnőttkorban is meg kell, hogy nyilvánuljon az anya felé. A gyermek ugyanis már felnőtt, ilyen értelemben az anyával „egy szintre került”, de ez a felé irányuló szeretetet nem csökkenti, hanem felnőtt emberek szintjére emeli. Hasonlóan van ez Mária tiszteletével is. Sokan túlmítizálják, mindenhatóvá teszik Mária alakját (Istent nemegetszer akaratlanul is mögé helyezve), s ráhagyatkozásuk nem a felnőtt gyermek bizalmára, hanem félénk, gyermeketeg anya-komplexusra hasonlít.

<sup>24</sup> KOVÁCS, Z., „*Íme az Úr Szolgálóleánya*”, 204.

és erősíti. Igen gyakran rózsafüzér-társulatokba rendeződve imádkozták és imádkozzák a szentolvasó tizedeit, cserélve egymás között a titkokat („cédulaváltás”), felkészülve így lelkileg egy-egy szentmise előtt<sup>25</sup>.

## 5. Kultuszformák

*Magyarok Nagyasszonyát* a mai liturgikus kalendárium szerint október 8-án ünnepeljük. A XIII. Leó pápa által engedélyezett és 1896-ban még október második vasárnapján megült ünnepet X. Szent Piusz pápa helyezte át erre a napra. Ilyen formában ez az ünnep nem tekint vissza régmúlt időkre, tartalma azonban annál inkább: a Szent István-i országfelajánlás gondolata ugyanis erőteljesen megjelent – és ma is megemlíthető – Nagyboldogasszony ünnepe kapcsán<sup>26</sup>.

„A Szűz Mária tiszteletéhez kapcsolódó népi jámborság, amely különböző módokon nyilvánul meg, mélyen megalapozott, kiemelkedő jelentőségű és egyetemes egyházi jelenség. Abból a hitből és szeretetből fakad, amellyel Isten népe Krisztus, az emberi nem Megváltója felé fordul, valamint annak az üdvtörténeti küldetésnek a megértéséből ered, amelyet Isten a názáreti Máriára bízott, és amelynek következtében a Szűz nem csak az Úr, a Megváltó édesanyja, de a kegyelem szintjén minden ember édesanyja” – fogalmaz *A népi jámborság és liturgia direktóriuma*<sup>27</sup>. A magyar Mária-kultusz pontosan és tisztán kifejezésre juttatja a hívek gyermeki bizalmát és szeretetét égi Édesanyjuk és Páterük iránt.

Említésre méltó még, hogy a magyar ünnepek mennyire kifejező elnevezéseket nyertek a nép ajkán, mint például *Gyertyaszentelő Boldogasszony* (Urunk bemutatása; február 2.), vagy *Gyümölcstőlő Boldogasszony* (Urunk születésének hírüladása; március 25.). Az első ünnep neve különösen kifejező módon mutat a téli sötétségben Máriára, aki a Világ Világosságát (vö. Lk 2,32) mutatja be a templomban. A második pedig a magyar népi hagyományban a gyümölcstőlés idején szintén az Istenszülőre utal, akinek méhében a Szentlélek „gyümölcsöt fakszt” (vö. Lk 1,35)<sup>28</sup>.

Hatalmas szerepet kap a folklór *Magyarok Nagyasszonyának* kultuszában. Anyaszentegyházunk hivatalos tanítása „befogadhatóbb módon” közeledik a nép szívéhez a népi vallásosság által. Mária sokszor jelenik meg népünk dalaiban, ábrázolásaiban, történeteiben mint Anya, Királynő, vagy éppen mint az Úr Szolgálóleánya. „Népünk körében a Mária-tisztelet nem egyszerűen hívő gondolati tevékenység, szeretet, indulat, hanem különösképpen magatartás volt. A Máriával való találkozás keresése, a Szűzanya életével való bizalmas együttélés. Meleg, közvetlen, valóságként felfogott kapcsolat a Szent Szűzzel. A magyar népi Mária-tiszteletben jelentős volt az a tudat, hogy ez a talál-

<sup>25</sup> A rózsafüzér-társulatokról, azok kialakulásáról, működéséről alapos és értékes tanulmányt olvashatunk Barna Gábornak *Az Élő Rózsafüzér társulata* című könyvében (Barna G., *Az Élő Rózsafüzér társulata. Imádság és ima-közösség a 19–21. századi vallási kultúrában*, Budapest 2011). – A rózsafüzér imádkozásának magyar földön elterjedt szokásairól, azt kísérő vagy az egyes titkok tartalmát összefoglaló, valamint az egyes társulatok lelkületét szépen leíró énekekről, a rózsafüzér-fajtákat összefoglaló ponyvairodalomról színvonalas bemutatást találunk Hetény Jánosnak *A magyarok Máriája* című, már idézett művében. „A szent olvasó, rózsafüzér” című fejezetet lásd: HETÉNY, J., *A magyarok Máriája*, 400–439.

<sup>26</sup> Vö. KOVÁCS, Z., *Magna Domina Hungarorum*, 13.

<sup>27</sup> ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI KONGREGÁCIÓ, *A népi jámborság és liturgia direktóriuma* (2002. május 13.), n. 183.

<sup>28</sup> Vö. KOVÁCS, Z., *Magna Domina Hungarorum*, 16. – A *Marialis cultus* is említést tesz e két ünnepről, melyek ugyan nevükben az Úr ünnepei, de tartalmuk szerint Mária-ünnepeknek is tekinthetők (vö. MC 6–7).

kozás bármikor megtörténhetett. [...] A magyar népi áhítat a Szűzanyát a maga paraszti környezetében szerette állítani. Így Mária emberileg megérthető, megközelíthető az együttérzés révén”<sup>29</sup>.

Amint Mária Jézustól elválaszthatatlan (ábrázolásaiban sokszor látjuk a Gyermeket karjában tartva, vagy Fiával a szenvedésben egyesülve), hasonlóképpen a *Magyarok Nagyasszonyának* alakja évszázadokon keresztül a magyar identitástól való „elválaszthatatlanságot” sugallta (*Nagyasszonyunk* ábrázolásakor sokszor megjelennek a más szentek is, különösen Szent István király). Mária a „néppel harcol” csaták idején, a barokk korban grandiózus alakjával hívja fel a figyelmet a katolikus Egyház nagyságára és a dicsőségre; a felvilágosodás szelleme sokakat e téren is arra ösztönöz, hogy bemutassák a keresztény hit intelligenciáját, előtérbe hozva Mária-tiszteletünk értelmét; a restauráció és a romantika korában gyakran kerülnek előtérbe Mária privilégiumai (nem véletlen, hogy ebben a korban lett kihirdetve Mária életének egyik legnagyobb privilégiuma: *Szeplőtelen Fogantatása*). Népünk megfelelően követte a korszellem változásait, így a *Magyarok Nagyasszonyának* alakja alapvetően minden korban választ adott a lelki igényekre<sup>30</sup>.

Ne felejtkezzünk el számos Mária-kegyhelyünkről sem. „A magyar népi Szűz-Mária-tiszteletnek erős és nagyon jellegzetes megnyilvánulása a nagyszámú Mária-kegyhely léte és azok felkeresése, vagyis a zarándoklatok”<sup>31</sup>. A kegyhelyek „mozgásba hozzák” a híveket – mind lelkileg, mind fizikailag; nemegyszer szolgál egy-egy magán- vagy közösségi zarándoklat a hit megerősítésére, megtisztítására és elmélyítésére.

Az irodalom, az építészet, a festészet, a szobrászat és a zene is tanúsítják, mennyire közel állt a magyarok szívéhez a Boldogasszony. Gondoljunk csak az Ómagyar Mária-siralomra, a Chereödy Misszálé metszetére, az Esztergomi Bazilika főoltárképére, vagy a máriás népekekre és himnuszokra. Nagyasszonyát a neki ajánlott nép *szívéből* tisztelte és szerette. A művészi alkotások évszázadokon keresztül segítették előhívni a vallásos, Mária-tisztelő lelkek mélyéről a hozzá tartozás gyermeki érzületét, és fordították az alkotáson keresztül hitünk titkaira rácsodálkozó, vagy szívből imádkozó emberek lelkét Istenhez. Boldog VI. Pál pápa említést tesz a „szépség útjáról” (*via pulchritudinis*)<sup>32</sup>, mely Istenhez, a szépség végső forrásához vezet. A hivatalos tanítás nemegyszer ridegnek tűnő formáit „emberibbé teszik” a művészeti megnyilvánulások, kifejezve az emberi fogalmakkal kifejezhetetlen lelki mélységeket. Mária szerepét sem elég egyszerűen értelmi képességeinkkel értékelnünk<sup>33</sup>, hanem egész lényünkkel, személyünkkel, azaz szívünkkel is megragadni életének igazságát, szívünkbe zárni édesanyai jelenlétét, érzékeink által „lelkünkbe bélyegezni” bensőséges szépségét. Ez az életszerű tapasztalat fogja emelte évszázadokon át a magyar Mária-tisztelő hívek lelkét Istenhez, a Szépség Szerzőjéhez, akinek „alázatos szolgálóleánya” Mária, a mi *Nagyasszonyunk!*

<sup>29</sup> HETÉNY, J., *A magyarok Máriaja*, 545.

<sup>30</sup> VÖ. KOVÁCS, Z., *Magna Domina Hungarorum*, 8–14.

<sup>31</sup> HETÉNY, J., *A magyarok Máriaja*, 543.

<sup>32</sup> VI. PÁL, *In auditorio Pontificii Athenaei a Sancto Antonio in Urbe ob coactos Conventus, VII Mariologicum atque XIV Mananum* (Róma, 1975. május 16.), in AAS 67 (1975), 338.

<sup>33</sup> DE FIORES, S., *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005, 417.

## 6. Mária: az erények példája

Mária, mint követendő *példa* áll a nép szeméi előtt. Azért fordult hozzá népünk kiemelt bizalommal, mert tudta, hogy az Anya, aki Fiától el nem választható és hozzá vezet bennünket. De – kérdezhetnénk – hogyan válik számunkra példává egy olyan figura, mely egy magas szobortalapzaton áll, aki szeplőtelenül fogantatott és kegyelemmel teljes, tehát olyan, amilyenek itt a földi életben nem leszünk soha, hiszen már pusztá megjelenítése is egyfajta megközelíthetlenséget sugall? Milyen példát adhat egy magyar nő számára egy kétezer éve élt zsidó lány, asszony alakja? Népi vallásosságunk nagyszerűen áthidalta ezeket a problémákat: nemegyszer mutatja be a folklór úgy Máriát, mint egy magyar parasztasszonyt, aki gyermekéről gondoskodik, aki küzd a szegénységgel és a mindennapok kihívásaival, aki házimunkát végez, egyszóval: egy közülünk. De Mária nemcsak példa az Egyház számára, hanem annak imádkozó *tagja* is: népünk soha nem érezte azt, hogy „etalonként” állna fölöttünk, és ezáltal függetlenedne tőlünk. Mária sokkal inkább hozzánk hasonló: egyszerű lány, aki gyermeket hoz a világra, akinek örömei, fájdalmai vannak, küzd, szenved, imádkozik és ezért Isten áldásából, majd dicsőségéből is részesül. Mária nemcsak értünk imádkozik, hanem velünk is, mert” velünk él!<sup>34</sup>

Nagyasszonyunk tisztelete persze nem talált egyformán pozitív visszhangra a nem katolikus testvérek körében<sup>35</sup>. „Közös pontként” megállapíthatjuk: istenanyasága nem kérdéses katolikusok és protestánsok közt. Az örök szüzesség hitigazságát sok protestáns nem vallja (legfeljebb részben, a szülés előtti szüzességet), és a két legújabb dogma elfogadása komoly problémát jelent. Ortodox testvéreinkkel Mária-tiszteletet illetően nincsenek lényegi különbségek. Noha a protestáns gondolkodás Magyarországon közismerten a vallás gyakorlásába is több nemzeti szintet vegyít, mint a katolikus, a Magyarok Nagyasszonyának személye mégsem tűnik közös pontnak a dialógusban. A Szent István-i országfelajánlás, Mária megdicsőült személye, mennyei közbenjáró, pártfogó és kegyelemközvetítő szerepe, és Máriának mint szentnek tisztelete protestánsokról kifogás alá esik.

### JÖVŐBELI PERSPEKTÍVÁK?

A Magyarok Nagyasszonya tiszteletének ma új kihívásokra kell válaszolnia. Előtérbe kell helyezni továbbra is az azt a dimenziót, mely szerint Isten Anyja az Egyház Anyja is: gondoskodó szeretet fűzi lelki gyermekeihez. Erőteljesebben kell kiemelni a Szentlélek szerepét Mária életében és küldetésében. Személyét sohasem szabad az üdvtörténet kontextusától elválasztva szemlélni.

A mai, magyar földön is megtapasztalható korszellem újabb és újabb kérdéseket vet fel, melyekre Nagyasszonyunk tisztelete ma is hivatott választ adni. Konkrétan megfogalmazva néhány égető kérdés:

<sup>34</sup> Vö. KOVÁCS, Z., *Magna Domina Hungarorum*, 19–20.

<sup>35</sup> A törökdülés idején például katolikusok és protestánsok nemegyszer egymásban keresték az ország romlásának okát. Katolikusokról gyakran hangzott el az a feltételezés, miszerint a protestánsok megcsonkították az igaz krisztusi tanítást és száműzték Nagyasszonyunk tiszteletét, ezért tudja a Gonosz még inkább tönkretenni nemzetünket. A protestánsok viszont a „katolikusok bálványimádásában” (például Mária-tisztelet) vélték felfedezni a problémák gyökerét (Vö. NÉMETH, L., *A Regnum*, 242–244; vö. HETÉNY, J., *A magyarok Máriája*, 530).

1. Teher vagy megszentelt hivatás az anyaság? Az anyai ősminta egyre torzabb formákat ölt az emberek pszichéjének mélyén. Az anyaméh sokszor vesztőhelyé válik, az anyai *pro-exsistentia* és a mások felé nyitott szív gyakran hajlik egoista nárciszizmusba. A Magyarok Nagyasszonya sokszor úgy jelent meg, mint az Asszony, aki „igent mond az életre”: az Ige megtestesülésére és ezáltal a mi örök életünkre, azaz üdvösségünkre is. A Gábor angyal szavára bátran döntő, majd Fiát, az Istengyermeget karjaiban tartó Szűzanya ma is példa az élet melletti felelős döntésre, az anyaság hívő lelkületű vállalására, még nehézségek árán is.

2. Erény vagy szégyen a szüzesség? Jézus világosan fogalmaz a Hegyi Beszédben: „Boldogok a tiszta szívűek, mert meglátják az Istent!” (Mt 5,8). A szüzesség nem elkorcsosítja, hanem megneemesíti az embert. A szűz testben és lélekben<sup>36</sup> való házasságra készülés a leendő anyaság tisztelete. Az Isten Országáért vállalt szüzesség (vö. Mt 19,12) belső termékenységet ad. A Szűzanya ma is előttünk áll: ha meg akarunk újulni, ismét fel kell fedoznünk a szüzesség értelmét. A Magyarok Nagyasszonya ma is kész arra, hogy megtanítsa minket az életszentségnek erre az útjára.

3. A jegyesség a hűség iskolája. Szorosan kapcsolódik ez a kérdés az előzőhöz. A jegyes a „már és még nem” állapotát éli meg: már hűséggel tartozik valaki felé, de a teljes egyesüléshez még el kell érkezniük. Az Egyház is úton van a teljesség felé, s ezen az úton Istenhez fűződő hűsége által marad meg. Mária pedig a mennyből már felénk ragyogja a megdicsőült állapot szépségét, jelezve: aki mindvégig hű marad, az nyeri el az örök dicsőséget (vö. Jel 2,10). Ehhez az Istenhez való hűséghez adott példát a Magyarok Nagyasszonya ezer éven át, és ad ma is, ha megtisztult hittel és szilárd erkölcsi tartással éljük meg Istenhez és az ő tanításához való hűségünket.

4. Az élet fogalmának az életminőség szerinti értékelése, a nő önrendelkezési jogának a magzat élethez való joga fölött történő emelése, a nők pappá szentelésének lehetetlensége körüli értetlenkedés, a homoszexuális kapcsolatokat a férfi és nő házastársi szövetségével egyenértékűvé tételére irányuló kezdeményezések kampányszerű reklámozása már itthon sem számítanak új jelenségeknek. Mária teljes szívvel együttműködött Isten akaratával: nem utasította el az anyaságot, nem képzelte magát egynek az apostolok közül, hanem megélte női mivoltát: anyaságát és szüzességét az Istenben. Ha így tekintünk a Magyarok Nagyasszonyára, ő a mai káoszban is megmutatja, milyen hivatást tud adni Isten a nőknek, és hogyan éljék meg identitásukat Istenben helyesen és boldogan. Isten, „a Hatalmas”, a mai magyar nők életében is tud „nagy dolgokat cselekedni” (Lk 1,49).

5. Új szimbólumok, új ábrázolási formák kellenek? Nagyon óvatosan kell bánnunk ezzel a kérdéssel! Ha „felülről” erőltetjük az új ábrázolási formákat (elméletben, a gyakorlatól teljesen elkülönült módon kitalálva és a nép vallási gyakorlatába beleilleszteni szándékozva azokat), akkor ez a kísérlet szinte biztosan meghiúsul. Magától értetődő, hogy a valóban előregedett, nem Krisztusra mutató, izléstelen és túlzottan érzélgős ábrázolási formákat meg kell tisztítani néhány túlzástól. De ez nem azt jelenti, hogy a régiek mind önmagukban rosszak volnának. Mária-tiszteletünk kincseshányához hasonlít, melyből az Egyház „régit és újat hoz elő” (vö. Mt 13,52). Amint a *Boldogasszony* név

<sup>36</sup> Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Convegno Internazionale di Studi per il XVI centenario del Concilio di Capua, Santa Maria Capua Vetere [Caserta] – Domenica, 24 maggio 1992*, in *Atti del convegno internazionale di studi manologici, Capua 19–24 maggio 1992*, [szerk.] Istituto di Scienze Religiose – Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”, Capua–Roma 1993, II, 10.



Máriára való alkalmazása is egy „jó sikerült inkulturációs lépés” volt annak idején, így ennek mintájára fel kell ismernünk, hogy – mivel a mai ember számára maga az ember vált igazán ismeretlenné, ezért – Mária egyszerű emberi mivoltából kiindulva, melyet a kegyelem megszentel, ma közelebb léphetünk hozzá és általa Istenhez, mintha a kiváltságait, magasztosságát ragadnánk meg és tennénk az Isten-keresők elé. Máriát tehát ilyen módon „be kell fogadni” a mai emberek életébe, igényeibe és gondolkodásába. Ez persze soha nem azt jelenti, hogy Mária alakját kellene hozzá igazítani a mai, nemegyszer silány, értéktelen, életellenes és szenzációszerű mentális formákhoz, mert ez a Mária-tisztelet degradálásához és botrányos kiüresítéséhez vezetne. Legelső lépésként ne azon spekuláljunk, hogyan kellene átalakítani a szobrokat, festményeket! A hitünket kell átalakítani, felszítani elsőként, aztán földi életünk zárandokútja során kitárulnak az új utak is, melyeken a Magyarok Nagyasszonyával is találkozunk.

6. Történelmi viharaink és tragédiáink Mária-tiszteletünk kifejezési formáiban tisztán nyomon követhetők. Hadd említsem példaként a gyönyörű, de egyedülállóan szomorkás hangú népénekeinket. Mária-tiszteletünkben jelen van történelmünk, ezért a sok csapás, az emberek reményvesztett hangulata énekeinken is megmutatkozik<sup>37</sup>. Egyházi énekeinkben kevés az igazán örömteli dallamvonal és sok a kesergő motívum. Helyes, ha bánatunkkal *Nagyasszonyunkhoz* lépünk, de fel kell ismernünk, hogy a Nagypénteket Húsvét követi. Mária közbenjár értünk népünk zavaros jelenjében is, de megdicsőült állapota jelzi: a földi küzdelem csak ideiglenes, mert végső soron a mennyei Atya minket is dicsőségre hívott meg. Amíg e világban járunk, itt kell megélnünk keresztény hitünket. A történelem sokszor sötét utcáin nem egyedül kell végigmennünk, mert kísért kaptunk *Nagyasszonyunk* személyében.

Húsvét öröme hitünk szerves része. Ha megújult szívvel akarunk Nagyasszonyunkhoz járulni, s megújítani magyar földön az ő tiszteletét, akkor semmiképpen sem hagyhatjuk, hogy a gondjainkkal Máriához való menekülésünk beteges reményvesztettségbe forduljon át. Segíthet a megújulásban, ha jobban beleillesztjük Mária-tiszteletünkbe Húsvét örömét és a mennyei dicsőség reményének határozott hangsúlyozását.

## BEFEJEZÉS

A Magyarok Nagyasszonyának alakja minden korban vezércsillagként állt az imádkozó magyar katolikusok előtt. Ma, a posztmodern összevisszaságban mintha kissé „hallgatna”. Engedjük, hogy Mária-tiszteletünk csak az idők generációjában éljen tovább és a népi vallásosság hasznos elemei már csak a kis falvakban és a határon túli magyar közösségekben legyenek fellelhetők még egy ideig, vagy valóban be akarjuk fogadni Máriát a ma, itt küzdő híveinek életébe, bántaiba és reményeibe? Akarjuk, hogy a Magyarok Nagyasszonyának tisztelete visszhangra találjon a fiatal nemzedék lelkében vagy hagyjuk,

<sup>37</sup> A Fájdalmas Anyához („Hétfájdalmú Szűzhöz”) himnuszokban, Mária-síralmokban, népénekekben, litánikus invokációkkal, fájdalmas olvasó szavaival, versekkel fordul, a *Pieta*-szobrok előtt csendes imában elidőző, fájdalmukat virrasztó lelkülettel felajánló emberek gyakran megtapasztalták a Szűzanya együttérző szeretetét. „Fájdalmas Anya tisztelete népi vallásosságunk egyik máig is legelevenebben élő területe. De amint látjuk, a leghalványagoltabb is. A pasztorációnak sürgős teendői lennének e téren. Elsősorban saját magunk szemléletében kell biztosítani a Fájdalmas Anya olyan gazdagított képét, mely az emberi érzelmi igények megtartása mellett megfelel a katolikus tanításnak. Azután e nem színlelt és nem csak érzélgős áhitatot kell híveink (különösen a férfiak) felé ismertté tenni” (HETÉNY, J., *A magyarok Mánája*, 372.).

hogy a fiatal katolikusok számára a Szent István-i felajánás pusztán a legendák sorába degradálódjék? Egyoldalúan ismételtjük csak, hogy Mária hogyan *volt* jelen hazánk történelmében vagy felismerjük, hogy ma is jelen *van* életünkben? Ha megszólítjuk Nagyasszonyunkat, válaszolni fog, mert egy édesanya nem hagyja válasz nélkül nehézségekben lévő gyermekeit, ha hozzá fordulnak. Ki fog a mai kultúrában (vagy ha úgy tetszik: kulturális válságban) magát kissé „idegennek érző” Magyarok Nagyasszonya-kultusznak új lendületet adni? Ez a XXI. század magyar katolikusainak feladata, azaz a miénk!

Nem elég azonban csak az okait keresni a jelen krízisnek, hanem az abból kivezető utat is meg kell találnunk. S ha mindezt Nagyasszonyunkkal együtt tesszük, akkor körvonalazódik majd a XXI. század magyar Mária-tiszteletének további útja, az ő „szerepe” életünkben. Az elmúlt évszázadokban elszenvedett csapások okozta frusztráció bélyegét magán hordozó hazai Egyház ma is keresi önmagát a társadalomban, keresi a hangot, amellyel az emberi szívek mélyén Isten szeretetét hivatott hirdetni. Fel kell ismerni: a Szűzanya ma is „a biztos remény és vigasztalás jeleként ragyog Isten zárandok népe számára” (LG 68), így a mai magyar hívek számára is.

„Az égen nagy jel tünt fel: egy Asszony, akinek öltözete a Nap volt, lába alatt a Hold, fején tizenkét csillagból korona” (Jel 12,1). A Magyarok Nagyasszonya az Isten gondoskodásának biztos, „nagy jele” volt ezer éven át a magyarok számára. Ha ez a „jel” ma hallgatagnak bizonyul, az nem az a Szűzanya hibája. Mi magunk fordultunk el tőle. „Mária korát” éljük<sup>38</sup>, de nekünk nem szabad szenzációhajhász módon csak a jeleket keresnünk, hanem fel kell ismernünk Mária jelenlétét életünkben, mint a legegyszerűbb és legszebb utat, mely Istenhez vezet.

Elméleti irányelvek megfogalmazása persze nem elég egy nemzeti kultusz megújulásához. Nemzeti önazonosságunkat és Mária-tiszteletünket úgy kell egyensúlyba hozni, hogy a földi haza polgáraiként engedjük magunkat vezetni a mennyei Haza felé vezető úton. Szabó Titusz ferences atya szavaival zárom gondolataimat: „Emögött a Mária-ország mögött egy jövő rejlik [...] Maradjunk Mária hűséges gyermekei, akkor szentek leszünk [...] Ha hozzá menekülünk, a magyar égbolt fénylő csillagához, akkor országunk jelenjének és jövőjének hathatós támaszai leszünk!”<sup>39</sup>.

## IRODALOM

GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Convegno Internazionale di Studi per il XVI centenario del Concilio di Capua, Santa Maria Capua Vetere [Caserta] – Domenica, 24 maggio 1992*, in *Atti del convegno internazionale di studi mariologici, Capua 19–24 maggio 1992*, [szerk.] Istituto di Scienze Religiose – Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”, Capua–Roma 1993.

LEÓ, XIII., *Insignes Deo aeterno* levél, in ASS 28 (1885–86), 641–642.

PÁL, VI., *Marialis Cultus* apostoli buzdítás, in AAS 66 (1974), 113–168.

PÁL, VI., *In auditorio Pontificii Athenaei a Sancto Antonio in Urbe ob coactos Conventus, VII Mariologicum atque XIV Marianum* (Róma, 1975. május 16.), in AAS 67 (1975), 334–339.

<sup>38</sup> PÁL, VI., *Signum magnum* apostoli buzdítás, in AAS 59 (1967), 465–475, II/6.

<sup>39</sup> SZABÓ, T., *Il contributo dell’Ungheria al culto mariano dei secoli 19 e 20* in PAMI [szerk.], *De cultu mariano sec. XIX–XX*, V, Roma 1991, 871. [saját fordítás].

- PÁL, VI., *Signum magnum* apostoli buzdítás, in AAS 59 (1967), 465–475.
- II. Vatikáni Zsinat, *Sacrosanctum Concilium* liturgikus konstitúció, in AAS (1964), 97–134.
- II. Vatikáni Zsinat, *Lumen gentium* dogmatikai konstitúció [továbbiakban: LG], in AAS 57 (1965), 5–67.
- ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI KONGREGÁCIÓ, *A népi jámborság és liturgia direktóriuma* (2002. május 13). A dokumentum magyar változatát ld.: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=441> (állapot: 2016. november 29).
- NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A „sensus fidei” az Egyház életében*, 2014.
- PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria presenta speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000.
- BALOGH, A. F., *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariorum, Historico-Pragmatice adumbravit*, Agrariae 1872.
- BÁLINT, S. – IGÁZ, M., *Boldogasszony*, in ORTUTAY, Gy., [szerk.], *Magyar Néprajzi Lexikon*, I., Budapest 1977, 313.
- BARNA, G., *Az Élő Rózsafüzér társulata. Imádság és imaközösség a 19–21. századi vallási kultúrában*, Budapest 2011.
- DE FIORES, S., *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005.
- HETÉNY, J., *A magyarok Máriája. Mária-tiszteletünk teológiája és néprajza*, Budapest 2011.
- IMRE, A., *Die Marienverehrung in Ungarn*, in BARNA G. (ed.), *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában*, Szeged 2001, 15–18.
- KOVÁCS, Z., „Íme az Úr Szolgálóleánya”, *Teológiai történeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához*, Budapest 2016.
- KOVÁCS, Z., *Magna Domina Hungarorum. Dimensioni storiche, teologiche, ecumeniche e culturali. Estratto della tesi di Laurea in Sacra Teologia con specializzazione in Mariologia*, in *Dissertationes ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica «Marianum»*, nr. 103, Roma 2008.
- MAJSAI, M. – SZÉKELY, L., *Boldogasszony Anyánk*, Budapest 1970.
- NÉMETH, L., *A Regnum Marianum állameszme* in «Regnum» 4 (1939–40), 223–288.
- TÜSKÉS, G. – KNAPP, É.; VIZKELETY A. – RÓNAY, L.; BOGYAI, T. V. – SZILÁRDFY, Z., *Ungarn*, in BÄUMER, R. – SCHEFFFCZYK, L. (ed.), *Marienlexikon*, VI., St. Ottilien 1994, 532–542.
- SZABÓ, T., *Il contributo dell’Ungheria al culto mariano dei secoli 19 e 20* in PAMI, ed., *De cultu mariano saec. XIX–XX*, V., Roma 1991, 855–872.

## Lundi Közös Állásfoglalás a keresztény egységről. Ferenc pápa és a Lutheránus Világszövetség nyilatkozata

### 1. A MEGÚJULÁS, A SZÜNTELEN REFORMÁCIÓ AZ EGYHÁZ ÉLETÉNEK A RÉSZE

A svédországi Lundban 2016. október 31-én a kereszténység történetének új és meghatározó eseménye történt. 500 évvel a protestáns reformációt követően az akkor egymással szembehelyezkedő, de mára közösséget építő keresztény felekezetek a múlttal megbékélve közös imádsággal és egy írásba is foglalt elkötelezettséggel azt az egységet építették, amelyért Jézus Krisztus szenvedése előestéjén oly átélve imádkozott mennyei Atyjához: „Legyenek mindnyájan egy.” (Jn 17,21) Ma már egyszerűen kimondjuk a tényt, hogy a tanításban, a hitfelfogásban és a gyakorlatban is másként élő keresztények készek egymást testvérnek tekinteni és együtt imádkozni. Az elmúlt 100 év éppen ennek a folyamatnak a kialakulása, fejlődése és eredményes megnyilvánulása volt.<sup>1</sup>

Száz évet a történelemkönyvek is egyszerűbben tudnak áttekinteni és a múlt emlékei is jobban előttünk állnak. Ötszáz évet már nem egy könnyen lehet átfogni és értelmezni, főképp mert az életnek különböző területei – a társadalom, a kultúra, a gazdaság és a vallás is – gyakran kölcsönhatásban vannak egymással. A szellemi és lelki irányzatoknak is sajátos kibontakozása és terjedése van, amint éppen a lutheri reformációból származó egyházak léte mutatja, mely nem az egység, inkább a sokféleség felé alakult. Ebben az esetben, a legjobb szándékkal is be kell számítani az emberi tényezőt, még ha a Biblia, Isten és a lelkiismeret nevében cselekszik is valaki. A XX. század, melyet „rövid századnak” is tekintenek, az egységértörekvés szempontjából mégis elég volt arra, hogy a protestáns talajról elindult ökumenizmus, melyhez „félidőben” a római katolikus egyház is csatlakozott, érett gyümölcsseit mutassa fel már a századvég, és az új ezredév elején is.

Címszavakban ez vonatkozik a Nemzetközi Missziós Konferenciára (Edinburgh, 1910), az Egyházak Világtanácsa létrejöttére (Amszterdam, 1948), magára a II. Vatikáni Zsinatra (1962–1965), a Lutheránus Világszövetség megalakulására (Lund, 1947), a Közös Nyilatkozat aláírására evangélikusok és római katolikusok között (Augsburg, 1999) és napjaink nagy találkozására és Közös Állásfoglalására (Lund, 2016).

<sup>1</sup> Az *Unitatis redintegratio* zsinati dekrétum (1964) az egységkereséssel összefüggésben kimondja, hogy „noha az Isten népe egyes tagjaiban még ki van téve a bűnnek, Krisztusban mégis növekszik, és Isten a maga titokzatos tervei szerint szelíden vezérli, míg boldogan el nem érkezik az örök dicsőség teljességére, a mennyei Jeruzsálembe.” (Vö. UR 3.)

Ahogy a természet is megújul évszakonként, és készül fel az új kibontakozásra, úgy a világban és az emberi közösségekben is szükséges a változás, ami nem más, mint az élet jele. Nemzedékek váltják egymást és az elődök tapasztalata jó esetben beépül egy következő generáció elgondolásába, valamint cselekvésébe.<sup>2</sup>

A hit és a vallás területén azonban nagy szerepe van a hagyománynak és a szokásoknak. Természetesen mindig vannak új meg új elgondolások, s ha azok nem állnak gyökeresen szembe a múlttal, akkor egy szerves fejlődésről beszélhetünk, mely hűségesen őrzi a korábban meghatározott szabályokat, de a jelenhez igazítva valamit alakít is azokban. Az alap így mindig szilárd marad, az elvek, az igazságok és a hittételek megmaradnak, de az élet, a gondolkodás, a viselkedés változásai szerint alkalmazott módon.

Valami hasonló történt a reformációval 500 évvel ezelőtt, mely nyitott volt a megújulásra a hitélet és a teológiai gondolkodás terén egyaránt.<sup>3</sup> Ferenc pápa lundi beszédét hálaadással kezdte, melyet Istenhez intézett „annak az eltérő egyházi közösségekhez tartozó számos testvérnek az erőfeszítéséért, akik nem törődtek bele a megosztottságba.”

Az ökumenikus szertartáson nem véletlenül választották felolvasásra és beszédük vezérfonalaként is az állásfoglalást aláíró felek a *János-evangélium* 15. fejezetében található szőlőtő-szőlővesszők hasonlatot: „Maradjatok bennem, és én tibennetek. Ahogy a szőlővessző nem teremhet gyümölcsöt magától, ha nem marad a szőlőtőn, úgy ti sem, ha nem maradtok én bennem.” (Jn 15,4) Ebben a jánosi részben Jézus önmagát nevezi szőlőtőnek, s a tanítványokat és rajtuk keresztül minket is, mai Krisztus követőket szőlővesszőknek. (Jn 15,5) A római pápa egy új lehetőségről beszélt, és megnyit egy közös utat evangélikusok és római katolikusok között, melynek azonban már határozott formája van a fél évszázada elkezdődött párbeszédnek köszönhetően.<sup>4</sup>

Ez az út a kiengesztelődés útja. A szétszakítottság feletti bánaté, a bocsánatkérése és adása, a közösen megjelent konszenzusos dokumentumoké és számos ökumenikus, testvéri és baráti találkozásé. A sebek gyógyítása és az emlékezet megtisztítása a múlt sebeitől és bűneitől valamint ezek hatásaitól valójában már megkezdődött a II. Vatikáni Zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű ökumenikus határozatával és egyre jobban kiteljesedett a legmagasabb szintű bocsánatkérésekkel és az azt követő megbékéléssel.<sup>5</sup>

A katolikusok és evangélikusok közötti kedvező kapcsolatokat követően egyre inkább előtérbe került az, „ami összeköt bennünket, mint ami elválaszt”. Az eredményes párbeszédnek köszönhetően tizenkettő dokumentum is született a Lutheránus–Római Katolikus Egység Bizottság munkája következtében.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> A zsinat halasztást nem tűrően szólítja fel a katolikusokat, hogy „valamennyien vizsgálják meg Krisztus egyházra vonatkozó akarata iránti hűségüket, s azt, hogy miként kell, serényen hozzájárulni a megújulás és a megújítás munkájához”. Vö. UR 4.

<sup>3</sup> A reformáció által kiváltott eltérő teológiai nézetekről és azok megoldásáról lásd: SZABÓ, F., *Katolikus–protestáns hitviták és egyetértés a megigazulás tanában. Pázmánytól az evangélikus–katolikus Közös Nyilatkozatig*, Szent István Társulat, Budapest 2016.

<sup>4</sup> A dialógus helyes magatartásáról lásd: PÁPAI, L., *Reformáció–reform–párbeszéd 1517–2017*, Szent István Társulat, Budapest 2016.

<sup>5</sup> A zsinat tanítása szerint „igazi ökumenizmus nincs a szív megtérése nélkül” (Vö. UR 7), majd hozzáteszi: „alázatosan kérünk bocsánatot Istentől és különvált testvéreinktől is, miként mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek.” (UR 7) II. János Pál pápa szerint bár az ökumenikus mozgalom a Szentlélek nagy ajándéka, de az európai földrész még mai is szenved a keresztények közötti súlyos megosztások következményeitől. Vö. *Ecclesia in Europa* 17, Szent István Társulat, Budapest 2003, 24.

<sup>6</sup> Az evangélikusok és a katolikusok közötti párbeszéd dokumentumai: *Az evangélium és az egyház – máltai jelentés*, 1972; *Az eukarisztia*, 1978; *Mindannyian egy Krisztusban*, 1980; *Utak a közösséghez*, 1980; *Szolgálat az egyházban*,

## 2. LUND, 2016: KÖZÖS MEGEMLÉKEZÉS A REFORMÁCIÓRÓL EVANGÉLIKUSOK ÉS KATOLIKUSOK KÖZÖTT

A lundi katolikus–evangélikus, páratlan jelentőségű ökumenikus egyházi imaalkalom mintapéldáját adta a keresztények őszinte közeledésének és az ökumenizmus gyakorlásának. A közös szolgálat által ugyanis felül lehet emelkedni a különbözőségeken, és ezáltal elmélyülhetett a kölcsönös bizalom.<sup>7</sup> II. János Pál pápa az új évezred kezdetén írt apostoli levelében megfogalmazta, hogy csak Krisztustól tudunk újraindulni a megosztottság gyógyítására és az egység helyreállítására. Ennek során a kegyelem elsődlegességét kell vallanunk, mely tanúságot tesz bennünk, hogy „Krisztus nélkül semmit sem tehetünk”.<sup>8</sup> Ezt hangsúlyozta Ferenc pápa a Lundi igeliturgián, kifejtve, hogy „az Atya folytonosan törődik azzal, milyen a kapcsolatunk Jézussal, hogy lássa, valóban egységben vagyunk-e vele. Néz minket, és szerető tekintete bátorít, hogy megtisztítsuk a múltat és dolgozzunk a jelenben, hogy valóra váltsuk az általa olyannyira áhított jövőbeli egységet.”<sup>9</sup>

Ferenc pápa a *Közös Állásfoglalás*ban a Lutheránus Világszövetség elnökével adott hálát a reformáción keresztül kapott „lelki és teológiai” ajándékokért.<sup>10</sup> 500 év után is csodálatos és elgondolkodtató a két egyházvezető kijelentése és gesztusa. Már II. János Pál pápa örömét fejezte ki a ténynek, hogy nem katolikus keresztények is részt vettek 2000-ben a szentév során tartott ökumenikus találkozón, és közösen nyithatták meg az egyik Szent Kaput.<sup>11</sup> Ez a tény, vagyis hogy Krisztus születésének közös ünneplése valósulhatott meg más egyházak és egyházi közösségek vezetőinek és híveinek részvételével, bátorítást adott „a teljes egység felé vezető zarándokúton”.<sup>12</sup>

A közös dokumentum számot vet az eltérő teológiai felfogásokkal, és az azokból eredő megszilárdult nézetekkel, de fájjalja az évszázadokig tartó előítéletes szembenállást. A Katolikus–Evangélikus Egység Bizottság teológusai már 2013-ban kijelentették, hogy a közös hit az örvendezés alapja, melynek együtt kell járnia egy tudatos önkritikával és szembenézéssel a múltban és a jelenben egyaránt. Már itt megfogalmazódik a bűnbánattal teli vallomás, amellyel a *Közös Állásfoglalás*ban is találkozunk: „Keresztényként nem mindig voltunk hűek az evangéliumhoz, túlságosan gyakran alkalmazkodtunk a minket körülvevő világ gondolataihoz és magatartásformáihoz. Sokszor akadályoztuk az isteni kegyelem jó hírének kiadását.”<sup>13</sup>

1981; *Luther Márton – Jézus Krisztus tanúja*, 1983; *Az egység útján: a katolikus–evangélikus egyház modelljei, formái és szakaszai*, 1984; *Egyház és megigazulás*, 1993; *Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról*, 1999; *Az egyház apostolisége*, 2006; *A szembenállástól a közösségig. Evangélikus–római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben*, 2013; *Közös Állásfoglalás a reformációról való katolikus–evangélikus közös megemlékezés alkalmából*, 2016. – A dokumentumot lásd a jelen szám 169–171. oldalán.

<sup>7</sup> Vö. *Közös Állásfoglalás (Hálás szívvel-szakasz)*.

<sup>8</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Novo millennio ineunte* 38 (2001), Szent István Társulat, Budapest 2001, 43.

<sup>9</sup> Vö. FERENC pápa, *Beszéd a lundai székesegyházban* (ford. Tózsér, E.), in <http://www.magyarokurir.hu/hirek/ferenc-papa-beszede-lundi-szekesegyhazban-egyutt-tudjuk-megmutatni-isten-irgalmat>. (A kutatás ideje: 2016. december 5.)

<sup>10</sup> Vö. *Közös Állásfoglalás (A szembenállástól a közösségig-szakasz)*.

<sup>11</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Novo millennio ineunte* 12.

<sup>12</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Novo millennio ineunte* 12. A 2000. esztendő szentévi jubileumi élményéből fakadóan II. János Pál pápa kijelentette: „Az ökumenizmus útja fáradtságos, sőt hosszú, de az a remény éltet minket, hogy a Fel-tamadott jelenléte és Szent Lelke kimeríthetetlen erejének vezetése alatt állunk, mely mindig megújuló meglepetésekre kész.” (Uo.)

<sup>13</sup> LUTHERÁNUS–RÓMAI KATOLIKUS EGYSÉG BIZOTTSÁG, *A szembenállástól a közösségig. Evangélikus–római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben*, Előszó, Luther Kiadó, Budapest 2016, 11.

A szembenállást – és erre a felek egyöntetűen eljutottak – csakis a mindennapi megtéréssel lehet megszüntetni. Ennek hiányában ugyanis nem jöhet létre a kiengesztelődés. Ha viszont Isten szavára hallgatunk, akkor félre kell tennünk minden konfliktust, és elismerni, hogy „kegyelemből nyertünk szabadulást, hogy afelé a közösség felé haladhassunk, amelyre Isten szüntelenül hív minket”.<sup>14</sup> Ferenc pápa az irgalmasság évére írt bulájában kifejtette, hogy „a megbocsátás a megtérés kezdete”, és „a bűneinkre adott megbocsátásnak Istennél nincsenek határai”.<sup>15</sup>

Rendkívül erőteljes és határozott a *Közös Állásfoglalás* kijelentése minden kényszerítéssel vagy erőszakos cselekedettel kapcsolatban: „Határozottan visszautasítunk minden gyűlölködést és minden erőszakot, a múltban és a jelenben, különösen is a vallás nevében elkövetett erőszakos tetteket.”<sup>16</sup>

### 3. EGYSÉGES TANÚSÁGTÉTEL ÉS PÁSZTORI FELELŐSSÉG

Tanulva 500 év megosztottságának tapasztalatából, a Lutheránus Világszövetség és a római katolikus egyház, miután számot vetett ez azzal, hogy az elkövetett hibák és bűnök milyen súlyosan ártottak a keresztények közösségének, most az elmúlt évtizedek együttműködésére alapozva egy nagy elhatározással túllépnek a múlt eseményein, hogy együttesen tegyenek tanúságot Jézus Krisztus irgalmas kegyelméről. Ez a magatartás igazi ajándék a XXI. század számára, melyről már II. János Pál is beszélt, mert „a mindig új meglepetésekre kész Lélek kifogyhatatlan ereje vezet minket”.<sup>17</sup> A *Közös Állásfoglalás* elkötelezettsége a tanúságtétel mellett Isten irgalmas kegyelméről rendkívüli módon és egybehangzóan találkozik Ferenc pápának az isteni irgalmasságot meghirdető szentévi gondolatával. A szentévre megjelent bulla kimondja, hogy „a mindennapokban éljük meg az irgalmasságot, mely az Atyától szüntelenül árad felénk”. Éppen ezért „engedjük, hogy Isten meglepjen bennünket, mert ő szeret minket, és meg akarja osztani velünk az életét”.<sup>18</sup>

A *Közös Állásfoglalás* evangélikusok és katolikusok vágyát mondja ki, hogy mielőbb valamennyi keresztény részesüljön az eukarisztia egyetlen asztaláról a teljes egység konkrét kifejeződéseként.<sup>19</sup> Már a II. Vatikáni Zsinat kijelentette, hogy míg a jelen helyzetben a katolikus egyház látható keretein kívül meglévő „elemek és javak” megteremthetik a kegyelmi életet, de a még meglévő akadályok legyőzésével „lassanként összegyűlik minden keresztény az egyetlen eukarisztia ünneplésére, és az egy és egyetlen egyház egységébe”.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Vö. *Közös Állásfoglalás (A szembenállástól a közösségig-szakasz)*. 1999-ben az evangélikus egyházak és a római katolikus egyház aláírták azt a közös nyilatkozatot, amely kimondja: „Közösen valljuk, hogy egyedül kegyelemből, Krisztus üdvözítő művébe vetett hitben, nem saját érdemünk alapján fogad el bennünket Isten, és kapjuk a Szentlelket, aki megújítja szívünket, képessé tesz és felszólít a jócselekedetekre. Vö. *Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról*, 15, Evangélikus Sajtóosztály–Szent István Társulat, Budapest 2000, 12.

<sup>15</sup> FERENC pápa, *Misericordiae vultus*, 23–24, Szent István Társulat, Budapest 2015, 30.

<sup>16</sup> Vö. *Közös Állásfoglalás (A szembenállástól a közösségig-szakasz)*.

<sup>17</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Novo millennio ineunte* 12. A II. Vatikáni Zsinat elismeri, hogy más egyházakat és egyházi közösségeket „Krisztus Lelke nem vonakodik felhasználni az üdvösség eszközüül”. Vö. *Unitatis redintegratio*, 3, Szent István Társulat, Budapest 2000, 254.

<sup>18</sup> FERENC pápa, *Misericordiae vultus*, 25.

<sup>19</sup> Vö. *Közös Állásfoglalás (Elkötelezettségünk a közös tanúságtétel mellett-szakasz)*.

<sup>20</sup> Vö. *Unitatis redintegratio*, 4. A *Lumen gentium* tanítja továbbá, hogy „az eukarisztia kenyerének szakramentuma ábrázolja és meg is valósítja a hívők egységét.”

A Közös Állásfoglalás lelkipásztori felelősséget lát annak megvalósításában, hogy „tökéletesen egyek legyünk az eukarisztikus közösségben”.<sup>21</sup>

A Lutheránus–Római Katolikus Egység Bizottság 1978-ban már foglalkozott ezzel a kérdéssel, és megfogalmazta, hogy mennyire fontos az eukarisztikus közösség elérése, mely a keresztények teljes egységéhez tartozik, ám ez feltételezi a hitben való egységet is.<sup>22</sup> A Közös Állásfoglalás nagyon világosan kimondja, hogy a teológiai párbeszéd útján szeretné ezen a téren növelni az ökumenikus erőfeszítéseket.<sup>23</sup>

A közös tanúságtételt a legfoghatóbban fejezhetik ki katolikusok és evangélikusok, ha védelmezik minden ember, de „különösen is a szegények emberi méltóságát és jogait, dolgozva az igazságosságért és elutasítva az erőszak minden formáját”.<sup>24</sup> Ferenc pápa már korábban óvott attól, nehogy „a keresztények közötti megosztottság jelei azokban az országokban, amelyek erőszakot szenvednek, újabb erőszakot váltsanak ki azok részéről, akiknek a béke aktív kovásának kellene lenniük”.<sup>25</sup>

A Közös Állásfoglalás ezt követően különös felelősséget vállal magára a teremtett világ megóvása érdekében, és elkötelezetten a jövő nemzedék egészséges környezete mellett imádságot kér „a szívek és az elmék megváltoztatásáért a teremtett világgal való szerető és felelős törődésben”.<sup>26</sup>

#### 4. A KÖZÖSSÉG AZ EGYSÉG MEGTAPASZTALÁSÁNAK A HELYSZÍNE

Az ökumenikus mozgalom lényege és célja a Krisztusban való egység felfedezése. A II. Vatikáni Zsinat egyik célkitűzése volt, hogy helyreálljon az egység Krisztus minden tanítványa között.<sup>27</sup> Az ökumenizmus katolikus alapelvei között is egy hangsúlyos törekvés a Szentlélek működésének felismerése a hívek szívében, mert a Lélek kormányozza az egész egyházat, és „ő az egyház egységének léteve, mert ő teremti meg a csodálatos közösségi kapcsolatot a hívők között, és Krisztusban bensőséges egységbe ő hoz mindenkit”.<sup>28</sup> Ferenc pápa, aki már több alkalommal fogadott evangélikus egyházi vezetőket

<sup>21</sup> *Unitatis redintegratio*, 22.

<sup>22</sup> Vö. LUTHERÁNUS–RÓMAI KATOLIKUS EGYSÉG BIZOTTSÁG, *Az eukarisztia* (1978), 1, in *Közös tanúságtétel, közös feladatok*, 1–2.

<sup>23</sup> 1995-ben már II. János Pál pápa is az egység felé vezető út feladatai között fogalmazta meg, hogy türelmes és bátor munkát igényel az eukarisztia titkának elmélyítése „mint Krisztus testének és vérének szentsége, a dicséret áldozata az Atyának, Krisztus áldozatának emlékezete és reális jelenléte, a Szentlélek megszentelő kiáradása”. Vö. *Ut unum sint*, 79. A teljes egység ugyanis „az eukarisztia koncelebrációjában fog kifejeződni”. Vö. *Ut unum sint*, 78.

<sup>24</sup> Vö. *Közös Állásfoglalás (Elkötelezettségünk a közös tanúságtétel mellett-szakasz)*.

<sup>25</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium* (2013), 246, Szent István Társulat, Budapest 2014, 139.

<sup>26</sup> Ferenc pápa 2015-ben *Aldott légy...* kezdetű körlevelében felébreszti a keresztények lelkiismeretét a globális környezetvédelem érdekében, mert nagyon drámai a jelenlegi helyzet: „Oly meggondolatlanul zsákmányoltuk ki a természetet, hogy fennáll a természet lerombolásának, valamint annak veszélye, hogy a természettel való visszaélés vétke magára az emberre száll vissza.” FERENC pápa, *Laudato si'* (körlevél, 2015), Szent István Társulat, Budapest 2015.

<sup>27</sup> Vö. *Unitatis redintegratio*, 1.

<sup>28</sup> Vö. *Unitatis redintegratio*, 2. Az ismert evangélikus teológus, Oscar Cullmann (1902–1999), aki hivatalos megfigyelő volt a II. Vatikáni Zsinaton is, a Jeruzsálemi Ökumenikus Intézet (Tantur) társalapítója, az egység ökumenizmusát a különbözőségben elfogadott egységben látja. Erről lásd: CULLMANN, O., *L'unité par la diversité*, Cerf, Paris 1986. Az egyházi közösség ösmintája maga a teljes Szentháromság (*Lumen gentium*, 4: „az egész egyház mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből egybegyűlt nép”). Az egyház egységéről Szent Ágostonnál lásd: CLEMENZIA, A., *In unum con-venire. L'unità ecclesiale in Agostino di Ippona*, Città Nuova, Roma 2015.



Rómában, és legutóbb, 2015. november 15-én ő maga is ellátogatott a római lutheránus közösségbe (2015. május 4.), most ő lehetett Lutheránus Világszövetség és a svéd lutheránus egyház vendége. Ezért foglalták írásba az egymást keresztyén testvérként nagyon is jól ismerő felek, hogy „megújítjuk elköteleződésünket a szembenállástól a közösség felé tartó haladásunkban”.<sup>29</sup>

Az ökumenikus előrehaladás alapja maga a keresztség, amelyet Ferenc pápa és a Lutheránus Világszövetség elnöke is úgy értelmez, hogy ezáltal „az egy testnek váltunk tagjaivá”.<sup>30</sup> A katolikus és evangélikus egyházvezető arra bátorítja az ökumenizmus útján haladó útítársaikat, hogy szüntelenül emlékeztessék őket vállalásaikra, és járjanak együtt velük.<sup>31</sup>

## 5. KÖZÖS FELHÍVÁS A KERESZTÉNYEKHEZ A KRISZTUSBAN VALÓ ÖSSZEFOGÁSRA

A római pápa és a Lutheránus Világszövetség elnöke *Közös Állásfoglalásuk* végén határozott felhívást tesznek közzé saját híveikhez. Bátorságot és kreativitást kérnek azon az úton, amely lutheránusok és katolikusok között immár ötven éve elkezdődött, hogy „higgyen a világ”. A tanúságtétel legyen derűs, örömmel és reménnyel teli, mert az ökumenikus kezdeményezések és a velük együtt járó összefogás mindinkább missziós jellegű. Amint II. János Pál pápa megállapította – és ez ma is érvényes –, „az evangelizáció sikere az egyház egységének tanúságtételéhez van kötve. Mert az összes keresztyén közötti egység jele az evangelizáció útja és eszköze.”<sup>32</sup>

A felhívás figyelmezteti a keresztyén híveket, hogy az egység isteni ajándék.<sup>33</sup> „Egy olyan keresztyén közösség – magyarázza az ökumenikus elkötelezettséget prioritásként kezelő II. János Pál pápa –, amely hisz Krisztusnak és az evangélium buzgóságával óhajtja az emberiség üdvösségét, semmiképpen sem zárkózhat el a Szentlélek indítása elől, aki az összes keresztyéneket a teljes és látható egység felé irányítja.”<sup>34</sup>

A közös dokumentum a lelki ökumenizmus mindenkorai alapjára hivatkozva állapítja meg, hogy a szentháromságos egy Isten ösztönző ereje előtt a Krisztusba vetett hit, az imádság és egymás meghallgatása a mindennapi gyakorlat.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Vö. *Közös Állásfoglalás (Egyek Krisztusban-szakasz)*. Lásd még: *A Katolikus–Evangélikus Közös Bizottság állásfoglalása az Ágostai hitvallásról. Mindannyian az egy Krisztus alatt*, 1980.

<sup>30</sup> Vö. *Közös Állásfoglalás (Egyek Krisztusban-szakasz)*.

<sup>31</sup> Vö. *Közös Állásfoglalás (Egyek Krisztusban-szakasz)*. Erről lásd: FERENC pápa, *Evangélium gaudium* (2013), 244: „Mindig emlékeznünk kell rá, hogy zarándokok vagyunk, s hogy együtt zarándokolunk. Ezért gyanakvásos és bizalmatlanság nélkül rá kell bízunk a szívünket útítársunkra.”

<sup>32</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 98. Ferenc pápa a szentév során kifejtette, hogy „keresztyénként az a kötelességünk, hogy az evangélium misszionáriusai legyünk.” Vö. FERENC pápa, *Az ingalmasság arcai*, in *Új Ember*, Budapest 2016, 61–62. (Minden keresztyén krisztoforosz, vagyis Krisztus-hordozó).

<sup>33</sup> II. János Pál pápa elképzelhetetlennek tartja a feszültségben és a szembenállásban megnyilvánuló evangelizációt: „Vajon az egymás közt torzalkodó, de közben ugyanarra a Krisztusra hivatkozó misszionáriusok láttán a hitetlenek fel tudják fogni a nekik szóló üzenetet?” Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 98.

<sup>34</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 99.

<sup>35</sup> Vö. *Közös Állásfoglalás (Felhívás a világon élő összes katolikus és evangélikus hívőhöz-szakasz)*. A II. Vatikáni Zsinat már kifejtette, hogy saját ökumenikus alapelvei között szerepel a közös imádság, mely „igen hatékony eszköz az egység kegyelmének elnyerésére, egyúttal hitelesen jelzi, hogy van olyan kötelék, mely összekapcsolja a katolikusokat külvilági testvéreikkel”. Vö. *Unitatis redintegratio*, 8. Voltaképp a Szentháromság, a három isteni személyi közösségben való részesedés tesz bennünket „Isten népévé”, „Krisztus testévé” és a „Szentlélek templo-

A *Közös Állásfoglalás* utolsó mondatában az aláíró felek ismét hitet tesznek Jézus Krisztusról, tanúságtételükről, mint ami Isten szeretetének továbbadásában nyilvánul meg az egész emberiség számára.<sup>36</sup>

A lundi *Közös Állásfoglalás* Ferenc pápának és Munib Younannak, a Lutheránus Világszövetség elnökének a részéről a közös tanúságtétel dimenzióját öltötte magára, mely látható módon megnyilvánult a világ felé, s egyúttal az evangelizáció hathatós jelévé vált. A találkozó és az azt követő nyilatkozat az ökumenizmus legfrissebb gyümölcse, mely kinyilvánította, hogy az egy-egy felekezethez tartozó keresztények már nem ellenségek, nem állnak szemben egymással, hanem testvérnek és nővérnek tekintik magukat.<sup>37</sup>

---

mává". Vö. KASPER, W., *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, Continuum, London 2009 (Fundamentals of our Common Faith: Jesus Christ and the Holy Trinity, 10–30).

<sup>36</sup> Vö. *Közös Állásfoglalás (Felhívás a világon élő összes katolikus és evangélikus hívőhöz-szakasz)*. Az ökumenizmus missziós hivatása immár száz évre vezethető vissza, mely valamennyi keresztény összefogását igényli. Erről lásd: NEUNER, P. – KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, B., *Kleines Handbuch der Ökumene*, Pathmos, Düsseldorf 2002 (Der Missionsauftrag, 13–15).

<sup>37</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 41–42: Az újra megtalált testvériség. Lásd még: VALENTINI, D. (ed.), *In cammino verso l'unità dei cristiani*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2005 (Eleuterio Fortino: Il fine dell' ecumenismo, 225–237).

## KÖZÖS ÁLLÁSFOGLALÁS

A REFORMÁCIÓRÓL VALÓ KATOLIKUS-EVANGÉLIKUS KÖZÖS MEGEMLÉKEZÉS  
ALKALMÁBÓL\*

„Maradjatok bennem, és én tibennetek.  
Ahogy a szőlővessző nem teremhet gyümölcsöt magától,  
ha nem marad a szőlőtőn,  
úgy ti sem, ha nem maradtok énbennem.”  
(Jn 15,4)

*Hálás szívvel*

Ezzel a közös állásfoglalással örvendező hálánkat fejezzük ki Istennek ezért a lundi székesegyházban tartott közös imaalkalomért, amellyel elkezdjük a megemlékező évet a reformáció ötszázadik évfordulójáról. A katolikusok és evangélikusok közötti állandó és gyümölcsöző ökumenikus párbeszéd ötven esztendeje segített minket, hogy felülemelkedjünk sok különbözőségein, és mélyebbé váljon köztünk egymás megismerése és a kölcsönös bizalom. Közeledtünk egymáshoz felebarátaink – gyakran szenvedések és üldöztetések között élő felebarátaink – közös szolgálata által is. A párbeszéd és a közös tanúságtétel által már nem vagyunk idegenek. Sőt megtanultuk, hogy az, ami összeköt minket, nagyobb annál, mint ami elválaszt.

*A szembenállástól a közösségig*

Bár mélységesen hálásak vagyunk a reformáción keresztül kapott lelki és teológiai ajándékokért, megvalljuk és fájjaljuk Krisztus előtt azt a tényét, hogy evangélikusok és katolikusok megsértették az egyház látható egységét. A teológiai nézetkülönbségeket előítéletek és összetűzések kísérték, a vallást pedig politikai célokra használták. Közös hitünk Jézus Krisztusban és keresztségünk mindennapi megtérést követel tőlünk, melynek köszönhetően elutasítjuk a történelmi viszályokat és összetűzéseket, melyek akadályozzák a kiengesztelődés szolgálatát. Bár nem változtathatjuk meg a múltat, de az emlékezetünket és az emlékezés módját átalakíthatjuk. Imádkozunk sebeink gyógyulásáért, és emlékezetünk gyógyulásáért is, mely elhomályosítja egymás látását. Határozottan visszautasítunk minden gyűlölködést és minden erőszakot, a múltban és a jelenben, különösen is a vallás nevében elkövetett tetteket. Ma meghallgatjuk Isten parancsát, hogy tegyünk félre minden konfliktust. Elismerjük, hogy kegyelemből nyertünk szabadulást, hogy a felé a közösség felé haladhassunk, amelyre Isten szüntelenül hív minket.

\* A lundi székesegyházban tartott ökumenikus ima végén közös állásfoglalást írt alá Ferenc pápa, a Katolikus Egyház vezetője és Munib Younan püspök, a Lutheránus Világszövetség elnöke. A szöveget lásd: <http://www.magyarkurir.hu/ferenc-papa/kozos-nyilatkozat-reformacirol-valo-katolikus-evangelikus-kozos-megemlekezes-alkalmabol> (Tózsér Endre fordítása).

*Elkötelezettségünk a közös tanúságtétel mellett*

Miközben túllépünk a történelem vállunkra nehezedő eseményein, azon fáradozunk, hogy együttesen tegyünk tanúságot Istennek a megfeszített és feltámadt Krisztusban nyilvánkozottatott irgalmas kegyelméről. Tudjuk, hogy az evangéliumról való tanúságtételünkre kihatással van az, ahogyan egymáshoz viszonyulunk, s ezért egyre jobban növekedni igyekszünk a keresztségben gyökerező közösségben, és próbáljuk a még fennmaradó akadályokat is elmozdítani a teljes egység elérésének útjából. Krisztus arra vágyik, hogy egyek legyünk, és így a világ hinni tudjon (vö. Jn 17,21).

Közösségeink sok tagja vágyik arra, hogy az Eucharisziából egyetlen asztról részesüljön a teljes egység konkrét kifejeződéséért. Tapasztaljuk azok szenvedését, akik bár egész életüket megosztják, nem osztozhatnak Isten megváltó jelenlétéből az Eucharisztia asztalánál. Elismerjük közös pásztori felelősségünket abban, hogy válaszoljunk népünknek a Krisztusban való egységre irányuló lelki szomjúságára és éhségére. Nagyon vágyunk arra, hogy begyógyuljon ez a seb Krisztus testén. Ez a célja ökumenikus erőfeszítéseinknek, melyeket szeretnénk növelni, a teológia párbeszéd melletti elkötelezettségünk megújítása által is.

Imádkozunk Istenhez, hogy katolikusok és evangélikusok együtt tudjanak tanúságot tenni Jézus Krisztus evangéliumáról, meghívva az embereket, hogy meghallják és befogadják az Isten megváltó tevékenységéről szóló örömhírt. Kérjük Istentől indíttatást, bátorítást és erőt, hogy együtt tudjunk előrehaladni a szolgálatban, védelmezve az emberek, különösen is a szegények emberi méltóságát és jogait, dolgozva az igazságosságért és elutasítva az erőszak minden formáját. Isten arra hív minket, hogy közel legyünk azokhoz, akik [emberi] méltóságra, igazságosságra, békére és kiengesztelődesre vágnak. Ma főképp annak érdekében emeljük fel szavunkat, hogy szűnjön meg az erőszak és a szélsőséges csoportok tevékenysége, amely sok országot és közösséget sújt, és sok testvérünket is Krisztusban. Buzdítjuk az evangélikusokat és a katolikusokat, hogy együtt dolgozzanak az idegenek befogadásában, hogy segítsenek azoknak, akik a háború és az üldözés miatt hazájuk elhagyására kényszerülnek, hogy védelmezzék a menekültek és menedékkérők jogait.

Ma sokkal jobban tudatára ébredünk, mint korábban, hogy szolgálatunknak a világban ki kell terjednie az egész teremtett világra is, amely szenved a kizsákmányolástól és a kielégíthetetlen kapzsiság következményeitől. Elismerjük a jövő nemzedékeknek azt a jogát, hogy örülhessenek a világnak, Isten művének, annak minden kedvező lehetőségével és annak teljes szépségében. Imádkozunk az emberek szívének és elméjének megváltozásáért, ami a teremtett világgal való szerető és felelős törődéshez vezet.

*Egyek Krisztusban*

Jó alkalom a mai nap arra, hogy kifejezzük hálánkat a világszintű keresztény felekezetekhez és közösségekhez tartozó testvéreinknek, akik jelen vannak és csatlakoznak hozzánk az imában. Amikor megújítjuk elköteleződésünket a szembenállástól a közösség felé tartó haladásunkban, ezt Krisztus egyetlen testének tagjaiként tesszük, hiszen ennek az egy testnek váltunk tagjaivá a keresztség által. Kérjük útítársainkat az ökumenizmus útján, hogy emlékeztessenek minket vállalásainkra, és bátorítsanak minket. Kérjük őket, hogy továbbra is imádkozzanak értünk, járjanak együtt velünk, támogassanak minket, hogy teljesítsük vallási elhatározásainkat, amelyet ma kifejeztünk.

*Felhívás a világon élő összes katolikus és evangélikus hívőhöz*

Felhívást intézünk az összes evangélikus és katolikus plébániához és közösséghez, hogy legyenek bátrak és kreatívak, öröm- és reményteliek annak a nagy kalandnak a folytatásában, amely ránk vár. A múlt szembenállásai helyett inkább a köztünk lévő egység isteni ajándéka vezesse együttműködésünket és mélyítse el szolidaritásunkat. Összefogva a Krisztusba vetett hitben, együtt imádkozva, egymást meghallgatva, kapcsolatainkban Krisztus szeretetét megélve mi, katolikusok és evangélikusok megnyílunk az egy és szentháromságos Isten ereje előtt. Krisztusba gyökerezve és tanúságot téve öröla megújítjuk elhatározásunkat, hogy Isten egész emberiség iránti végtelen szeretetének hűségese hírmökei leszünk.

Lund, 2016. október 31.

FERENC PÁPA,  
a Katolikus Egyház vezetője

MUNIB YOUNAN PÜSPÖK,  
a Lutheránus Világszövetség elnöke

## A szociális, strukturális bűn fogalma

Szent II. János Pál pápa

1979–1989 közötti írásaiban

Folytatjuk sorozatunkat, melyben bemutatjuk immár a XX. század nagy és szentté avatott pápájának, Szent II. János Pál pápa gondolatmentét, melyet a szociális, strukturális bűnről fogalmazott meg pápaságának ideje alatt. A rendelkezésre álló szövegek gazdagsága miatt érdemes két részletre bontani a vizsgálatot, egyrészt pápasága kezdetétől 1989-ig, majd későbbiekben attól kezdve egész élete végéig. A határt abban látjuk meghatározónak, hogy olyan társadalmi változások történtek az 1989-es év és az azt követő időszakban, amik komolyan érintik az általunk vizsgált kérdéskört.

Az előző két tanulmányunkban bemutattuk azt a teológiai, társadalmi közeget (Dél-Amerika), ahol mondhatjuk, leginkább bontakozott a szociális és strukturális bűn fogalma, mindazonáltal nem találtunk egyenes vonalú kimutatható fejlődést a fogalom használatának tartalmában. Feltételezhető, hogy ennek oka a nagy ívű és hosszú, egységes teológiát jelentő közeg hiányában van, hisz a korábban elemzett CELAM dokumentumokat kidolgozók időközben személyükben változtak, illetve a konferenciák tematikus fölvetései is változtak.

Éppen ezért lesz érdekes megvizsgálni az egységes személyi háttérben Szent II. János Pál pápa írásait, összegezve egyben a sokszor és sokféleképpen tárgyalt kérdéskört. Jelen vizsgálatunkat három részre osztjuk, az 1984-ben megjelent apostoli buzdítást megelőző és az azt követő időszak szövegeinek ismertetésére, illetve magának a buzdítás szövegének ismertetésére.

### A RECONCILIATIO ET PAENITENTIA-T (1984. DECEMBER 2.) MEGELŐZŐ SZÖVEGEK

Előző írásunkban már utaltunk a pápa Zakopánban, a Mária zarándokhelyen témánkat érintő első elhangzott beszédére (1979. január 30.), mely a CELAM konferencia részévé vált. A nemrégiben megválasztott pápa első dél-amerikai útján már fölveti a teológiai gondolatot különösen is szép szövegkörnyezetben: a Boldogságos Szűz küldetését megfogalmazva, aki megengedi, hogy felülmúljuk a „bűn struktúráinak” sokaságát, amelybe egész személyes, családi és társadalmi életünk belemerül. Megengedi, hogy fenntartsuk az igazi felszabadulás kegyelmét, mely felszabadulással Krisztus szabadított fel minden embert.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_hom?9790130\\_messico-zakopan.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom?9790130_messico-zakopan.html) „Ella ci permette di superare le molteplici “strutture di peccato” in cui è avvolta la nostra vita perso-

A szöveg utal egyrészt az üdvtörténeti helyzetre, melynek Mária is részese, utal a bűn strukturáinak felülmúlhatóságára, egyben az ő közbenjárói szerepét szem előtt tartva, illetve utal a bűn strukturáinak sokrétűségére: ami nem csak az egyes ember, de a családok és azon keresztül mondhatjuk, hogy a társadalom életét is befolyásolja.

A *Redemptor hominis* (1979. március 4.) Szent II. János Pál pápa első enciklikája „premisszaként” olyan pozitív törekvéseket, programokat fogalmaz meg, amelyek „ellenére sokféle módon sértik az emberi jogokat, ha gyakorlatban tanúik vagyunk koncentrációs táboroknak, látjuk az erőszakot, a kínzásokat, a terrorcselekményeket és sok egyéb diszkriminációt, ezek más premisszák következményei kell hogy legyenek, melyek fenyegetik vagy gyakran szinte kioltják a modern rendszerek és programok humanisztikus premisszáinak hatását. Folyamatosan újra át kell gondolnunk tehát ezeket a programokat az ember objektív és sérthetetlen jogainak szempontjából.”<sup>2</sup> Tehát hiába a jó premisszák, ha vannak „más”-ok, amelyek kioltják a humanisztikus premisszákat. De igazában itt nem derül ki, hogy mik is ezek a titokzatos előfeltevések... Feltételezhetően olyan kisebb csoport-, vagy egyéni érdekek, amelyek befolyásos személyek, politikai megegyezések vagy feszültségek ki nem mondott következményei.

1980. november 30-án íródik a *Dives in misericordia* című enciklika, mely a szociális ellentmondások címszava alatt tárgyalja azokat a társadalmi igazságtalanságokat, amelyek olyan tények, melyek „arra derítenek fényt, hogy e század gazdasági életének irányítása és nemkülönben a világi kultúra is valami elemi rosszra, vagy inkább az emberekben levő bűnös készségek (víciумok) halmazára és a dolgok rossz elrendezésére alapszik. Az emberiség családjának ezért nincs módja arra, hogy megszabaduljon ezektől a teljes egészükben rossz feltételektől”.<sup>3</sup> Ugyanennek a dokumentumnak a bevezetőjében a mindent „behálózó rosszról” tanít a Szentatyá.

Itt kell megjegyeznünk, hogy 1981. május 13-án merényletkísérlet áldozata lett a pápa. Pontosán egy évre rá Fatimában elgondolkodtató módon tanít majd a világ bűnéről.

1981. szeptember 14-én megfogalmazott Laborem exercens enciklikában a szoros értelemben vett kifejezéssel: „szociális, strukturális bűn” nem találkozunk, de találkozunk viszont azzal az áttokkal, „amelyet a bűn hozott magával”<sup>4</sup> mégpedig a munka formájában. Illetve beszél arról a keresztéről, „amelyet a test és a világ rak azok vállára, akik a békét és az igazságosságot keresik”<sup>5</sup>.

Ugyanebben az évben a *Familiaris consortio* apostoli buzdítás (1981. november 22.) a család nehézségeit és azt a közeget elemezve, amelyben a családok mindennapjaikat lelik<sup>6</sup>, kifejezett módon utal azokra a hiányos strukturákra, amik súlyos kárt okoznak a családok életében. Az Evangélium segít abban, hogy „az igazságosság magukban a társadalmi strukturákban érvényesüljön”<sup>7</sup> egyfajta fokozatosságban és megtérésben, „amely

nale, familiare e sociale. Ci permette di ottenere la grazia della vera liberazione, con quella libertà con cui Cristo ha liberato ogni uomo.”

<sup>2</sup> *Redemptor hominis*, 17.

<sup>3</sup> *Dives in misericordia*, 66. pont.

<sup>4</sup> *Laborem exercens*, 120.

<sup>5</sup> *Laborem exercens*, 122. vö. GS 38: „keresztet is hordozni kell, melyet a test és a világ a békét és az igazságosságot keresők vállára tesz”.

<sup>6</sup> Például „az igazságtalanul berendezett vagy fejletlen társadalmi-gazdasági strukturákból adódó nyomorúság”, *Familiaris consortio*, 81.

<sup>7</sup> *Familiaris consortio*, 8.

elkerülhetetlenül éreztetni fogja jótékony és megújító erejét a társadalomban és annak struktúráiban is.”<sup>8</sup> Az ilyen „kulturális, gazdasági, jogi” strukturális átalakulás széleskörű tevékenységet igényel, ami a közvéleményt is át kell, hogy formálja.<sup>9</sup>

1982. január 16. A Szentatya beszédet tartott egy kongresszuson, mégpedig a kulturális elkötelezettségű egyházi mozgalom nemzeti kongresszusán. Itt beszél arról az összefonódásról, ami egy országok fölötti közösségi összetartozásban nyilvánul meg, pontosabban összefüggésről, ami miatt a világot átfogó viszonyrendszerben a gazdag, fogyasztói, hulladéktermelő országok mellett ott vannak a szegény és nyomorban élők, akik között úgy nyilvánul meg ez a kötelék, hogy a gazdagok jóléte szoros értelemben a kizsákmányolás és az igazságtalanság okozójává válik befolyásolva az egyes államok, végső soron pedig az egyes dolgozók életét.<sup>10</sup>

1982. május 13. A pápa különleges évfordulót ünnepel: egy éve, hogy túlélte a mérénylet-kísérletet. Fatimában elhangzott beszédében többször is utal a „világ bűnére”. Miután elmélkedik a szent pápa Krisztus azon szavairól, melyekkel Máriára bizza János apostol személyében a világot, és arról, hogyan nyílik meg Jézus oldala és árad ki abból vér és víz, arra utal, hogy a Megváltás mindig nagyobb az ember bűnénél, a világ bűnénél. „A Megváltás hatalma végtelenül felülmúlja a rossz minden területét, ami az emberben, a világban van.”<sup>11</sup> Hogy mennyire befészkelte magát a bűn a világba, azt az a kifejezés fejezi ki a pápai beszédben, amikor így szól: „a bűn polgárjogot szerzett a világban és az Isten tagadása szélében elterjedt az ideológiákban, a fogalmakban és az emberi programokban”.<sup>12</sup>

1983. április 16-án ír a Szentatya egy levelet Alberto Come do Amaral püspöknek, amelyben újfennt a Boldogságos Szűz Mária oltalmát kéri, hogy ő öltöztesse érdemei köntösébe kéréseinket, amelyek hozzák meg a „kegyelmet és vigaszt mindazoknak, akik a népek, nemzetek között, a föld régióiban szenvednek, mert szegénységet, a kataliz-mákat, erőszakot eredményeznek ‘a világ bűnei’.”<sup>13</sup>

1983: szentév, melyben a VI. püspöki szinódust hívta össze a Szentatya. A január 25-én kelt levelében a szinódus „Instrumentum laboris”-t kísérő levelében a személyes Istenhez térést a legjobb útnak tartja a társadalom megújítására is. Hiszen a szinódusra való előkészület annak első pillanatától törekedett arra, hogy az Egyház tevékenysége a társadalom javát is szolgálja, mivel a bűn megosztja és szétszakítja a társadalmat.<sup>14</sup>

1983. október 29-én a püspöki szinódus záró szentmiséjén tartott homíliájában pedig konkrétan használja a pápa a „szociális bűn” illetve „strukturális bűn” fogalmát. Mindezt a megtérés kérdéskörében elemezve. A bűnt analóg módon alkalmazza a főt

<sup>8</sup> *Familiaris consortio*, 9.

<sup>9</sup> *Familiaris consortio*, 77.

<sup>10</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe?9820116\\_impegno-culturale.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/january/documents/hf_jp-ii_spe?9820116_impegno-culturale.html) „può facilmente diventare occasione di varie forme di sfruttamento e di ingiustizia e, di conseguenza, influire sulla politica di lavoro dei singoli Stati ed, in ultima istanza, sul singolo lavoratore...”

<sup>11</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1982/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19820513\\_fatima.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19820513_fatima.html) PELLEGRINAGGIO APOSTOLICO IN PORTOGALLO (12-15 MAGGIO 1982) SANTA MESSA AL SANTUARIO DELLA VERGINE DI FATIMA OMELIA DEL SANTO PADRE GIOVANNI PAOLO II Fatima, Giovedì, 13 maggio 1982, 8. pont.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1983/documents/hf\\_jp-ii\\_let?9830416\\_alberto-cosmedo-amaral.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1983/documents/hf_jp-ii_let?9830416_alberto-cosmedo-amaral.html) 3. pont.

<sup>14</sup> Vö. [https://www.chiesacattolica.it/cci\\_new/documenti\\_cci/2013-09/25-1047/IV\\_Sinodo\\_Vescovi\\_'Instrumentum\\_laboris'\\_.pdf](https://www.chiesacattolica.it/cci_new/documenti_cci/2013-09/25-1047/IV_Sinodo_Vescovi_'Instrumentum_laboris'_.pdf) 2. pont.



említett kifejezésekben, mivel a bűn mindig személyes tett. A választ nem adva meg, veti föl a költői kérdést, hogy milyen társadalmi bűnbánattartás („penitenza e riconciliazione sociale”) és megtérés lenne szükségszerű egy ilyen analogikus bűn esetében?<sup>15</sup> A szinódus csupán jelezte a problémát, szem előtt tartandó, hogy a penitenciának adekvát módon kell integrálnak lennie, ami azt jelenti, hogy semmiképpen sem zárhatja ki a bűn és a penitencia társadalmi, közösségi („sociale”) dimenzióját.<sup>16</sup>

1984. március 28-i általános kihallgatáson a pápa a bűn és a feloldozás személyességéről, individualitásáról szól, figyelmeztetve arra, hogy ne felejtsük el a bűn és a megbocsátás közösségi dimenzióját („dimensione comunitaria”), ami nem jelenti szükségszerűen a kiengesztelődés közösségi ritusaira való hagyatkozást.<sup>17</sup>

1984. október 11: a pápa Santo Domingóban beszédet tart Amerika felfedezésének ötszáz éves évfordulóját megelőző novéna kezdeteként.<sup>18</sup> Miután a Szentatya elismerő szavakkal bevezeti annak értékét, hogy ötszáz éve először hirdették az Evangéliumot ezen a földön is, emlékeztet Antonio de Montesinos beszédére, aki felemelte szavát az igazágtalanul elnyomott és kihasználtságú emberekért, a bennszülöttekért, a gyengékkel való szolidaritás jegyében, mivel az evangélium nem csak a természetfölöttit kell, hogy érintse, hanem az erkölcsi és a politikai magatartást is.<sup>19</sup> Mária és Erzsébet találkozásának képét idézi a pápa beszédében, különösen is emlékeztetve Isten irgalmasságára, amellyel a kiszolgáltatottak, ebben a világban kismizmizettek oldalára áll. Konkrétan is utalva arra a kiállásra, amit a Latin-amerikai Egyház gyakorolt Medellinben és Pueblában. Ez a kiállítás a társadalmi felszabadítás („liberazione sociale”) gyakorlatában valósult meg, amelyet viszont – figyelmeztet a pápa –, nem szabad az evangéliumhoz hűtlenül gyűlölet, vagy harag módszerével megvalósítani.<sup>20</sup> Több szempontban is megfogalmazza, mit is kell elkerülnie ennek az evangéliumi magatartásnak, többek között hangsúlyozza, hogy „az első felszabadítás, amit el kell érünk az emberben, az a bűnből, az erkölcsi rossztól való megszabadulás, ami az ember szívében hullámszik, és az okozza a ‘szociális bűnt’ és az elnyomó struktúrákat.”<sup>21</sup>

<sup>15</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1983/documents/hf\\_jp-ii\\_hom?9831029\\_chiusura-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1983/documents/hf_jp-ii_hom?9831029_chiusura-sinodo.html) SOLENNE CONCELEBRAZIONE EUCARISTICA PER LA CONCLUSIONE DELLA VI ASSEMBLEA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI OMELIA DI GIOVANNI PAOLO II Sabato, 29 ottobre 1983, 3. pont.

<sup>16</sup> Uo., 4. pont.

<sup>17</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_aud?9840328.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1984/documents/hf_jp-ii_aud?9840328.html) GIOVANNI PAOLO II UDIENZA GENERALE Mercoledì, 28 marzo 1984

<sup>18</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_hom?9841011\\_evangelizzazione-popoli.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom?9841011_evangelizzazione-popoli.html) VIAGGIO APOSTOLICO A SARAGOZZA, SANTO DOMINGO E PUERTO RICO SANTA MESSA PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI OMELIA DI GIOVANNI PAOLO II Santo Domingo – Giovedì, 11 ottobre 1984.

<sup>19</sup> Uo., 3. pont.

<sup>20</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_hom?9841011\\_evangelizzazione-popoli.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom?9841011_evangelizzazione-popoli.html) VIAGGIO APOSTOLICO A SARAGOZZA, SANTO DOMINGO E PUERTO RICO SANTA MESSA PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI OMELIA DI GIOVANNI PAOLO II Santo Domingo – Giovedì, 11 ottobre 1984, 5. pont.

<sup>21</sup> Uo., „deve realizzarlo sapendo che la prima liberazione da procurare all'uomo è la liberazione dal peccato, dal male morale che si annida nel suo cuore, e che è causa del 'peccato sociale' e delle strutture oppressive.”

RECONCILIATIO ET PAENITENTIA (1984. DECEMBER 2.)<sup>22</sup>

Ezzel elérkeztünk a témánk szempontjából különlegesen fontos ponthoz, a szinódus és a szentév gyümölcseit megfogalmazó enciklikához, mely részletesen elemzi a személyes és közösségi, szociális bűn fogalmát.

A 16. pont elején leszögezi a pápa a korábbiakban már témán belül többször is idézett teológiai szempontot, hogy a bűn sajátos értelemben mindig „az egyes ember szabadságának a cselekedete, és nem egy csoporté, vagy egy közösségé”. De az embert szociális helyzetéből fakadóan bizonyos külső adottságok terhelhetik, űzhetik hajlamok, terheltég és szokások által. Ez a személyes szociális helyzete az embernek. De mindez nem veheti el a személy méltóságát és felelősségét. A személy felelősségét „nem háríthatjuk külső körülményekre, struktúrákra, rendszerekre, vagy más személyekre.” A pápa a bűn következményeinek elemzésekor utal a szinódusi atyák által fölvetett témára: milyen alapon lehet a szociális bűnre hivatkozni, mivel az többféleképpen is elemezhető?

A pápai dokumentum ekkor részletesen is kitér a többféle értelmezési módra. Először kifejti, hogy az egyik ember bűnének hatása a másikra, ami igen rejtett és titokzatos, a szolidaritás miatt mégis reális és konkrét, sőt, mindenkire vonatkozó, párhuzamosan a szentek közösségéhez. Tehát minden bűn, még a legtitkosabb is hat az egész közösségre, ez az elsődleges megközelítése a szociális bűnnek.

Viszont vannak olyan bűnök, amelyek kifejezetten a felebarát ellen, a felebaráti szeretet ellen szólnak, ezt nevezzük második megközelítésben szociális bűnnek. A krisztusi parancs második részére vonatkoznak. Ide tartoznak az igazságosság ellen irányuló bűnök, akár személy–személy, akár személy–közösség, vagy közösség–személy viszonyában. Külön kiemelendő, hogy a személy szabadságát, méltóságát és tiszteletét érintő dolgok ezek. Illetve hogy ezért mennyire felelősök azok a szabad akarattal és döntési lehetőséggel bíró vezetők, befolyásos személyek, politikusok, közigazdászok stb. akik ezt nem teszik meg mulasztásuk miatt, de ugyancsak mulaszthatnak ebben a tekintetben azok a munkavállalók, akik távol maradnak a munkától, vagy rendezetlenül végzik munkájukat. Így okozva kárt maguknak, családjuknak, a társadalomnak.

A harmadik megközelítés az, amelyben az emberi közösségek közötti viszonyokból fakadó bűnökről beszélünk. Például a nemzeti szövetségek szembenállása, országok egymás ellen fordulása, országon belüli csoportos ellenségeskedés. A felelős személy, vagy személyek nagyon nehezen találhatók meg ezekben a helyzetekben. Főleg a körülmények, a hatások terjedelme, mérete, az okok sokrétősége és áttekinthetlensége miatt. Ez a kategória kifejezetten analóg értelemben vehető bűnkategóriaként, de ez nem alap arra, hogy az egyes konkrét személy ne kellene, hogy törekedjen komolyan és bátran megváltoztatni ezeket az elviselhetetlen situációkat.

Következtetések: a szociális bűnnel nem csökkenthető a személyes bűn léte és súlyossága. Nem minden bűn szociális bűn. A szociális bűnök háttérben is konkrét személyek lelkiismereti döntései állnak, mint egyéni bűnök felgyülemlése, vagy halmozódása. Különös tekintettel kell lenni azok felelősségére, akik elkezdik a jogtalanságot, pártolják azt, vagy hasznot húznak belőle. Akiknek lehetőségük lenne változtatni a dolgokon, de lustaság, félelem, cinkos egyetértés miatt nem teszik, közömbösek.

A situáció önmagában nem alanya az erkölcsi cselekedetnek, tehát önmagában nem lehet sem jó, sem rossz.

<sup>22</sup> <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=98> Reconciliatio et paenitentia „16. SZEMÉLYES BŰN ÉS KÖZÖSSÉGI BŰN, vagy: Giovanni Paolo II, Esort. Apost. Reconciliatio et Paenitentia, n. 16; AAS 77 (1985), 213–217.

A bűnös szituáció megtérésének kérdésében figyelmeztet a pápa, hogy akár ellenkező eredményt hozhat, ha maguk az azért felelősök nem térnek meg, az erőszakkal történő változtatni akarás akár még rosszabbá is teheti a helyzetet. Vagyis a megoldás: mindig az egyes személy megtérésének kérdése.

#### RECONCILIATIO ET PAENITENTIA UTÁNI SZÖVEGEK (1984 VÉGÉTŐL 1989-IG)

1984 decemberében a Szentatya az emberi személyek méltóságáról, a szabadság fontosságáról beszélve bíborosok és a római kúria, a pápai család tagjai előtt emlékeztet még egyszer arra a viszonyra, ami a szabadság és az evangélium igazsága között fennáll. Ez előbbi nem kaphat nagyobb hangsúlyt az utóbbihoz képest. Mindkettőt arányaiban egybe fogja a szeretet.<sup>23</sup> Az Egyház küldetése az evangélium hirdetése, mely komoly viszonyulással bír a szegények iránt. A pápa itt is utal a Santo Domingó-i beszédére, de a Medellíni és a Pueblai Konferenciákra is.<sup>24</sup> És az *Istruzione*-ra is.<sup>25</sup> Kifejti, hogy nagy visszaélés lenne az evangéliummal, ha azt csupán szocio-politikai dimenzióként táránk az emberek elé, elsőbbként hangsúlyozva a „birtokolni” dimenziót a „létezni” dimenziójához képest. Majd pedig utal a szöveg kifejezetten a színódusra és az apostoli exhortációra is, szó szerint idézve az erkölcsi rossz háttérében álló „szociális bűn” és minden elnyomó struktúra létezését.<sup>26</sup>

1985. február 12-én Szent II. János Pál pápa a földművesek szövetsége 40. évfordulójára mondott beszédében figyelmeztet arra, hogy a föld gyümölcseinek kizsákmányolása milyen veszélyeket hordoz magában. Fontos, hogy az egyes Államok kölcsönös segítséggel oldják meg problémáikat, hogy a gazdag és szegény államok, amelyek egymással függő viszonyban vannak, nyitott utat talájanak terményeik cseréjére, hogy ne vesszen el a nagyobb egyenlőség reménye az államok között, és az eredményezett hiányok ne csökkentsék az igazságosság reményét, és ne alakuljanak át „szociális bűnné”. Itt láthatjuk, amint a pápa bemutatja azt a folyamatot, ahogy kialakulhat a szociális bűn.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe?9841221\\_cardinali-curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/december/documents/hf_jp-ii_spe?9841221_cardinali-curia-romana.html) DISCORSO DI GIOVANNI PAOLO II AI CARDINALI, AI MEMBRI DELLA FAMIGLIA PONTIFICIA E ALLA CURIA ROMANA Venerdì, 21 dicembre 1984, 2. pont.

<sup>24</sup> Uo., 10. pont.

<sup>25</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc?9840806\\_theology-liberation\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc?9840806_theology-liberation_it.html) Joseph Ratzinger akkori bíboros prefektus által aláírt, Hittani Kongregáció levele, mely utasítást ad a felszabadítás teológiája kérdéskörében. Időbeliségében ez a korábbiakhoz tartozik, de mivel nem pápai dokumentum, itt hivatkozunk rá, amikor maga Szent II. János Pál is utal tartalmára. A 14–15. pontban kifejezetten elemzi a dokumentum a szociális bűn, a rossz struktúráit, részben ismételve/elővételezve a Reconciliatio et paenitentia gondolatait. Későbbiek során újból megjelenik a Hittani Kongregációnak egy írása 1986-ban, szintén elemezve a Istruzione sulla libertà cristiana e la liberazione “La verità ci rende liberi” kezdetű üzenetben.

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_it.html).

<sup>26</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe?9841221\\_cardinali-curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/december/documents/hf_jp-ii_spe?9841221_cardinali-curia-romana.html) DISCORSO DI GIOVANNI PAOLO II AI CARDINALI, AI MEMBRI DELLA FAMIGLIA PONTIFICIA E ALLA CURIA ROMANA Venerdì, 21 dicembre 1984, 10. pont.

<sup>27</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe?9850212\\_col-diretti.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/february/documents/hf_jp-ii_spe?9850212_col-diretti.html) DISCORSO DI GIOVANNI PAOLO II AI COLTIVATORI DIRETTI NEL 40° ANNIVERSARIO DELLA CONFEDERAZIONE Martedì, 12 febbraio 1985, 6. pont.

1985. március 31-én írott levelében a pápa kifejezetten említi a strukturális bűn fogalmát: arra figyelmeztet, hogy szüntelenül tekintünk vissza az emberiség és az univerzum történetében a bűn gyökereire. Merjük nevén nevezni a Gonoszt, hiszen annak módszere, hogy rejtőzködik. Fejlődése az emberben magában történik, a rendszerek által, az emberek közötti viszonyok által, az osztályok és a népek között, hogy egyre inkább „strukturális bűnné” válik, és hogy egyre kevésbé lehet „személyes” bűnként beazonosítani. Vagyis minél inkább érzi magát a büntől „felszabadultnak” az ember, annál inkább kerül romjai alá.<sup>28</sup> A világban levő rossz ugyanis sok és titokzatos formában jelenik meg. A világ bűne, az emberi gonoszság misztérium.<sup>29</sup> De választ is megfogalmaz a fiatalok számára a levél: mi az, ami legyőzi a felettünk uralkodó egyetemes igazságtalanság bűnét, az emberek leértékelését, a méltóságának kiüresítését? János apostol szavaival válaszol, „ez a mi hitünk” (1Jn 5,4).<sup>30</sup>

1986. november 5-i általános kihallgatáson egy tematikus sorozat részeként a Szentaty a bűnről beszél, mégpedig az aktuális, vagy személyes bűnről. Miután részletes szövelemzést ad annak biblikus alkalmazásáról, kerül elő a „világ bűne” kifejezés, melyet a jánosi írások használnak: Jn 1,29; 1Jn 2,15–16; 1Jn 5,19. De miután utal a *Reconciliatio et paenitentia*-ra, a pápa kijelenti, hogy a szociális bűn nem azonos a világ bűnével, de a világ bűne sem azonos az áteredő bűnnel. Mégpedig olyan értelemben nem, hogy a szociális bűn pontosabban fejezi ki, mit is jelent az, hogy a világ egyfajta sajátos negatív spirituális „környezet”.<sup>31</sup> De a személyes bűn is teremthet ilyen környezetet, aminek következménye lehet más bűnök elkövetése.<sup>32</sup> A pápa jelzi, hogy a későbbiekben részletesen kitér a szociális bűn fogalmának elemzésére ebben a sorozatában, amit hamarosan meg is tesz, egy héttel később.

1986. november 12-i általános kihallgatáson az Isten ellen fordult emberről szóló tanítás utal a bűn belső tapasztalati következményeire, de annak „történelmi-szociális” tapasztalatára, ami meggyőz minket arról, hogy a bűn „destruktív erő”, amely az emberek közötti együttélést, az emberi társadalmat pusztítja. Ami szerint „helyesen beszélhetünk „szociális bűnről”. És itt utal a *Reconciliatio et paenitentia* 16. pontjára. Újból megerősítve, hogy annak alapjánál személyes bűn áll, de ne feledjük, hogy a bűn minden emberben annak szubjektumát, munkáját, konkrét személyi mivoltát pusztítja.<sup>33</sup> Így értelmezhetjük Aquinói Szent Tamás tanítását arról, hogy minden erkölcsi jó jóvá, minden erkölcsi rossz rosszabbá teszi az embert.<sup>34</sup>

1987. szeptember 13-án az Egyesült Államokban a katolikus karitatív szervezetek vezetői előtt mondott beszédében miután a pápa elemzi küldetésük méltóságát, a szegények iránti szolgálat terén kiemeli azon struktúrák reformját, amelyek okozzák, sőt véglegesítik az ő elnyomásukat. A katolikusoknak kötelességük reflektálni arra a világ-

<sup>28</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost\\_letters/1985/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_31031985\\_dilecti-amici.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1985/documents/hf_jp-ii_apl_31031985_dilecti-amici.html) LETTERA APOSTOLICA DEL PAPA GIOVANNI PAOLO II AI GIOVANI E ALLE GIOVANI DEL MONDO IN OCCASIONE DELL'ANNO INTERNAZIONALE DELLA GIOVENTÙ 15. pont.

<sup>29</sup> Uo., 4. pont.

<sup>30</sup> Uo., 15. pont.

<sup>31</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19861105.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861105.html) GIOVANNI PAOLO II UDIENZA GENERALE Mercoledì, 5 novembre 1986, 9. pont.

<sup>32</sup> Uo., 7. pont.

<sup>33</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19861112.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861112.html) GIOVANNI PAOLO II UDIENZA GENERALE Mercoledì, 12 novembre 1986, 8. pont.

<sup>34</sup> Uo., 9. pont; (vö. *Summa Theol.*, I–II, q. 55, a. 3; q. 63, a. 2).

problémára, ami a gazdag és a szegény társadalom között feszül. Ezt a munkát az intézményeink alázatos egysége végezheti eredményesen más, hasonló célkitűzésű intézményekkel, hogy mihamarabb gyógyuljanak minden közösség társadalmi struktúrái.<sup>35</sup> Tudatosítja a Szentatya, hogy ezek az igazságtalan struktúrák csak azért tudnak létezni, mert azokat egyes személyek, vagy konkrét személyek csoportjai fönntartják és szabadon eltűrik. Ezért a „szociális” bűn a szív megtérésével kezdődik. Ennek részei „Isten dicsőítése, konkrét igazságos tevékenység és szolgálat.” Altruista szeretet, szolidaritás, személyválogatás nélküli tisztelet az ember iránt, akinek méltóságát Isten adta.<sup>36</sup>

Ki kell emelnünk ebben a sorozatban az 1987. december 30-án megjelent *Sollicitudo rei socialis* pápai enciklikát, ahol szintén külön fejezetben (36. pontban) fejti ki a szentatya a bűn struktúráira vonatkozó tanítását. A dokumentum okokként utal a merev ideológiák miatt egymással szembenálló népek tömbjeire, akiket az imperializmus ural. Ha az okokat nem nevezzük nevén, akkor nem jutunk ki a bajból. Ilyen okok: az egoizmus, rövidlátás, téves politikai döntések, megoldhatatlan gazdasági intézkedések. Bár ezek profán megközelítések, mégis van valamennyinek etikai tartalma. Ennek tisztánlátása, elfogadása nélkül megoldhatatlanok ezek a problémás magatartások. Vagyis a bűn, mint vallási fogalommal való szembesülés adhatja meg igazán a rendeződést, azt, amit csupán strukturális átalakításokkal, hit nélkül sosem tud megoldani az emberiség. A tízparancsolat második táblájának a tartalmi megsértése is sérti az Istent és az embertársakat, függőséget és akadályt gördítve sorsuk elé.<sup>37</sup>

1988. február 14-én a Szent Benedek plébánia látogatásakor a következőkben utalt a pápa a szociális bűnre: a bűn is tud ragályos lenni, elég csak arra a fogalomra gondolni, hogy a „bűn öröksége”. Túl sok tapasztalatunk van a bűn elterjedtségéről, az emberi környezet és végül is az egész társadalommal kapcsolatos erkölcsi leépülésről.<sup>38</sup> Emlékeztet arra itt is a Szentatya, hogy a bűnt mindig a személy követi el, ahogy az egyes személynek van lelkiismerete, ő tud bűnbánatot és bűnbevallást is tenni.<sup>39</sup> De figyelmeztet arra is, hogy ne felejtsük el, hogy az evangélium vezérfonala nem a bűn, hanem a „Krisztus követés”.<sup>40</sup>

1988. szeptember 18-án a maputói stadionban elmondott afrikai útjának beszédében az igazság és a béke voltak az központi gondolatai. Az értékek összefüggnek: ahol hiányzik az igazságosság, ott nem létezik a közjó és a társadalom békéje belülről sérül.<sup>41</sup> Az Egyház imádságában Krisztus felé fordul, aki felajánlotta életét a világ bűnéért áldoz-

<sup>35</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/september/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19870913\\_organizzaz-caritative.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870913_organizzaz-caritative.html) VIAGGIO APOSTOLICO NEGLI STATI UNITI D'AMERICA E IN CANADA DISCORSO DI GIOVANNI PAOLO II AI DIRIGENTI DELLE ORGANIZZAZIONI CATTOLICHE CARITATIVE E SOCIALI DEGLI STATI UNITI Auditorio Municipale di San Antonio Domenica, 13 settembre 1987 6. pont.

<sup>36</sup> Uo. 6. pont, a pápa idézi: (Epsc. Foederatarum Civitatum Americae Septemtrionalis, “Giustizia economica per tutti: insegnamento sociale cattolico e l'economia degli Stati Uniti”, 327).

<sup>37</sup> *Sollicitudo rei socialis*, 36. pont.

<sup>38</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19880214\\_parrocchias-benedetto.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf_jp-ii_hom_19880214_parrocchias-benedetto.html) VISITA ALLA PARROCCHIA DI SAN BENEDETTO OMELIA DI GIOVANNI PAOLO II Domenica, 14 febbraio 1988, 3. pont.

<sup>39</sup> Uo., 4. pont.

<sup>40</sup> Uo., 9. pont.

<sup>41</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19880918\\_mozambico-maputo.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf_jp-ii_hom_19880918_mozambico-maputo.html) VIAGGIO APOSTOLICO IN ZIMBABWE, BOTSWANA, LESOTHO, SWAZILAND, MOZAMBICO SANTA MESSA NELL'ESTADIO DA MACHAVA\* DI MAPUTO OMELIA DI GIOVANNI PAOLO II Maputo (Mozambico) – Domenica, 18 settembre 1988, 1. pont.

tul, mint egy olyan megpróbáltatásként, amely mindig és mindenütt jelen van, minden országban, és arra vezet bennünket, hogy reméljünk abban, hogy a sok formában megjelenő bűn, ami szemben áll az igazságossággal és a békével, legyőzetik az emberekben, a különböző szinteken, a különböző társadalmi területeken.<sup>42</sup> A pápa felsorolja azokat a momentumokat, amelyekről végül is megállapítja, hogy a korábbi két enciklikában megfogalmazott „szociális bűn” kategóriái: a vágy, ami sokszor bűncselekmény okává válik, ami a testvéri közösség és a hatékony imádság ellensége, a rendetlen kívánságok, amik gyűlöletet hoznak és halálossá válhat, a harag, ami más javával szemben szenvedést okoz és erőszakot szül, a háborúk és konfliktusok, amelyek akár nemzeti, akár nemzetközi szinteken is megnyilvánulhatnak, az aránytalan és rossz helyzetben élők az egész földkerekségen, ami kapcsolatban van az emberek szívében levő egyensúlyvesztéssel, ami a saját szabadságunkkal való visszaélés, mely az eredeti bűnből fakad. A Szentírás szavai szerint az önzés, a gőg, a nagyravágyás, a harag, a gyűlölet, ezek eredményezik a korrupciót, a hedonizmust, a kapcsolatok felületességét, amikből aztán igazágtalanság, uralkodás, erőszak következik minden szinten és a személyek, társadalmi csoportok és népek közötti konfliktusos helyzetek. És mindezek összefoglalása után utal a beszéd mind a *Reconciliatio et paenitentia*, mind pedig a *Sollicitudo Rei Socialis* dokumentumok „szociális bűnről” megfogalmazott gondolataira.<sup>43</sup> A fiatalok lesznek azok, akik emberibb, igazabb, a személyi jogok iránt figyelmes struktúrákat tudnak létrehozni, amik alapjai lehetnek egy nemzet szolidaritásának. Itt idézi a pápa elődje, VI. Pál *Evangelii Nuntiandi* 36. pontját: „36. Az egyház kétségtelenül fontosnak és sürgősnek tartja, hogy emberségebb társadalom épüljön fel, ahol jobban tiszteletben tartják az igazságosságot, az emberi személyi jogait, kevesebb a megtorlás és a kényszer. De azt is tudja, hogy a legtökéletesebb társadalmi szervezetek, a legeszményibb rendszerek is egyhamar embertelenekké válhatnak, ha az emberi szív rosszra-hajlását nem sikerül megfékezni. Ezt pedig csak a szív és a lélek megtérése fékezheti és gyógyíthatja meg: azoké is, akik e társadalmakban élnek, és azoké is, akik e társadalmakat vezetik.”

Politikai nevelés és megtérés, a közjó iránti szilárd, kitartó elköteleződés a szolidaritásban... Ez a megújulás programja!<sup>44</sup>

1989. február 12-én a Szent Jakab plébánián tett látogatásán a szociális bűn megoldásáról tanítja a pápa, hogy arra nem elegendő felszínes megoldásokat adni, mert nem csak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, mely Isten szájából származik. Ugyanebben a beszédben többször is utal a világ bűnére.<sup>45</sup>

Ugyanezen év március 2-án szolt a mexikói püspökök ad limina látogatásakor beszédében a pápa arról, hogy milyen fontos feladata van a világiaknak abban a küzdelemben, ami a bűn következtében megjelenő társadalmi igazágtalanság, az egyenlőtlenség, a peremre szorulás és a szegénység ellen élesztő, ízt adó sóként kell, hogy megjelenjen.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Uo., 4. pont.

<sup>43</sup> Uo., 8. pont.

<sup>44</sup> Uo., 11–12. pont.

<sup>45</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1989/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19890212\\_par-s-giacomo.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1989/documents/hf_jp-ii_hom_19890212_par-s-giacomo.html) VISITA ALLA PARROCCHIA DI SAN GIACOMO IN AUGUSTA OMBELIA DI GIOVANNI PAOLO II Domenica, 12 febbraio 1989, 4. pont.

<sup>46</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19890302\\_messico-ad-limina.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/march/documents/hf_jp-ii_spe_19890302_messico-ad-limina.html) DISCORSO DI GIOVANNI PAOLO II AI VESCOVI DEL MESSICO IN VISITA «AD LIMINA APOSTOLORUM» Giovedì, 2 marzo 1989, 6. pont.

1989. május 13-án a perui püspökök ad limina látogatásakor a következőkre figyelmeztet a pápa: azok a társadalmi struktúrák, amelyek csupán emberi erőből akarják elérni az ember felszabadulását és úgy gondolják, hogy a túlvilágon az ember minden evilági vágya teljesül, egyfajta redukcionizmusba futnak, amelyek aláássák a Krisztustól megváltott személy fogalmát és eltakarják az ember természetes szomját az Istenre, a „végtelen nosztalgiáját”, amit mindenki tapasztal léte mélyén. Mindettől csak a személy erkölcsi és lelki képességeire való vonatkoztatás szabadíthat meg minket.<sup>47</sup>

A fiatalokhoz szólva több alkalommal is megpendíti a témát a szentatya a beszédeiben. 1989. június 25-én például figyelmezteti őket, hogy az a lelkiismeret, amely a szabad és önmeghatározó lelkiismeret nevében tagadja a bűn fogalmát, nagyon könnyen torkollik strukturális bűnbe, ami egoista magatartást, kicsinyes értékekhez való ragaszkodást, politikus számító magatartást, inkább a kényelmet, mint szolgálatot eredményező gazdaságot hoz magával. Mindezekben ők, a fiatalok tudnak változtatni Istentől származó erkölcsi értékek befogadásával, a Krisztustól származó szeretet-törvény tökéletes megvalósításával, saját korosztályuk evangelizálásával.<sup>48</sup>

1989. szeptember 23-án fiatalok számára mondott szentbeszédében emlékeztet arra, hogy Jézus hirdeti meg a személy értékét, amelyet a bűn annak személyes és szociális hatása során megérint.<sup>49</sup>

A jövő számára fontos személyek előtt, oktatók és növendékek előtt utal újfent a pápa 1989. október 27-én a „strukturális bűnről” két súlyos okban határozva meg annak kiemelkedő okait: a profit kizárólagos igényében és a másik emberen uralkodni akaró hatalomvágyban. Többször is utal beszédében a pápa a *Sollicitudo Rei Socialis* gondolataira.<sup>50</sup> A követendő út számunkra, keresztények számára ezen kérdésben annak a szolidaritásnak a gyakorlása, amelynek alapja az Atyaistenben való minden férfi és nő testvéri mivolta, ami kizár mindenfajta egoizmust és arroganciát, nem engedi meg, hogy szemétként kidobjon bármit, amivel felebarátaink szükségét enyhíteni tudjuk. A szolidaritást kell megtenni minden társadalmi csoport cselekvési horizontjává, a szolidaritás „kulturáját” kibontakoztatva, amely a fiatalok nevelésén alapul és magától értetődővé válik a fejlődés új modelljeiben.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19890513\\_peruad-limina.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/may/documents/hf_jp-ii_spe_19890513_peruad-limina.html) DISCORSO DI GIOVANNI PAOLO II AI VESCOVI DEL PERÙ IN VISITA «AD LIMINA APOSTOLORUM» Sabato, 13 maggio 1989, 4. pont.

<sup>48</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19890625\\_formia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/june/documents/hf_jp-ii_spe_19890625_formia.html) VISITA PASTORALE NELL'ARCIDIOCESI DI GAETA MESSAGGIO DI GIOVANNI PAOLO II ALLE NUOVE GENERAZIONI NELLO «STADIO DEGLI ARANCI» DI FORMIA Domenica, 25 giugno 1989, 2–4. pont.

<sup>49</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/september/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19890923\\_giovani-volterra.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/september/documents/hf_jp-ii_spe_19890923_giovani-volterra.html) VISITA PASTORALE A PISA, VOLTERRA E LUCCA INCONTRO DI GIOVANNI PAOLO II CON I GIOVANI DI VOLTERRA Sabato, 23 settembre 1989, 2. pont.

<sup>50</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19891027\\_academia-scienze.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/october/documents/hf_jp-ii_spe_19891027_academia-scienze.html) DISCORSO DI GIOVANNI PAOLO II AI PARTECIPANTI ALLA SETTIMANA DI STUDIO DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA DELLE SCIENZE Venerdì, 27 ottobre 1989, 3. pont.

<sup>51</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19891027\\_academia-scienze.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/october/documents/hf_jp-ii_spe_19891027_academia-scienze.html) DISCORSO DI GIOVANNI PAOLO II AI PARTECIPANTI ALLA SETTIMANA DI STUDIO DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA DELLE SCIENZE Venerdì, 27 ottobre 1989, 4. pont.

## ÖSSZEGZÉS

A legfontosabb elemek, amikkel talákoztunk a téma kibontásánál a következők: a személyes és közösségi bűn viszonya, a szociális bűn és a világ bűne viszonya, a bűn fogalmának analóg és derivált használata, a szociális bűn gyógyításának szempontjai, mint megtérés, szolidaritás, szívbeli megújulás, hit és Istenre találás.

Annak ellenére, hogy ebben a vizsgált periódusban két hosszabb szövegben is figyelmet kapott a szociális bűn ismertetése a Szentatya megnyilatkozásaiban, nem mondhatjuk, hogy azokban teljes mértékben összefoglalva találjuk a kérdésre vonatkozó tanítást. Minden egyes utalásban találunk valami újat, valami konkrétat, ami a korábbiakat elmélyíti, vagy kiegészíti. Hosszú idő kell ahhoz, hogy teljes és átfogó képet tudjon nyújtani a szentéletű pápa egy olyan kérdésről, ami a változó korok ellenére is változatlan tartalmat hordoz.

Ahogy a bűnről, mint olyanról egyetlen kor teológiája nem tud teljes és kimerítő ábrázolást adni annak összetettsége miatt, úgy egyértelmű, hogy erről a nagyon bonyolult jelenségről számtalan megközelítés is csak egy-egy aspektusát jeleníti meg. Nem csoda, ha újabb és újabb szempontok felfedezése ígérkezik a jövő vizsgálódás számára. Érdemes lesz folytatni ezt a felfedező utat, nem csupán a kíváncsiskodó szemlélődő megközelítés miatt, hanem azért is, hogy felfedezzük, milyen megoldási lehetőségek fogalmazódnak meg az összetett problémákra Szent II. János Pál pápa írásaiban, tanításában.



## Kenotikus krisztológiák a kritika mérlegén

Noha maga a kenózis fogalma mindössze egyszer bukkan fel az újszövetségi írásokban a Filippi-levél híres krisztushimnuszában az „ἐκὺτὸν ἐκένωσεν” formában (Fil 2,7) – éppen ezért meglehetősen nehéz pontos jelentésének a feltárása és sokféle értelmezésre adhat lehetőséget –, az elmúlt két évszázadban nagy karriert futott be, kiinduló- és középpontjává vált az ún. kenotikus krisztológiáknak. A modern kenotikus krisztológia a megtestesülés és a kenózis klasszikus értelmezéséből nőtt ki a 19. századi protestáns teológiában, ám hamarosan a klasszikus értelmezés korrekciójaként, sőt meghaladásaként fogta fel önmagát. A khalkédoni krisztológiai dogmától és a klasszikus értelmezéstől eltérően a kenotikusok szerint Jézus Krisztus egyetlen személyében a két természet egysége csak annak révén jöhetett létre, hogy a Logosz az inkarnációban Jézus földi életének idejére kiüresítette önmagát azokból az isteni tulajdonságokból, melyek általában jellemzik az isteni természetet, de nem lényegi isteni tulajdonságok és összeférhetetlenek a valódi és teljes emberséggel. Tanulmányunkban első helyen röviden vázoljuk a protestáns talajon létrejött modern kenotikus krisztológia kezdeteit és történeti kialakulásának főbb állomásait. Gondolatmenetünk második lépésében ismertetjük a mai kenotikus krisztológia alapvető megfontolásait, szándékait, érveit és fajtáit, valamint a vele szemben megfogalmazott leglényegesebb kritikai észrevételeket. Végül figyelmünket Wolfhart Pannenberg krisztológiájára irányítjuk. Az evangélikus teológia e nemrég elhunyt nagy alakjának állásfoglalását a kenotikus krisztológiát illetően azért tartjuk figyelemre méltónak, mert benne egyszerre megtaláljuk az erős kritika, ám ugyanakkor egy lehetséges újraértelmezés szempontjait is.

### 1. AZ ÚJKORI KENOTIKUS KRISZTOLÓGIA KIALAKULÁSA A PROTESTÁNS TEOLÓGIÁBAN<sup>1</sup>

Az ókori egyházatyák nyomán Luther Márton kenózisértelmezésében még döntő szerepet játszott az elrejlés motívuma. Számára a kereszt mutatja meg, hogy Isten úgy cselekszik, hogy kegyelmét elrejtí az ellentéte alatt (*sub contrario*). A khalkédóni két természet-

<sup>1</sup> A történeti összefoglalásban elsősorban a következő műre támaszkodunk: HENNING, J., *Kenotisches Gottsein? Eine christologische Anfrage* (diss.), München 2011. Emellett figyelembe vesszük Hans Urs von Balthasar és Wolfhart Pannenberg teológiatörténeti áttekintését is a témával kapcsolatban. Vö. BALTHASAR, H. U. v., *A három nap teológiája*, Osiris, Budapest 2000, 29–36; PANNENBERG, W., *Grundzüge der Christologie*, 4. Auflage, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1964, 317–334; Uő. *Rendszeres teológia 2.*, Osiris, Budapest 2006, 286–286.

tant, az isteni változhatatlanság tételt és a *communicatio idiomatum* tanítását magáévá téve Luther úgy értelmezi Krisztus kenózisát, hogy egyrészt különbséget tesz az „isteni alak” és az „isteni szubsztancia” között, másrészt az önkiüresítést a már megtestesült Ige emberségére, az ember Jézusra vonatkoztatja. Noha Jézus emberi természete részeseedett a vele személyi egységben lévő Logosz isteni természetének tulajdonságaiban – mint pl. mindenhatóság, mindentudás, mindenütt jelenvalóság –, Jézus lemondott az „isteni alakról”, vagyis arról, hogy ilyen isteni minőségben, Istenként mutakozzék. Bár a részeseedés módján emberi természete is birtokolta ezeket az isteni tulajdonságokat, lemondott arról, hogy használja azokat, lemondott dicsőséges alakjának kinyilvánításáról. A tübingeni lutheránus reformátor, Johann Brenz (1499–1570) követte ezt a lutheri kenózisértelmezést. Az önkiüresítés számára is azt jelentette, hogy Jézus emberi természetének isteni tulajdonságait, mint pl. a mindenhatóságot, elrejtí és csak titokban használja földi élete során. A tübingeniek elrejtés-elméletét a giesseni lutheránus teológusok, élükön Martin Chemnitz-zel (1522–1586) két ponton módosították. Noha a kenózist ők is a megtestesült Ige emberségére vonatkoztatták, egyfelől azt hangsúlyozták, hogy az ember Jézus bizonyos esetekben, mint pl. a csodatételek, használhatta az osztályrészül jutott isteni mindenhatóságát. Másfelől úgy vélték, hogy Jézus emberi természete nem birtokolta az isteni természet tulajdonságait, hanem csak alkalmas volt azok befogadására.

A lutheri ortodoxiát követően a 19. századtól fellépő modern kenotikusok a David Friedrich Strauss *Jézus élete (Das Leben Jesu, 1835)* c. művében az egyházi krisztológiával szemben megfogalmazott kritikákra kívántak választ adni. Ebben a munkájában Strauss Jézus valóságos és fejlődést ismerő embersége elismerésének feltételeként istenségének a megtestesüléssel bekövetkező feladását állította. Ezzel szemben a kenotikusok egyfelől túlnyomórészt ragaszkodni kívántak Jézus istenségének dogmájához, másfelől azonban Jézus valóságos és velünk egylényegű embersége állításának érdekében az isteni természet bizonyos fokú önkorlátozásáról gondolkodtak, és csak olyan isteni tulajdonságokat ismertek el Jézusra vonatkozóan, melyek összeegyeztethetőknek tűnnek emberségével. A kenózis fogalmának ebben a perspektívában adtak új olvasatot. A lutheri ortodoxia képviselőitől eltérően az önkiüresítést nem pusztán a már megtestesült Ige emberi természetére vonatkoztatták (az osztályrészül kapott isteni tulajdonságok elrejtése, titkos vagy alkalmilag nyilvános használata), hanem magának a megtestesülésnek az eseményére, a préegzisztens és isteni természetű Ige inkarnációjára, aki az emberré levés céljából korlátozza saját isteni természetének működését. E közös alapállás mellett és ezen belül különböző értelmezési kísérletek születtek.

A modern kenotikusok előfutáraként számon tartott Ernst Wilhelm Christian Sartorius (1797–1859) központi fogalmai a kenózis értelmezéséhez a leereszkedés, az önmegtagadás és az elrejlés. A patrisztikus gondolatot megismételve állítja, hogy Isten fensége éppen a lealacsonyodásában nyilvánul ki. Ugyancsak a patrisztikus értelmezés örököséként hangsúlyozza, hogy az emberi természet megdicsőítése a kenózis állapotában, Jézus halála előtt sokkal kisebb mértékben ment végbe mint föltámadása után, mert földi életében Jézus az isteni tulajdonságok korlátlan használatáról önként lemondott. A Fiú isteni természetét és a kenózist a következőképpen igyekszik együtt elgondolni: „Isten Fia alacsonyágának állapotában ugyan isteni természete tökéletes használatáról, korlátlan működéséről és tündöklő dicsőségéről lemondott, ám nem mondott le isteni természetének tulajdonáról, birtokáról és lényegéről.”<sup>2</sup> Az önkiüresítés már az emberi természetnek az Isten Fia általi felvételével elkezdődik és ez a kenózis folytatódik az emberi természetben

<sup>2</sup> SARTORIUS, E. W. CH., *Die Lehre von Christi Person und Werk*, Hamburg 1941, 9k.

Jézus földi élete során. A lutheri pusztán elrejtés gondolatával szemben Sartorius már arról is beszél, hogy a kenózisban a Fiú korlátozza működésének teljességét. „Ő (Isten Fia) nem pusztán rejtve tartotta az isteni tulajdonságokat az emberi természet mint valami álarc mögött (...), nem, ἐκένωσεν ἑαυτὸν (Fil 2,7), kiüresítette magát, Jézus emberi természetében körülírva korlátozta hatékonyságának teljességét a test függönye révén, anélkül azonban, hogy emiatt lényege megváltozott volna.”<sup>3</sup> A kenózis során bekövetkező állapotváltozást szemléltető képként a nyitott és a sötétségben lévő vagy bezárt szem hasonlatára utal. „A szem, mely eget és földet tekintetének sugarával átfog, nem látóerejéből üresíti ki magát, ha sötétségbe kerül vagy szemhéját becsukja, hanem megszire nyúló hatékonyságából (működéséből). Így engedi le Isten Fia a földön mindent átfogó szemét és belebocsátkozik az emberi sötétségbe és mint ember gyermeke felnyitja benne szemét az emberi világ fokozatosan felkelő fényeként (Lk 2,52), míg csak az Atya jobbján teljes dicsőségben fel nem ragyogtatja fényét.”<sup>4</sup>

A német kenotikusok vezéralakjának az erlangeni teológust, Gottfried Thomasiust (1802–1875) tekintik. Strauss kritikájával szemben védelmébe veszi Krisztus istenségét, de elfogadhatatlannak tartja azt a lutheri megoldási javaslatot, mely az isteni tulajdonságok használat nélküli birtoklását feltételezi. A filippi-levél krisztushimnuszát úgy értelmezi, hogy az isteni Logosz az önküresítés alanya, aki önmagát korlátozva bizonyos isteni tulajdonságokról lemond az emberré válásban. Úgy látja, hogy az önkorlátozás feltételezése nélkül Jézus valódi, fejlődésen keresztül menő embersége csorbulna. Ha az Ige az emberi természet felvételekor istensége dicsőségének teljességét közölte volna neki, akkor már nem lett volna lehetséges az ember Jézus fejlődő élettörténete, mindez látszat lett volna. Hasonlóképpen csorbulna az Istenember személyének egysége is, hiszen egyfajta „kettős élet” jellemezné Jézus Krisztust, mivel a Logosznak még mindig lenne valami olyasmi a birtokában, ami nem tárul fel történelmi megjelenésében.<sup>5</sup> Ugyanakkor a Logosz nem veszítheti el isteni természetét, lényét és életét a megtestesülésben. Így jut Thomasius arra a következtetésre, hogy az Ige az inkarnációban az ún. relatív isteni tulajdonságokról mondott le, vagyis azokról, melyek Istennek a világhoz való viszonyát jellemzik – így a mindentudás, mindenhatóság, mindenütt jelenvalóság –, miközben megtartotta abszolút tulajdonságait – mint szentség, hatalom, igazság, szeretet –, bár ezeket is korlátozta az emberi létformához igazodva. Így a megtestesült Ige, Jézus Krisztus nem volt mindenható és mindentudó. Így a csodákat sem ő maga tette mindenható erejével, hanem az ő kérésére Isten vitte végbe.

A modern német kenotikusok sorában végül Wolfgang Friedrich Gess (1819–1891) egészen radikális álláspontra jutott. Alaptézise szerint az inkarnációval a Logosz Istennel egyenlőtlenül lett („Gott ungleich geworden”).<sup>6</sup> Ez azt jelenti, hogy az Ige a megteste-

<sup>3</sup> SARTORIUS, E. W. CH., *Die lutherische Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo*, in: *Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie zu Dorpat*, Bd. I, Hamburg 1832, 348–384; itt: 374.

<sup>4</sup> SARTORIUS, E. W. CH., *Die Lehre von der heiligen Liebe oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moralthologie*, Bd. II, Stuttgart 1840–1856, 21k. Sartorius egyébként rövideen arra is utal, hogy a Fiú mellett az Atya is bizonyos értelemben kiüresíti önmagát. „Nem csupán a Fiú üresíti ki önmagát, amennyiben önkéntes, kegyelmi leereszkedésben dicsősége ragyogásának földi korlátozásáig isteni tulajdonságainak korlátlan használatáról lemond, hanem az Atya is (...).” Uo. 22.

<sup>5</sup> THOMASIUS, G., *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus*, Bd. II, Erlangen 1856–1863, 128k.

<sup>6</sup> GESS, W. F., *Die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel*, Basel 1856, 296.

sülésben minden isteni tulajdonságról lemondott, a relatívekről éppúgy mint az abszolút tulajdonságokról. Nem arról van szó, hogy a Logosz működési hatékonysága az aktualitásból a potencialitásba húzódott volna vissza, hanem arról, hogy magának a Logosznak az isteni képessége csökkent, sőt a Logosz emberi lélekke lett. Ez azt is jelenti, hogy „az öntudat és akarás isteni formájának az öntudat és akarás emberi formájába történő átalakulása” ment végbe.<sup>7</sup> Jézus emberi lelke csak potenciális lényegisége szerint maradt isteni, ám ez nem jelent valódi különbséget a többi emberi lélekhez képest, hiszen „az ember lelke is az Írás szerint isteni természetű, (...) egy szikrája az isteni tűznek.”<sup>8</sup> Így Jézus a mindenesztül igaz embert testesíti meg, az emberség eszméjét, mely a Logosz szerint teremtetett és büntelen. Gess Jézus valóságos és velünk egylényegű emberségét, valamint személyének, (tudati) életének egységét (Én-egység) csak az önküresítés e radikális értelmezésével tartja biztosíthatónak, mely szerint a Logosz isteni énje emberi énné lett. E radikális álláspont nyilvánvalóan már egyenesen szembemegy a khalkédóni krisztológiai dogmával. A német Thomasius és Gess kenózis-elméletét a későbbiekben egy sor brit teológus is magáévá tette és védelmébe vette a 19. és a 20. században, olyanok mint P. T. Forsyth (1848–1921), Charles Gore (1853–1932), H. R. MacKintosh (1870–1936) és Frank Weston (1871–1924). Napjainkban kenotikus krisztológiát képviselnek az angolszász teológiában többek között C. S. Evans, S. T. Davis, Br. Hebblethwaite és R. J. Feenstra. A következő fejezetben elsősorban az ő pozícióikat tartjuk szem előtt, amikor a mai kenotikus krisztológia érveit és különböző irányzatait ismertetjük, majd ezekhez kritikai megjegyzéseket fűzünk.

## 2. KORTÁRS KENOTIKUS KRISZTOLÓGIÁK

Amint a korai német kenotikusok kapcsán láttuk, a kenotikus krisztológia kezdettől sem volt egységes, a közös célkitűzések mellett számos változata alakult ki. Ez igaz a mai kenotikusok elméleteire is. Így megkülönböztethetünk (1) ontológiai (szoros értelemben vett) és (2) funkcionális (tág értelemben vett) kenotikus krisztológiát. Az előbbi alaptétele, hogy a második szentháromsági személy az inkarnációban lemondott azokról az isteni tulajdonságokról, melyek az Istenember igaz emberségével összeegyeztethetetlennek látszanak. Ezzel szemben az utóbbi azt a nézetet vallja, hogy a Logosz bár megtartotta isteni természetének tulajdonságait és képességeit, azoknak egy részét földi életében nem gyakorolta, nem aktualizálta.<sup>9</sup> Az ontológiai kenotikus elméleten belül is számolhatunk azonban további mérsékeltabb és radikálisabb változattal annak függvényében, hogy (a) a kenózist az isteni tulajdonságok mekkora körére terjesztik ki; (b) az inkarnáció

<sup>7</sup> Uo. 335.

<sup>8</sup> Uo. 189.

<sup>9</sup> AMOR, CHR. J., *Ist ein Gottmensch widerpruchfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum*, in *Theologie und Philosophie* 87 (2012) 349–375, itt: 361. A funkcionális kenotikus krisztológiára példaként említhetjük DAVIS, ST. T., *Logic and the Nature of God* (1983) c. művét, ahol a szerző a mindenhatóság és a mindentudás tulajdonságát még olyan maradandó képességként/erőként fogja fel, melyet az Ige szabad döntése alapján megtestesülésétől kezdve Jézus földi élete során egészen föltámadásáig nem gyakorol, nem aktualizál. Itt tehát az önküresítés csupán e megmaradó képesség gyakorlásáról való lemondást jelenti. Ebben az esetben a mindenhatóság és mindentudás lényegi isteni tulajdonságokként értelmezhetők. A szerző az *Encountering Jesus* című későbbi írásában azonban már egy ontológiai típusú kenotikus elméletet képvisel a funkcionális megközelítés helyett. Vö. EVANS, C. ST., *The Self-Emptying of Love: Some Thoughts on Kenotic Christology*, in *The Inkarnation* (ed. DAVIS, ST. T. – KENDALL, D. – O’COLLINS, G.), Oxford 2002, 246–272; itt: 252–260.

megvalósulásának *sine qua non*-jaként vagy csupán egyik lehetséges, illetve ténylegesen bekövetkezett megvalósulásaként értelmezik-e; (c) Krisztus dicsőséges létmódjára is kiterjesztik-e vagy csak földi életére. Az ontológiai kenózisértelmezés legmérsékeltőbb válfaja az, amelyik csak az ún. relatív isteni tulajdonságokra – mindentudás, mindenhatóság, mindenütt jelenlét – vonatkoztatja az önkiüresítést, időben korlátozottan csak Jézus földi életére (fogantatásától feltámadásáig) érti, valamint az inkarnáció megvalósulása egyik lehetséges és ténylegesen megvalósult módjának tekinti. Az ontológiai kenotikus krisztológia legradikálisabb lehetséges változata az, amelyik minden isteni tulajdonságra kiterjeszti a kenózist, Jézus dicsőséges állapotára is vonatkoztatja (fogantatásától kezdődően mindörökké tartó), valamint az inkarnáció szükségszerű feltételének tekinti. E két szélső álláspont között nyilvánvalóan átmenetek is lehetségesek. A radikalitás fokának függvényében változik e megközelítések viszonya az inkarnáció nem-kenotikus, klasszikus értelmezéséhez, mely a megtestesülést úgy fogja fel, hogy a Logosz isteni természetéhez emberi természetet vett fel anélkül, hogy saját isteni természete megváltozott volna és isteni tulajdonságairól vagy azok akárcsak egy részéről le kellett volna mondania. Nézetünk szerint a funkcionális kenózis-elmélet, melynek elemei a patrisztikus értelmezésben is jelen vannak, összeegyeztethető az inkarnáció egyházi, hivatalos tanításával, a khalkédóni krisztológiai dogmával. Vannak teológusok, akik amellet érvelnek, hogy az ontológiai kenotikus krisztológia legmérsékeltőbb változata sem mond ellent az egyház dogmatikai tanításának, hanem ez utóbbi egyik lehetséges értelmezéseként fogható fel. Azt is megfigyelhetjük, hogy a kenotikus krisztológia egyes képviselői az utóbbi időkben nyitottak nem-kenotikus típusú elméletek felé, melyeknek bizonyos elemeit beépítik saját kenózis-értelmezésükbe s így egy kombinált kenózis-elmélettel állnak elő.

A kenotikusok úgy vélik, hogy a szentírási szövegek legalábbis megengedik, ha nem egyenesen megkívánják a kenotikus elmélet szerinti értelmezését az önkiüresítésnek. A Filippi-levél krisztushimnuszán túl azokra az újszövetségi helyekre hivatkoznak előszeretettel, melyek arról tanúskodnak, hogy a gyermek Jézus növekedett bölcsességben (Lk 2,52), megkísértetett (Mt 4,1–11; Zsid 4,15), tudása korlátozott volt (vö. nem tudja ki érintette a ruháját: Mk 5,29–31; nem ismeri a parúzia időpontját: Mk 13,32), szülővárosában a hitetlenség miatt nem tud csodát tenni (néhány beteggyógyításon kívül Mk 6,5), a szenvedésből tanult engedelmességet (Zsid 5,8–9) és a kereszten elhagyatottságot átélve kiált (Mk 15,34). Jézus főpapi imája az utolsó vacsorán szintén feltételezni látszik, hogy az ima időpontjában Jézus nem birtokolja az isteni dicsőségnek azt a teljességét, amiben része volt a világ teremtése előtt és aminek az újbóli elnyerését kéri az Atyától (Jn 17,4–5; vö. 2Kor 8,9; 12,9; Zsid 2,9.17). A kenotikusok szerint jóllehet ezeket a szöveghelyeket másként is lehet értelmezni, ám ha komolyan akarjuk venni Jézus valódi és velünk egylényegű emberségét, akkor a kenotikus olvasat a jobb.<sup>10</sup> Ennek az állításnak az alapját az a filozófiai intuíció alkotja, mely szerint Jézus nem lehet valóságos ember, ha isteni természetének bizonyos tulajdonságait – pl. mindenhatóság, mindentudás – a Logosz nem korlátozta, illetve nem adta fel a megtestesülésben. Másfelől arra is hivatkoznak, hogy maguk a klasszikus és hivatalos egyházi értelmezés képviselői is végső soron arra kényszerülnek, hogy olyan isteni tulajdonságokról/előjogokról való önkéntes és időleges lemondást feltételezzenek a Logosz részéről mint pl. az isteni fenség, dicsőség, szenvedhetetlenség, testetlenség.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> DAVIS, ST. T., *Is Kenotic Christology Orthodox?*, in *Christian Philosophical Theology*, Oxford 2006, 172–193; itt: 185–187.

<sup>11</sup> Uo. 181.

Ugyanakkor azonban a kenotikusoknak komoly kritikákkal is szembe kell nézniük. Először is választ kell adniuk arra az ellenvetésre, hogy miként lehetséges az, hogy az Ige lemondjon bizonyos isteni tulajdonságairól anélkül, hogy az isteni természete ne sérüljön, illetve ne szűnjön meg. A választ az isteni tulajdonságok és így az isteni természet átértelmezésével kísérlék megadni a kenotikusok úgy, hogy egyfelől különbséget tesznek Isten lényegi (szükségszerű) és tényleges (általános/szokásos, de nem szükségszerű, akcidentális) tulajdonságai között, másfelől újradefiniálják a szükségszerű tulajdonságokat. Így pl. a mindenhatóságot tényleges, de nem szükségszerű isteni tulajdonságnak tekintik, míg lényegi-szükségszerű isteni tulajdonsággként határozzák meg pl. a „mindenhatónak lenni, ha csak szabadon és időlegesen másként létezését nem választani” (omnipotent-unless-freely-and-temporarily-choosing-to-be-otherwise) tulajdonságot. Ez a stratégia a klasszikus istentan felől mindenképpen vitatható, hiszen kérdéses, hogy beszélhetünk-e egyáltalán Istennek olyan tulajdonságairól, amelyek nem szükségszerűek. A hagyományos filozófiai teológia szerint ugyanis egyfelől Istennek nem lehetnek akcidentális, változékony tulajdonságai, mert ez a feltevés ellentmondana változhatatlanságának. Másfelől, az isteni lét egyszerűsége okán az isteni tulajdonságok egybeesnek az isteni lényeggel és egymással, valóságosan azonosak azzal és egymással, így ezen oknál fogva is mind szükségszerű tulajdonságok. A kenotikusok ezekre az ellenvetésekre nem adnak kielégítő választ. Továbbá, a fölöslegességet kimutató bírálat is érheti a kenotikus szemléletmódot. Tekintettel arra, hogy az isteni természet bizonyos tulajdonságai (pl. teremtetlenség) a kenotikusok szerint is abszolút feladhatatlanok, azaz szükségszerű tulajdonságok, az bizonyosnak látszik, hogy a kenotikus értelmezés nem elegendő önmagában annak megvilágításához, hogy Krisztusban az isteni és emberi természet feladhatatlan és ellentétes tulajdonságai (pl. teremtetlen és teremtett, testetlen és testi) miként egyeztethetők össze egymással. Ezen a ponton a kenotikus krisztológia is végső soron arra kényszerül, hogy a khalkédóni klasszikus krisztológiával együtt kettőző (reduplikatív) módon beszéljen Krisztusról, mely különbséget tesz két szempont között: pl. Jézus Krisztus isteni természete *szertint* teremtetlen; emberi természete *szertint* teremtett. Ebben az esetben logikai ellentmondás azért nem áll fenn, mert ugyanarról az alanyról, ugyanazokat a tulajdonságokat *különböző* szempontokból állítjuk és tagadjuk egyszerre. Ám ha a kenotikus krisztológia sem kerülheti ki a két természet megkülönböztetésén alapuló kettőző beszédmódot, akkor joggal merül fel a kérdés, hogy nem fölösleges-e különbséget tenni feladhatatlan és feladható isteni tulajdonságok között, s csak az előbbieket esetében alkalmazni a kettőző kijelentésformát? Nem következetesebb álláspont-e minden tulajdonságra vonatkozóan a reduplikatív állítási forma?

Másodszor a kenotikusoknak felelniük kell az ún. „fordított kenózis” vádra. Eszerint ha a dicsőséges isteni létmódból az emberi természettel egyesült létmódba való belépés elengedhetetlen feltétele a kenózis mint bizonyos isteni tulajdonságok feladása/korlátozása ahhoz, hogy valóságos, velünk egylényegű emberi természete lehessen a Logosznak, akkor a dicsőséges isteni létmódba (minden isteni tulajdonság birtoklásának állapotába) való visszatérése az emberi természettel egyesült Logosznak megkövetelni látszik most az emberi természetből való kenózist, vagyis bizonyos emberi tulajdonságok feladását. Erre az ellenvetésre két módon kísérlnek meg felelni a kenotikusok. Vagy a dicsőséges állapotban is megmaradó kenózist feltételezik (lásd Stephen Evans pozíciója) azzal a megkötéssel, hogy Krisztus felmagasztalt státuszában megváltói művének megkoronázásaként a földi életéhez képest olyan új tulajdonságokat nyer, melyek nem mondanak ellent teljes emberségének (pl. ott már teljes tudás jellemzi). Vagy úgy vélik, hogy az *unio hiposztatika* és a kenózis fogalmilag és ezért időben is megkülönböztethető egymás-

tól (lásd Ronald Feenstra álláspontja). Ennek értelmében a megtestesüléshez (becoming incarnate) és megváltáshoz ugyan szükséges feltétel lehet a kenózis, ám a megtestesülésben létrejött *unio hüiposztatika* (being incarnate) örök megmaradásához nem. A fogalmi különbség miatt lehetséges, hogy az *unio hüiposztatika* és vele a Logosz teljes embersége megmarad, miközben a kenózis véget ér. Jézus föltámadásában éppen ez történt.<sup>12</sup> Mindkét válasz kísérlet előfeltételezi az emberi természet nyitottságát az isteni természetre, vagyis azt a teremtésben neki adott alkalmasságát, melynek alapján lényegének elvesztése nélkül az isteni természetben részesülhet, átalakulva-beteljesedve bizonyos isteni tulajdonságok korlátozott mértékben osztályrészévé válhatnak. Ez az előfeltevés az emberi természet esetében is végső soron implikálja a lényegi-szükségyszerű és a tényleges-általános (szokásos, akcidentális) tulajdonságok megkülönböztethetőségét. E két előfeltevésben bizonyos érintkezést fedezhetünk fel a patrisztikus inkarnáció- (és megváltás) értelméssel, melynek középponti gondolata az ember isteni természetben való részesedése, a *theószisz*.

Harmadszor arra a bírálatra is válaszolniuk kell a kenotikusoknak, mely szerint a kenotikus krisztológia szembemegy az isteni természet változhatatlanságának a tételével, amikor bizonyos isteni tulajdonságokról való lemondást állít. Válaszukban a kenotikusok is elismerik, hogy a változhatatlanság erős fogalma – mely szerint Isten tulajdonságairól tett egyetlen kijelentés sem rendelkezhet különböző igazságértékkel különböző időpontokban – összeegyeztethetetlen a kenotikus elmélettel (pl. a kenotikus felfogás szerint az a kijelentés, hogy a „Logosz kenotikus módon van jelen Jézus Krisztusban” kétezzer éve igaz volt, ma nem). Ugyanakkor az isteni változhatatlanságnak azt a gyengébb fogalmát magukénak vallják, melynek értelmében Isten szent és jószágos természete örökké megmarad és ugyanaz; ebből fakadóan az emberekre vonatkozó szándékai, a nekik tett kijelentései és ígéretei szilárdak és megbízhatóak, Isten hűsége változatlanul ugyanaz.<sup>13</sup> A változhatatlanságnak ez a felfogása csak részben érintkezik a patrisztikus megközelítéssel, de nem egyezik meg vele teljesen. A klasszikus istentan felől nézve mindenképpen vitatható, hogy elegendő-e és konzisztens elgondolás-e az isteni változhatatlanságot csak bizonyos isteni tulajdonságokra vonatkoztatni. Itt ugyanazok az ellenvetések fogalmazhatók meg, mint amelyeket az első kritikai észrevétel kapcsán láttunk.

### 3. WOLFHART PANNENBERG: INKARNÁCIÓ, KENÓZIS, SZENTHÁROMSÁGOS ÖNMEGKÜLÖNBÖZTETÉS

#### 3.1. Az inkarnáció nem kenotikus felfogása

Pannenberg szerint a kenotikus krisztológia jogos, ám félresikerült kísérlet volt a monofizita és a nesztoriánus szétválasztó krisztológia elkerülésére. Az előbbi Jézus teljes, velünk egylényegű emberségét nem tudta biztosítani, amikor az isteni dicsőséget kinyilatkoztató és elrejtő, mindenható és mindentudó emberként tekintett Jézusra, kinek emberségét a Logosz isteni természete a fogantatástól kezdve teljesen áthatotta, átitenítette. Az utóbbi pedig nem tudta szavatolni Jézus életegységét, s mintegy kettős lényként gondolta el

<sup>12</sup> A két pozíció vitájához lásd: EVANS, C. ST., *The Self-Emptying of Love: Some Thoughts on Kenotic Christology, in The Inkarnation* (ed. DAVIS, ST. T. – KENDALL, D. – O'COLLINS, G.), 263–267; DAVIS, ST. T., *Is Kenotic Christology Orthodox?*, in *Christian Philosophical Theology*, 189–191.

<sup>13</sup> DAVIS, ST. T., *Is Kenotic Christology Orthodox?*, in *Christian Philosophical Theology*, 191.

Jézust. Pannenberg szerint e tévutak meghaladásának célkitűzése csak helyeselhető, ám megvalósításának módja a kenotikus krisztológia formájában elutasítandó. Az evangélikus teológus éles kritikát gyakorol a 19. és 20. századi kenotikusok elgondolásával szemben. A '60-as évek közepén megjelentetett *Grundzüge der Christologie* című kötetében megfogalmazott bírálata szerint a kenotikus koncepció „Jézus történelmi emberségét a hagyományos krisztológiával csak a Logosz önfeladásának gondolata által tudja összekapcsolni, ám éppen ezzel elveszíti azt a lehetőséget, hogy Istent ezzel a történelmi emberrel egynek gondolja el”.<sup>14</sup> A kenotikus krisztológia saját célját, Jézus teljes emberségének és életegységének a megőrzését csak azon az áron tudja elérni, hogy feladja Isten önmagával való azonosságát. Ha ugyanis a kenózis azt jelenti, hogy a Logosz korlátozza vagy egyenesen feladja saját isteni tulajdonságait vagy azok némelyikét, akkor már nem az Isten-Logosz alkotna egységet az ember Jézussal. Ez azonban veszélybe sodorná az isteni önkinyilatkoztatás tényét és a megváltás művét. E súlyos szotériológiai következmény elkerülése érdekében Pannenberg számára kezdettől fogva feltétlen követelmény Isten változatlanóságának és önazonosságának a fenntartása a megtestesülésben is. Ezért az ő szemében egyfelől járhatatlan útnak bizonyul a kenotikus krisztológia; másfelől azonban egyetért a kenotikus koncepció célkitűzésével, mely biztosítani akarja Jézus teljes emberségét és életegységét. Ennek érdekében egy olyan krisztológia kidolgozására vállalkozik, mely Jézus föltámasztása mint eszkatologikus kinyilatkoztatás és igazolás felől igyekszik vázolni Jézus Istennel való kinyilatkoztatásbeli egységét és istenségét. Az alulról kiinduló krisztológia nyomvonalán haladva Jézus emberségének, húsvét előtti fellépésének, üzenetének és teljhatalmú igényének a páratlanságán szándékozik bemutatni Istennel való egységének a megvalósulását, melyet Jézus föltámasztása végérvényesen igazolt.

Pannenberg a *Grundzügeiben* egy olyan krisztológia vázolására törekszik, mely a „kenózis” bibliai fogalmának a felhasználása nélkül értelmezi Krisztus istenemberi valóságát. Az inkarnációnak egy nem kenotikus, sőt a kenotikus krisztológia alternatívájának szánt értelmezését körvonalazza. Három előfeltételt nevez meg annak, hogy Jézus Istennel való kinyilatkoztatásbeli egységét mint az örök Logosz emberré válását összeegyeztethetőnek gondoljuk el Isten isteni természetével, változatlan önazonosságával. (1) „E feltételek közül az első az lesz, hogy magát Istent teljes azonosságában mégis mint önmagában Élőt kell elgondolnunk, aki valamivé válhat s éppen így marad hűséges magához és azonos magával”. Az ugyanannak maradás és a levés azonban csak akkor gondolható el együtt, „ha örökkévalóság és idő nem zárják ki kölcsönösen egymást”.<sup>15</sup> Pannenberg az ágostoni tradícióban megfelelő kiindulópontot lát ennek a viszonynak a helyes értelmezéséhez, hiszen itt az örökkévalóság „jelene önmagában egybetartja az idő egymásutániságában szétválasztottat”.<sup>16</sup> (2) Az inkarnáció értelmezésének második előfeltétele, hogy „Isten a tőle különböző létrehozásában, a neki való odaadásban és önküürítésben önmaga tud lenni – s nemcsak az Istenen kívüli mindentől való elválasztottságában”.<sup>17</sup> (3) Végül a harmadik előfeltételt a következőképpen fogalmazza meg: „Hogy Istennek a másikkban, a tőle különböző valóságban levésének és létének a mozzanata egy az ő örökkévalóságával, azt követeli meg harmadszor, hogy az isteni életben mindig újonnan felragyogót egyúttal mint Isten örökkévalóságában már mindig is igazat

<sup>14</sup> PANNENBERG, W., *Grundzüge der Christologie*, 4. Auflage, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1964, 330.

<sup>15</sup> Uo. 331k.

<sup>16</sup> Uo. 332.

<sup>17</sup> Uo.



érthessük. (...) Ám hogy mi igaz Isten örökkévalóságában, csak annak alapján eldöntött visszamenő érvényességgel, ami az időben a végérvényes súlyával történik.”<sup>18</sup> Pannenberg meggyőződése szerint „csak a végérvényes, többé nem meghaladott képes a saját felragyogásának múlt időpontján túl az időbeli lefolyás egészét úgy minősíteni, hogy az szigorúan mint az örökkévalóságban igaz (állandó), s így mint Isten örökkévalóságával egyesült lehessen elgondolható”.<sup>19</sup> Jézus feltámasztása a halálból ilyen eszkatologikus, a végérvényesség erejével rendelkező, Isten örökkévalóságával egyesült esemény. Ennek hangsúlyozása, hogy az inkarnáció mint az Istennel való egység csak Jézus feltámasztása felől ismerhető fel és csak innét igazolódik, sőt benne valósul meg a maga teljességében és végérvényesen, egyben azt is jelenti, hogy húsvét előtt még elrejtett valóság. Az Istennel való egység föltámasztásig terjedő elrejlésének a gondolatával próbálja Pannenberg biztosítani Jézus emberségének a teljességét, és így beváltani a kenotikus krisztológia jogos igényét. Így fogalmaz: „Jézus Istennel való egységének a megalapozása föltámasztásának visszamenőleges hatályú erejével érthetővé teszi ennek az egységnek az elrejtettségét Jézus földi útjának idején s így ezen út nyitva tartja a teret valódi embersége számára. Ezzel teljesíti azt, amit a kenózis elmélete bizonyos isteni tulajdonságokról az inkarnációban történő lemondás lehetetlen gondolatának a segítségével szándékozott teljesíteni, azt a gondolatot ugyanis, hogy a Jézus útjának kezdetétől fennálló istenembari egységet felépítésének genuin emberségével egyesítse”.<sup>20</sup> E megfontolásokból levont végkövetkeztésként a *Grundzügében* Pannenberg így határozza meg a nem kenotikusan értelmezett megtestesülést: „Jézus föltámasztása által, mely Isten örökkévalóságának már mindig is jelenvaló, örökkévalóságából Isten ezzel az egy emberrel, az emberség számára kezdetben elrejtett egységre lépett, olyan egységre, amely fényét Jézus útjára előrevetette, ám ennek az egységnek az alapja és valósága csak Jézus föltámasztásával nyilvánult ki”.<sup>21</sup>

### 3.2. Az inkarnáció megközelítése a kenózis újraértelmezett fogalma alapján

Nagyvonalakban a *Grundzügében* vázolt krisztológiai programjának alapelveit követi Pannenberg a *Rendszeres teológia* című művének krisztológiai traktátusában is, ám szemléletmódjában bekövetkezett hangsúlyeltolódásokkal is találkozunk e két és fél évtizeddel később megírt átfogó dogmatikájában. Míg korai krisztológiájában Pannenberg figyelme a noétikai szempontra fókuszál, vagyis annak a kérdésnek a vizsgálatára, hogy miként ismerhetjük fel Jézus föltámasztása és az Atyához viszonyuló különleges emberi magatartása alapján fiúságát, személyi azonosságát az örök Fiúval, s az ontológiai szempont inkább csak érintőlegesen, mint a Krisztus-esemény szükségszerű alapja került szóba, addig a *Rendszeres Teológia* krisztológiája a *Grundzügéből* átvett noétikai szempontot kiegészíti az ontológiai szempont, azaz Jézus fiúsága létbeli alapjának az örök Fiú szentháromsági léte felőli tárgyalásával. Az alulról kiinduló krisztológia itt szervesen kiegészül a felülről kiinduló, azaz Jézus történetét Isten tetteként a Szentháromság-Istenben megalapozni törekvő inkarnációs szemléletű krisztológiával. Pannenberg megfogalmazása szerint, az alulról kiinduló, a megismerés rendjét követő érvelés módszertani elsőségét

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> Uo. 93. lábjegyzet.

<sup>20</sup> Uo. 333.

<sup>21</sup> Uo.

élvez, ám tárgyilag-ontológiaiilag nézve az elsőség „az örök Fiút illeti meg, aki a Názáreti Jézusban megtestesülve emberré lett”.<sup>22</sup> Nos, ehhez a hangsúlyozottan szentháromságtani és ontológiai szemponthoz társul az inkarnációnak a kenózis felől történő értelmezése is. Művének egyik végjegyzetében ő maga kifejezetten reflektál erre az újdonságra a következő szavakkal: „A *Grundzüge der Christologie* lapjain még nem láttam, hogy szisztematikus szempontból a kenózis eszméje összekapcsolható az Atyához viszonyuló Fiú létezésének örök jellegzetességével (...). Ezért akkoriban csak bírálatlal illethettem azt a felfogást, amely a Fil 2,7. sk. nyomán, a kenózis eszméjének segítségével értelmezi a megtestesülést, mivel úgy véltem, hogy a kenózis eszméjének ontológiai felfogása óhatatlanul olyan elgondolásokba torkoll, amelyek szerint a megtestesülés során a Logosz istensége korlátozódott (...).”<sup>23</sup> Rendszeres teológiájában az evangélikus teológus továbbra is fenntartja korábbi kifogásait a modern kenotikus krisztológiákkal szemben, ám ugyanakkor lehetőséget lát a kenózis másként/újraértelmezett fogalmának alkalmazására a megtestesülésre, illetve a teljes Krisztus-eseményre, mégpedig egészen a Szentháromság belső életébe nyúlóan. A kenózis helyes fogalmának értelmező kulcsát a Fiú-Jézus önmagát az Atyától megkülönböztető fiúi magatartásában találja meg, melyet az örök Fiúnak az örök Atyától önmagát örökké megkülönböztető fiúi relációjának időbeli kifejeződéseként fog fel.

### 3.2.1. A Fiú-Jézus önmegkülönböztetése mint kenotikus magatartás

Pannenberg Jézusnak az Atyához való fiúi viszonyulását, az Atyától eredő küldetésének/létének és az Atyának való teljes önátadásának maradéktalan megélését, az „önmegkülönböztetés” fogalmával értelmezi. A kifejezést alkalmazza már a *Grundzüge*-ben is,<sup>24</sup> de a teológiai szóhasználat teljes jelentőségét csak a *Rendszeres teológia* krisztológiájában (és szentháromságtanában) nyeri el. Itt Pannenberg Jézusnak az Atyától való önmegkülönböztetését mint istenfiúságának belső alapját értelmezi. Az önmegkülönböztetés azt jelenti, hogy Jézus „feltétel nélkül alárendelte személyét az Atya uralmának (...). Kizárólag önmagát az egy Isten uralmának alárendelve és csakis önállóságát által létezik Fiúként. (...) Jézus lemondott arról, hogy Istennel való viszonyával kapcsolatban a teremtményi lét kereteit meghaladó méltóságot tulajdonítson magának, s ez fiúsága feltételének mutatkozik: fiúsága ugyanis önlealacsonyításán keresztül valósul meg (Fil 2,8).”<sup>25</sup> Ez az önlealacsonyítást és önküresítést tartalmazó önmegkülönböztetés a feltétele annak, hogy az örök Fiú megjelenhessék Jézus élettörténetében és Atyához való viszonyában. Az „önmegkülönböztetés” dialektikus fogalom Pannenbergnél: éppen a különbségtétel által valósul meg az egység a különbözőségben. Ha az örök Isten atyasága Jézus hozzá való önmegkülönböztető fiúi viszonyulásában, s csak ebben tárul fel, akkor Isten atyai létehez lényegileg hozzátartozik a Fiú-Jézushoz való viszonyulása, s így Jézus Atyához való fiúi viszonyulásának örök dimenziója van: az örök fiúság. „Hogy Jézus mint ember megkülönböztette magát az Atyától, (...) hogy Jézus küldetésével és az Atyával való viszonya révén megdicsőíti az Atya istenségét, azáltal az Atya igényének megfelelőként olyannyira összekapcsolódik az Atyával, hogy Isten mindörökké csakis úgy Atya, hogy kapcsolatban van vele. (...) Mint Isten atyaságának ekképpen megfelelő személy Jézus a Fiú, s mivel

<sup>22</sup> PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia* 2, Osiris, Budapest 2006, 222.

<sup>23</sup> Uo. 440, 145. végjegyzet.

<sup>24</sup> PANNENBERG, W., *Grundzüge der Christologie*, 159; 328k.

<sup>25</sup> PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia* 2, 282.

rajta keresztül az örök Isten mint Atya nyilvánul ki, s így mindig is csak úgy Atya, ahogyan a Fiúhoz viszonyulva létezik, ezért a Fiú szintén birtokolja istenségét mint olyan, aki örökké az Atyához viszonyul. Ekképpen Jézus személyének emberi valóságában egy olyan dimenzió jelenik meg, amely mint az Atya istenségének örök korrelátuma Jézus személyéhez tartozik, de már emberi születése előtt is létezik: az örök Fiú. (...) Jézusnak az Atya istenségével fennálló belső viszonyát mint az Atya szintén örök korrelátumát meg kell különböztetnünk emberi, teremtményi valóságától: ez a gyökere a Jézus személyében isteni és emberi dimenziót, azaz két 'természetet' megkülönböztető szemléletnek."<sup>26</sup>

Jézus önmegkülönböztetésével kapcsolatban Pannenberg egyfelől hangsúlyozza, hogy Ádámmal szemben, aki a saját véges teremtménységét el nem fogadva, önmegkülönböztetés híján, olyan akar lenni mint Isten, és ezért elveszíti Istennel való közösségét, Jézus fiúi engedelmisségével, önmegkülönböztetésével „új emberként” megvalósítja az ember rendeltetését és azt megnyitja mindenki előtt. A saját véges teremtményi lét elfogadása, azaz a teremtményi önmegkülönböztetés az ember részéről a teremtő Istennel szemben feltétele és közvetítője az Istennel való egység, közösség elnyerésének. Az evangélikus teológus másfelől azt is hangsúlyozza, hogy a Fiú örök fiúi léte az Atyától való örök önmegkülönböztetés és az önmegkülönböztetés által közvetített Atyával való egység élete. Önkiüresítésével a Fiú nem isteni lényegéről, hanem csak arról mondott le, hogy egyenlővé tegye magát az Atyával, s éppen így valósította meg cselekvően mind isteni lényegét, mind az ember isteni rendeltetését, melyet föltámasztása igazolt.<sup>27</sup> Mind a teremtésnek általában, s különösen az ember teremtésének, mint az Istentől különböző véges valóság létrehozásának, mind a megtestesülésnek mint a Fiú emberré válásának az alapja, lehetőségi feltétele a Fiú örök önmegkülönböztetése az Atyától.

### 3.2.2. Az örök Fiú önmegkülönböztetése mint önkiüresítés

Az önmegkülönböztetés eszméje felől a kenózis gondolata is új megvilágításba kerül. A Filippi-levél krisztushimnuszában található „kiüresítette önmagát” és „lealacsonyította önmagát” kifejezéseket az „önmegkülönböztetés” fényében, a Fiúnak az Atyától önmagát megkülönböztető relációja felől értelmezi Pannenberg. Ez az önmegkülönböztető reláció egyenértékű az Atya forráslétének és fenségének az elismerésével a Fiú részéről, s ebben az értelemben a Fiú önmaga alárendelésével. Az így értett önmegkülönböztető viszonyulás lesz a teremtés, a megtestesülés és a Fiú-Jézus engedelmes létének a transzcendens alapja. Az evangélikus teológus így fogalmaz: „A Fiúnak az Atyával fennálló viszonyát öröktől fogva az az alárendelődés jellemzi (a Fiú alárendeli magát az Atyának, vagyis megkülönbözteti magát a fenséges Atyától), amely Jézus Istennel fennálló emberi viszonyában a történelem viszonyai között jelent meg. Az örök Fiúnak az Atyától való önmegkülönböztetése az Istentől különböző teremtmények létének alapjaként fogható fel, és ezért ez az alapja Jézus emberi egzisztenciájának is, amelynek életútja és kibontakozása adekvát módon testesíti meg a Fiúnak az Atya uralmának szolgálatában vállalt önkiüresítését. A Logosz megtestesülése az önmagát az Atyától megkülönböztető örök Fiú önkiüresítésének eredménye, másrészt pedig Jézusnak az Atyától származó küldetésével szemben tanúsított engedelmisségében végbemenő önlealacsonyítása az a közeg, amelyben földi élettörténetének útján megjelenik a Fiú.”<sup>28</sup>

<sup>26</sup> PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia 1*, 238k.

<sup>27</sup> PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia 2*, 285, 291.

<sup>28</sup> Uo. 285.

Amint az idézett szakaszból kiderül, az „önmegkülönböztetés”, az „önkiüresítés” és az „önlealacsonyítás” kifejezések végső soron ugyanannak a fiúi létmódnak, relációnak és magatartásnak a megnevezései. Azzal, hogy Pannenberg a Fiú örök önmegkülönböztetésének látószögébe állítva értelmezi a Fiú megtestesülésében és Jézus emberi élet-történetében végbement önkiüresítését és önlealacsonyítását, elkerülhetővé válik annak a vállalhatatlan gondolatnak a feltételezése, hogy a kenózis az isteni lényegről való lemondást vagy az istenség korlátozódását követelte volna. „A Fiú örök istenségéhez képest a megtestesülésben végbemenő kiüresedése és lealacsonyodása nem fogható fel örök istenségének korlátozódásaként, hanem csakis annak cselekvésmódjaként. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha a Fiúnak – általában a teremtményi létezés lehetőségét és valóságát biztosító alapként felfogott – örök önmegkülönböztetésével összefüggésben szemléljük. Már az Atyától való örök önmegkülönböztetése is magában foglalja az önkiüresítés mozzanatát, s a Fiú éppen ezáltal lett forrása az Istentől különböző, teremtményi létnek. (...) A Fiúnak az Atyától való önmegkülönböztetésével együtt járó önkiüresítés csak egy olyan teremtményben fejeződhet ki teljesen, mint az ember, vagyis aki tudja, hogy Istentől különbözvén egyben hozzá is kapcsolódik.”<sup>29</sup>

A fentebb idézett szövegrészekből kitűnik, hogy az „önmegkülönböztetés” fogalma az isteni természet/istenség új szempontú értelmezéséhez vezet. Ha „Jézus az Atyától mint az egy Istentől különbözőt meg magát”, s ha „éppen ezáltal az Atya örök Fia ő, akkor ebből az következik, hogy istenségét önmegkülönböztetésének aktusában nyeri el az Atyától”.<sup>30</sup> Az örök Fiú istenségét az Atyához való viszonyában, az Atyától való ön- megkülönböztetése által, az Atyának való önkéntes alávetése révén nyeri el. Ebben az értelemben a Fiú isteni létének, mint önmegkülönböztetésnek része az önkiüresítés mozzanata. Az önmegkülönböztetés mint önkiüresítés függőségi viszonyt, ennek szabad elfogadását, az Atya istenségének elismerését és megdicsőítését foglalja magában. „Kizárólag a Fiú önmegkülönböztetése jelenti azt, hogy a másik személy, akitől megkülönbözteti magát, vagyis az Atya az egyedüli Isten számára, s hogy a Fiú istensége éppen abban gyökerezik, hogy ekképpen aláveti magát az Atyának.”<sup>31</sup>

Pannenberg azonban az önmegkülönböztetés fogalmát végső soron kiterjeszti mindhárom isteni személyre és a szentháromsági relációkat úgy fogja fel mint az egyes isteni személyekre sajátosan jellemző kölcsönös önmegkülönböztetéseket, melyek révén a szentháromsági személyek egyszerre különböznek egymástól és egységben vannak egymással. A sajátos önmegkülönböztetés bármelyik formája sajátos függőséget is magában foglal. Így nemcsak a Fiú és a Lélek függ az Atyától, hanem sajátos módon az Atya is önmagát megkülönböztetve függ a Fiútól és a Lélektől. Az Atya Fiútól való sajátos formájú függőségét Pannenberg az uralom és hatalom átadásáról szóló bibliai kijelentések felől értelmezi. „Amikor uralmát az Atya ráruházza a Fiúra, királyi méltóságát aláveti annak, függővé teszi attól, hogy a Fiú megdicsőíti őt és küldetésének végrehajtásával megvalósítja az Atya uralmát. Az Atya tehát nem csupán azzal különbözteti meg magát a Fiútól, hogy megszüli a Fiút, hanem azzal is, hogy ‘mindent átadott’ a Fiúnak, minek következtében országa és így saját istensége immár a Fiútól függ: az Atya országa, uralma ugyanis nem olyan külsődleges jegye istenségének, amely nélkül változatlanul Isten lehetne. Még ha igaz is, hogy a világ mint uralmának tárgya nem tartozik hozzá szükségszerűen

<sup>29</sup> Uo. 245k.

<sup>30</sup> PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia* 1, 239.

<sup>31</sup> Uo. 245.

Isten istenségéhez, mivel a világot Isten szabadon teremtette, a világ létezése mégis csak úgy egyeztethető össze Isten istenségével, hogy Isten uralkodik a világon. Ennélfogva az uralkodás hozzátartozik Isten istenségéhez. Belsőleg része Isten belső, szentháromsági életének, a Fiú és az Atya kölcsönös viszonyának: a Fiúénak, aki szabadon aláveti magát az Atya uralmának és az Atyáénak, aki átadja uralmát a Fiúnak.”<sup>32</sup> Pannenberg az Atya uralma megvalósulásának függőségét a Fiútól és a Lélektől a világban és a történelemben ismét csak a Szentháromság örök belső életében látja megalapozódni. „Az Atya királysága már a Szentháromság belső közösségében is megvalósul. Ehhez nincs szükség a világ létezésére. A Fiú a Lélek által öröktől fogva elismeri az Atya királyi uralmát. Az Atya uralma ebben a formában öröktől fennáll, nem a Fiú és a Lélek nélkül tehát, hanem általuk. Mindez pedig a teremtésre is érvényes. Isten királyi uralma a teremtett világban is a Fiú és a Lélek által valósul meg, és hozzájuk kötődik elfogadása és elismerése is.”<sup>33</sup> Így a Fiú öröktől az Atya uralmának megvalósulási tere, s éppen ezáltal egy az Atyával a Lélek által.

Ebben a perspektívában, ahol még az Atya uralmának és így istenségének a megvalósulása is a függés viszonyában történik, világossá válik, hogy a függőség önmagában nem ellentétes az isteni lényeggel. Az egy isteni lényeg az Atya, Fiú és Szentlélek kölcsönös önmegkülönböztetésének és egymástól való függésének viszonyrendszerében valósul meg hármas módon: az Atya, a Fiú és a Lélek sajátos önmegkülönböztetésének és függőségének módján. Így a Fiú Atyát megdicsőítő, az Atyát egyedüli Istenként elismerő és neki önmagát szabadon alárendelő magatartása/léte nem jelenti azt, hogy ontológiai szempontból alacsonyabb lenne az Atyánál. Mivel a Fiú örök önmegkülönböztető és az Atyát egyedüli Istenként elismerő és az istenséget éppen így elnyerő létében eleve benne foglaltatik az önkiüresítés fiúi magatartása, ezért a megtestesülés kenózisa nem sérti isteni természetének változhatatlanságát, hanem Fiúként birtokolt istenségének adekvát kifejező formája lesz a teremtett világban az ember üdvözítéséért.

#### 4. ÖSSZEGZŐ ÉRTÉKELÉS

Dolgozatunkban igyekeztünk röviden vázolni a modern kenotikus krisztológia történeti kialakulásának főbb lépéseit. Megállapítottuk, hogy a modern kenotikus krisztológiák különböző válfajainak közös alaptétele, hogy a megtestesülésben a Logosz mindazokat az isteni tulajdonságokat önként feladta/korlátozta, azaz belőlük kiüresítette önmagát, lemondott róluk – legalábbis Jézus földi életének idejére –, melyek az emberi természettel összeegyeztethetetlenek. Ez a tétel nyilvánvalóan előfeltételezi, hogy (1) léteznek olyan isteni tulajdonságok, melyek feladhatóak az isteni természet csorbitása nélkül, és (2) hogy az emberi természettel összeegyeztethetetlen isteni tulajdonságok mind ilyenek. Az is nyilvánvaló, hogy ezen előfeltevések elfogadása csak azon az áron lehetséges, hogy (a) képviselői feladják az isteni lét változhatatlanságáról, valamint (b) általában az isteni természetről és a lényegi tulajdonságokról szóló klasszikus istentan tételeit, és (c) ennek nyomán az isteni tulajdonságokat a szükségszerű/abszolút és a tényleges/akcidentális sajátosságok csoportjába sorolják. Ezzel a stratégiával szemben jogosan emelhet kifogást a klasszikus, filozófiai-teológiai istentan. Ugyancsak jogos ellenvetésként fogalmazható

<sup>32</sup> Uo. 240.

<sup>33</sup> PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia* 2, 294. „Az Atya monarchiája nem alapja, hanem eredménye a három személy közös cselekvésének: egységük pecsétje.” Uő. *Rendszeres teológia* 1, 248.

meg, hogy ha a kenotikus krisztológia sem kerülheti meg a reduplikatív beszédmódot, akkor végső soron fölöslegesen vezet be önmagukban elégtelen feltevéseit a krisztológiába.

Gondolatmenetünk második felében ismertettük Wolhart Pannenberg kritikus reakcióját a kenotikus krisztológiák vállalhatatlan előfeltevéseire. Röviden vázoltuk, hogy az evangélikus teológus Krisztus csorbítatlan emberségének és életegységének a fenntartását a *Grundzüge* lapjain milyen módon kívánta biztosítani a kenotikus krisztológia alternatívájaként. Végül bemutattuk, hogy a *Rendszeres teológia* című művében milyen újraértelmezett kenózis-fogalmat épít be krisztológiájába és szentháromságtanába. Ennek során egyfelől sikerül elkertülnie az Isten változhatatlanságáról szóló tétel feladását és az isteni tulajdonságok kategorizálását szükségszerű és nem szükségszerű tulajdonságokra. Másfelől, az isteni lényeg, élet, természet, lényegi tulajdonságok trinitárius látászögű értelmezését dolgozza ki, s ezen a ponton meghaladja, újraértelmezi, illetve kitérít a klasszikus filozófiai-teológiai istentan, de részben a klasszikus trinitológia perspektíváit is. Az egy isteni lényeg háromságos megvalósulását, s ezzel az isteni lét egységének a biztosítását nem pusztán a Fiúnak és a Szentléleknek az Atyától mint egyetlen végső forrástól való eredésében, hanem egyszersmind az ettől elszakíthatatlanul, háromszorosan és kölcsönösen történő önmegkülönböztetésben látja megalapozódni. Az „önmegkülönböztetés” dialektikus fogalma lesz a kulcsa krisztológiájának, szentháromságtánának, de antropológiájának és teremtésának is, s ugyancsak ez teszi lehetővé a „kenózis” gondolatának a beépítését koncepciójába. Ebben a perspektívában az isteni lét, azaz az istenség egysége nem egy statikusan felfogott isteni lényeg mozdulatlan egysége, hanem az Atyától eredő egyetlen istenségnek éppen az Atyától mint az istenség egyetlen forrásától történő fiúi önmegkülönböztetés révén végbemenő elfogadásával megvalósuló egység. Így a Fiúnak az Atyával egy istenségének a megvalósulása két egymástól elválaszthatatlan mozzanat révén történik: az Atyától való örök eredés és az Atyától mint az istenség végső forrásától való örök önmegkülönböztetés által. Nos, ezt a különbséget elismerő, az Atyát dicsőítő, s neki önmagát szabadon alárendelő, s éppen ezáltal az istenségben való lényegi egységet konstituáló fiúi önmegkülönböztetést értelmezi Pannenberg úgy mint a Fiú örök kenotikus magatartását.<sup>34</sup> Ez a fiúi magatartás az örök mintája az ember végső rendeltetésének és hivatásának; ez a transzcendens alapja megtestesülésben végbemenő kenózisnak és Jézus önmagát lealacsonyító, az Atyát életével és halálával megdicsőítő fiúi engedelmisségének. A megtestesülésben végbemenő kenózis ezért egyáltalán nem feladása vagy korlátozása a Fiú isteni tulajdonságainak, nem istenségének a megváltozása, hanem annak megvalósulása a Fiú-Jézus küldetésében és emberségében.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Noha Pannenberg trinitológiája egyértelműen Atya-központú, e patrocentrizmus mégsem vezet ontológiai szubordinációhoz. Az Atya is megkülönbözteti ugyanis magát a Fiútól és a Szentlélektől, királyi uralmát, s ezzel istenségét függővé teszi a másik két isteni személy Tőle való önmegkülönböztetésétől, azaz Atyaságának elismerésétől.

<sup>35</sup> Bár az evangélikus teológus óvakodik attól, hogy az Atyával és a Lélekkel kapcsolatban alkalmazza a kenózis fogalmát – s ebben is különbözik pl. Hans Urs von Balthasar trinitológiájától –, mégis tartalmilag e két isteni személy létében is találhatunk a Fiú kenotikus magatartásához hasonló mozzanatokot. A kenózis átfogó fogalomként való használatának kerülése nemcsak azért lehet indokolt, mert a Szentírás kizárólag Jézussal kapcsolatban használja (Fil 2,5-11), hanem azért is, mert könnyen elfedhetné, hogy a kölcsönös relációk (elismerés, dicsőítés, önmegkülönböztetés, függővé tétel) aszimmetriákat is tartalmaznak, mivel nem szüntetik meg a szentháromságos élet eredési rendjét (taxis).

## A Római Szent Egyház bíborosai és a rájuk vonatkozó egyházfegyelem kikristályosodása\*

I. A BÍBOROSOK OSZTÁLYAI ÉS ÖSSZETÉTELÜK LETISZTULÁSA; II. A BÍBOROSOK KOLLÉGIUMA ÉS KOMPETENCIAKÖRÜK FEJLŐDÉSE A 14. SZÁZADIG; III. A BÍBOROSOKRA VONATKOZÓ RENDELKEZÉSEK A 15–17. SZÁZADBAN; IV. A BÍBOROSOK KÖTELESSÉGEI ÉS JOGAI A KODIFIKÁLT KÁNONJOGBAN

„In antiquitate clerici per ordinationem determinatae ecclesiae erant adscripti seu incarnati. Qui vero ecclesiis principalibus, quae quasi cardines erant totius ecclesiae, adscripti erant, quandoque cardinales vocabantur.” Így összegzi a bíborosi méltóság eredeti tartalmát Bertrand KURTSCHIED OFM 1951-ben klasszikus intézménytörténeti művének a bíborosi kollégium eredetéről szóló fejezetében<sup>1</sup>. A korai forrásokat áttekintve jól ismert, hogy az 5. századig még csak elvétve előforduló „cardinalis” szó<sup>2</sup> a római főbazilikákban szolgáló vezető presbitert jelentette. Az elnevezés a 8. századtól válik általánosan elterjedtté, méghozzá szélesebb jelentéstartománnyal. Ez ekkor a főbazilikákban tevékenykedő meghatározott klerikusokat jelöli. Számuk tekintetében is jelentős ingadozás mutatkozik, mind összlétszám, mind a kialakuló három osztályukhoz tartozó létszámú

\* Elhangzott a Magyar Kánonjogi Társaság 2016. október 4-i konferenciáján (Budapest). A tanulmány a *Collegio S. Norberto*-ban (Róma), a *Biblioteca Apostolica Vaticana*-ban és a *Nemzetközi Kánonjogtörténeti Kutatóközpontban* (Budapest) készült.

<sup>1</sup> KURTSCHIED, B., *Historia iuris canonici. Historia institutorum ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1951. 249.

<sup>2</sup> A bíborosi kollégium kialakulásához és intézménytörténet fejlődéséhez részletesen vö. FÜRST, C. G., *Cardinalis. Prolegomena zur Rechtsgeschichte des römischen Kardinalskollegiums*, München 1967. DE LA HERA, A., *La reforma del colegio cardenalicio bajo el pontificado de Juan XXIII*, in *Ius Canonium* 2 (1962) 677–716. FELICIANI, G., *Cardinali*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, II. Torino 1994. 502–504. LEFEBVRE, C., *Les origines et le rôle du cardinalat au moyen âge*, in *Apollinaris* 41 (1968) 59–70. PLÖCHL, W., *Geschichte des Kirchenrechts*, Wien–München 1969.<sup>2</sup> I. 319–323, II. 94–99, III. 128–143. PÁSZTOR, L., *L'histoire de la curie romaine, problème d'histoire de l'église*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 64 (1969) 353–366. WATT, J. A., *The Constitutional Law of the Colleges of cardinals; from Hostiensis to Johannes Andrae*, in *Medieval Studies* 33 (1971) 126–157. SOLDI RONDINI, G., *Per la storia del cardinalato nel secolo XV*, Milano 1973. TILLMANN, H., *Ricerche sull'origine dei membri del collegio cardinalizio nel XII° secolo*, in *Rivista Storia della Chiesa in Italia* 24 (1970) 441–464; 26 (1972) 313–353; 29 (1975) 363–402. MALECZEK, W., *Papst und Kardinalskollegium von 1191–1216*, Wien 1984. ROSSI, A., *Il collegio cardinalizio*, Roma 1990. IMBERT, J., *Les temps carolingiens (741–891). L'Église: Les institutions* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident V/1), Paris 1994. 91–101. GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 238, 252–253, 319, 354, 360–366, 594, 600, 603, 605, 625, 629–630.

klerikus vonatkozásában. A Marcellus pápának (308–310) tulajdonított intézkedés tanúsága szerint ez összesen huszonöt főt jelentett, követve a tituláris templomok számát. Ez az összlétszám a 12. századra – a dokumentumok és a bíborosi listák alapján – huszonnyolcra nő. V. Sixtus pápa (1585–1590) 1586-ban ezt a számot hetvenben határozza meg.

## I. A BÍBOROSOK OSZTÁLYAI ÉS ÖSSZETÉTELÜK LETISZTULÁSA

Amennyiben a kardinálisok egyes osztályainak létszámában beállt változásokat vizsgáljuk, akkor rögzíthetjük, hogy ez a „*diaconus cardinalis*” esetében, Róma városának hét régióját szem előtt tartva, eredetileg hét fő, akiknek sajátos feladata volt a városi hét régió szegényeinek ellátása. A régió templomának „*praepositus*” (prépost) státuszban történő vezetése is az ő kompetenciájukba tartozott. Ez a szám először tizenhatalra, majd Nagy Szt. Gergely pápa idejében (590–604) tizenkilencre nőtt. I. Hadrianus pápa (772–795) uralkodásának idején a számuk tizenkettő.<sup>3</sup> Ezt az ismétlődő létszámbeli ingadozást zárta le jóval később – a 16. században – V. Sixtus pápa, aki tizennégy főben állapította meg a „*diaconus cardinalis*”-ok létszámát. Az említett létszámon belül találhatjuk az ún. „*palatinus diaconus cardinalis*” kategóriát is, ami a lateráni palotában, a pápa személye mellett szolgálatot teljesítő hat diakónust jelöli, és akik szintén a „*diaconus cardinalis*” címet viselték. A palota melletti Lateráni Bazilikának – a római pápa széktemplomának – ezen túl is számos kiváltsága volt, amely sajátos módon is megnyilvánult a római bazilikák közötti tekintélybeli elsőségben.

A „*diaconus cardinalis*” osztály mellett ott találjuk a „*presbyter cardinalis*”-ok csoportját, akik stabilan Róma főbazilikáiban teljesítettek szolgálatot. Számukat tekintve szintén jelentős ingadozást láthatunk az egyes korszakokban. Az bizonyosnak tűnik, hogy kezdetben – a „*diaconus cardinalis*”-okhoz hasonlóan – hét „*presbyter cardinalis*”-ről beszélhetünk. Azonban, ahogy az a Paul Fridolin KEHR által 1906-ban kiadott pápai regesta gyűjteményből is kitűnik<sup>4</sup>, a 12. századra már huszonnyolc olyan templomot tartanak számon Rómában, ahol „*presbyter cardinalis*” tevékenykedik.

Végül – legmagasabb méltóságként – az „*episcopus cardinalis*” rendet szükséges megemlítenünk, amely valójában a hét úgynevezett „*suburbicarius*” – azaz Róma környéki – püspök egyedi helyzetét és méltóságát jelölte eredetileg. Ezek a püspöki széktemplomok: az Ostiensis, a Veliternae, az Albanensis, a Portuensis és Szt. Rufinus (más néven *Silvae Candidae*), a Praenestinus, a Tusculanus, és a Sabinensis.<sup>5</sup> A felsorolt suburbikárius egyházakat vezető püspökök felváltva miséztek minden egyes vasárnap a Lateráni Bazilika főoltáránál.<sup>6</sup> A bíborosi kollégium a korai középkorra tehát – a három osztályt összegezve – ötvenhárom tagból állt.<sup>7</sup> VIII. János pápa (827–882) már részletesen rendelkezett egyedi jogairól, akik eszerint az egyetemes klérus megjelenítői, és a római zsinatok résztvevői. A fokozatosan intézményesülő bíborosi testületnek a legfontosabb funkciói között a pápának az Egyház kormányzásában, különösen tanácsukkal és mun-

<sup>3</sup> GAUDEMÉT, J., *Église et cité*, 252–253.

<sup>4</sup> KEHR, P. F., *Regesta pontificum romanorum*, Berolini 1906. I. 3.

<sup>5</sup> Mai nevükön: Albano, Frascati, Ostia, Palestrina, Porto-Santa Rufina, Sabina-Possio Mirteto, Velletri-Segni. Vö. ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014.<sup>5</sup> 286.

<sup>6</sup> KURTSCHIED, B., *Historia iuris canonici*, 250; vö. DUCHESNE, L., *Le Liber Pontificalis*, I. Paris 1886. 478.

<sup>7</sup> *Theologische Realenzyklopädie*, Hrg. von G. KRAUSE – G. MÜLLER, I–XXXVI, Berlin – New York 1977–2004 (továbbiakban TRI) XVII. 629.



kájukkal nyújtott folyamatos segítséget szükséges emlitenünk, amihez a későbbiekben – státuszuk kiemelkedő voltára építve – hozzákapcsolódott a pápa személyének megválasztásában való közreműködés és annak letisztulása.<sup>8</sup>

Megfigyelhető, hogy a bíborosok különböző területeken, egy-egy esetre hozott pápai rendelkezés nyomán, megnyilvánuló egyedi és konkrét jogkörén túl, a *Corpus iuris canonici* mindössze a *Liber Sextus*-ban (1298) rendelkezik, egy kánon erejéig, a bíborosok méltóságáról, személyéről és feladatukról (VI 1.6.17). Ezen túl, a 13–14., majd jellemzően a 16. századból származó jogforrások részletezik bíborosoknak az egész Egyház működését, különösen a pápa melletti kötelességeik és jogaik teljesítését. A *Liber Sextus* III. Miklós pápának (1277–1280) az 1278. július 18-án kelt terjedelmes konstitúcióját tartalmazza.<sup>9</sup> Ebben a pápa nemcsak a biblikus források és az egyház tradíciója alapján összegzi Szt. Péter utódának sajátos hivatalát és feladatkörének tartalmát, hanem részletesen kifejti a Szent Római Egyház bíborosainak (*Sacrosanctae Romanae Ecclesiae cardinales*) egyedi szerepét a római pápa hivatalának gyakorlásában való támogatására és segítségére vonatkozóan. Ennek legegyszerűbb formájaként a bíborosoknak arra a jogára utal, hogy szabadon felkereshetik a pápát, az Egyház ügyeiben történő tanácsadás céljából. Ebben a jogukban még a világi hatalom gyakorlóinak ellentétes – akár fizikai erőszak útján megvalósítani szándékozott – lépése sem jogosult meggátolni őket. Az ilyen szekuláris intervenciókkal szemben a bíborosok immunitást élveznek. Ehhez hasonlóan a pápa is szabadon bármikor kikérheti a bíborosok véleményét, valamint segítségét egyházkormányzati hatalmának érvényesítése területén. A dokumentum rendezi a bíborosok kiválasztását és a feladatuk ellátásához megkívánt tulajdonságokat. A régi római szenátus tagjaihoz hasonlítva fejt ki III. Miklós, hogy méltóságban a pápa után mindenki előtt állnak, mivel magát a római pápát, Rómát – minden egyház édesanyját – képviselik. Róma ezt a tekintélyét a tanítás és a fegyelem terén bárhol és bármikor szabadon érvényesítheti, nemcsak a pápa személyén, vagy az általa összehívott zsinaton keresztül, hanem az ezzel megbízott bíborosok által is, és nincs olyan privilégium, amely ezt a joghatóságot korlátozná. Ebből a rövid összegzésből is kitűnik, hogy ugyan a dokumentum a 13. század végéről származik, azonban határozottan erős súllyal biztosítja a bíborosok egyéni és kollégiumban megnyilvánuló jogkörét.

## II. A BÍBOROSOK KOLLÉGIUMA ÉS KOMPETENCIAKÖRÜK FEJLŐDÉSE A 14. SZÁZADIG

A bíborosok kreálása a diakónus és presbyter bíborosok esetében a pápa személyes szabad intézkedése volt. A püspök bíborosokat ellenben kezdetben a nép választotta a presbyterek közül, amely választást a pápa volt jogosult megerősíteni, valamint az így kiválasztott presbytereket püspökké szentelni. A három osztályra vonatkozó jog III. Sándor pápa (1159–1181) intézkedése nyomán egységesedett, aki 1165-ben mindhárom osztály tekintetében egyedül a pápa szabad döntéséhez kötötte a bíborosi kreálás folyamatát, beleértve a kúrián kívüli bíborosok kinevezési jogát is.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, I. Parisiis–Brugis 1963. 325.

<sup>9</sup> FRIEDBERG II. 957–959; vö. POTTHAST, A. (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, II. Berlin 1875 (repr. Graz 1957) n. 21362.

<sup>10</sup> KURTSCHIED, B., *Historia iuris canonici*, 251.

A bíborosi kollégium rendszeres működéséről a 11. századtól már pontos adataink vannak, a 12. századra pedig a kollégium működésére vonatkozó részletes szabályok is rendelkezésünkre állnak, amelyek jól mutatják a bíborosok testületének szoros és szabályozott együttműködését. Ez II. Orbán pápánál (1088–1099) már úgy kerül megfogalmazásra, mint „kormányzati tanács” vagy – követve a római jogi kifejezést – Szenátus.<sup>11</sup> Carlo CARDIA értékelése szerint, a bíborosi kollégium – a római pápa személyéhez való kötődéssel – sajátosan is aláhúzza a pápa primátusát, ill. tevékenységüknek az egyetemes egyházra kiterjedő jellege – a fentebb említett adatokat kiértékelve – ténylegesen a 11. századtól kap egyértelmű hangsúlyt a pápai egyházkormányzatban.<sup>12</sup> Ez jól mutatja a 11. és 14. század közötti kivételesen aktív és az egész egyház működésében betöltött tevékenységük kiemelkedő jelentősége, amely leginkább a szentszéki jogszolgáltatás területén, ill. a pápai döntéseknek a partikuláris egyházakban történő érvényesítésében mutatkozott meg.<sup>13</sup> A 14–15. század már inkább az egyes dikasztériumok feladatkörének a kialakításáról és a bíborosi testületnek az azokon belül betöltött szerepéről és jogköréről szól. Mindennek tükrében, nem véletlen tehát, hogy a 13–15. században a bíborosi kollégium tevékenysége a legfontosabb szerepet tölti be a teljes egyház kormányzatában.<sup>14</sup>

A pápaválasztás körüli számos politikai jellegű probléma, különösen a világi hatalom befolyásának a visszazoritása szükségessé tette az eljárás folyamatának új – a lelki hatalom függetlenségét első helyen kezelő – szabályozását, beleértve a választásra jogosultak körének szűkítését és pontos meghatározását. Ennek volt köszönhető, hogy 1059-ben II. Miklós pápa (1058–1061) a Lateránban megtartott úgynevezett húsvéti zsinaton 113 püspök támogatásával úgy határozott, hogy a bíborosoknak legyen elsődlegesen befolyásuk a kánoni választásra, ezzel kizárva a római nemesi családok korábbi meghatározó befolyását.<sup>15</sup> Az „In nomine Domini” kezdetű dekrétum rendelkezése alapján a pápa halála után a püspök bíborosok feladatává vált a pápaválasztás előkészítése és lefolytatása. Így vált az aktív szavazati joggal rendelkező bíborosok egyik legjelentősebb jogkörévé a pápai szék megüresedése esetén az új pápa megválasztása, a hivatalban lévő pápának történő tanácsadói feladatkör mellett. A bíborosi kollégium konzisztórium a 11. századtól fokozatosan átvette a római zsinatok szerepét is és így a törvényhozói funkcióban történő közreműködés is egyre erőteljesebb hangsúlyt kapott.<sup>16</sup>

A fenti – az egész egyház mindennapi működése számára – nélkülözhetetlen bíborosi feladatkörökön túl – a kardinálisok tevékenységének fontos területét képezte a liturgikus cselekményekben történő közreműködés, beleértve a pápai kápolnában történő asszisztenciát.<sup>17</sup>

A kollégium szervezetén belül az ostia-i bíborost illeti meg 1300-tól a bíborosi dékán elnevezés (egyesítve a címet az általa esetlegesen betöltött más „episcopus cardinalis”

<sup>11</sup> ALBERIGO, G., *Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV s.*, Firenze 1969. 360.

<sup>12</sup> CARDIA, C., *Cardenal*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. Pamplona 2012. 852–855, különösen 852.

<sup>13</sup> CARDIA, C., *Cardenal*, 852.

<sup>14</sup> GAUDEMET, J., *Église et cité*, 361.

<sup>15</sup> D. 23 c. 1: FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I–II. Lipsiae 1879–1881 (továbbiakban: FRIEDBERG) I. 77–79; vö. LUKÁCS J., *A pápaválasztás jogtörténete és tételes joga*, Nagykanizsa 1914. 37–43.

<sup>16</sup> TRE XX. 344. KLEWITZ, H. W., *Die Entstehung des Kardinalkollegiums*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 23 (1936) 115–221. ELZE, R., *Die päpstliche Kapelle*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 36 (1950) 145–204.

<sup>17</sup> KURTSCHIED, B., *Historia iuris canonici*, 250.

címmel), akinek jogai között szerepelt – amennyiben szükséges volt – az új pápa felszentelése is. Az avignoni pápai adminisztráció kiépítésében segédkeztek a bíborosok „familiarisai”, akiknek a számát húszban maximálta XXII. János pápa 1316-ban, egyben megkülönböztette köztük a laikusokat és a klerikusokat, akik jegyzői, kápláni, prelátusi, illetve egyéb különféle funkciókat láttak el a pápai udvarban.<sup>18</sup> A bíborosok hivatalai közül kiemelkedett – amint arra a „cardinalis”-i osztályok kialakulásánál már utaltunk – a Laterán püspöke, amely később magában foglalta a Szent Lateráni Palota (*Sacrum Palatium Lateranense*) vezetői tisztét. Azonban ide sorolható a *notarii sacri Palatii*, az *archidiaconus* (a legfőbb pápai gazdasági vezető tisztsége, akinek széküresedésakor gondoskodnia kellett a Szentszék anyagi ügyeinek zökkenőmentes kezeléséről), a *bibliothecarius*, az *archicapellanus*, a *kancellár*, illetve az *Apostoli Kamara vezetőjének* tisztsége is.<sup>19</sup> Mindez kiegészült a római kúria intézményeinek fokozatos kikristályosodásával és a létrejött dikasztériumok működésében történő közreműködéssel. VII. Gergely (1073–1085) óta a pápai legátusok is leginkább a bíborosi testületből kerültek ki.

### III. A BÍBOROSOKRA VONATKOZÓ RENDELKEZÉSEK A 15–17. SZÁZADBAN

A pápa feladatkörének a bíborosok által egyénileg és közösen gyakorolt segítése, a már fentebb bemutatott VI 1.6.17-ben is pontos megfogalmazást nyert. Ezt további részletekkel egészítette ki IV. Jenő pápa (1431–1447) *Non mediocri* kezdetű levele 1439-ben.<sup>20</sup> A pápa a 4. §-ban rögzítette, hogy a „cardinalis” megnevezés a korai egyház időszakától kezdve létezik. A bíborosok munkája – megfogalmazása szerint – szorosan kötődik Szt. Péter utódja küldetésének aktív segítéséhez, különösen az egyetemes egyház kormányzásában rájuk ruházott feladatok és megfontolt tanácsaik által. Kinevezésük, felszentelésük sajátosan is a pápa jogkörébe tartozik, ezzel is kifejezve azt az egyedi testvéri kapcsolatot, ami a bíborosok és a pápa személye között fennáll.<sup>21</sup> Érdemes egy pillantást vetnünk X. Leó pápának (1513–1521) az V. Lateráni Zsinaton (1512–1517) kiadott *Superae dispositionis* kezdetű konstitúciójára (1514. május 5). A dokumentum az 5. §-ban sorolja fel a bíborosok méltó életére vonatkozó előírásokat, valamint azokat a jogköröket, amelyeket a római pápa rendszeresen az egész egyházban gyakorolt kormányzati és tanítói feladatának érdekében, adott esetekre nézve, személyük részére szokott delegálni. A pápa rendelkezése azért is jelentős, mivel a bíborosi konzisztórium működését – azaz a bíborosi kollégiumnak a pápa vezetésével, a Római Kúriában történő teljes és ünnepélyes ülését – részletesen rendezi.<sup>22</sup>

A Trentói Zsinat (1545–1563) is kitért a bíborosok személyére. A Sessio XXIV 1563. november 11-én úgy rendelkezett, hogy a Római Kúriának a pápát segítő intéz-

<sup>18</sup> TRE XX. 345; vö. GUILLEMAIN, B., *La cour pontificale d'Avignon* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 201), Paris 1962.

<sup>19</sup> Vö. FAVIER, J., *Les finances pontificales à l'époque du Grand Schisme d'Occident* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 211), Paris 1966. SCHUCHARD, C., *Die Deutschen an der päpstlichen Kurie im späten Mittelalter, 1378–1447* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 65), Roma 1987.

<sup>20</sup> EUGENIUS IV, Ep. *Non mediocri* (1439): GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. Romae 1923. 64–69.

<sup>21</sup> GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. 65–66.

<sup>22</sup> LEO X (in Conc. Lateranense V), Const. *Superae dispositionis* (5 mai. 1514): GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. 101–110, különösen 102–103.

ményes testületi cselekményei közül, kiemelkedik a bíborosi konzisztórium ülése. A bíborosi méltóságra alkalmas személyek, a zsinat meghatározása szerint, a pápa által az egyetemes egyházból szabadon választott olyan férfiak, akik már a szent rend presbiteri fokozatát elnyerték, az Egyház tanításának megtartásában állhatatosak, továbbá kegyes lélekkel tevékenykednek és okosan gyakorolják a hívek vezetését.<sup>23</sup> Ennek a megfogalmazásnak a tartalmát a CIC (1917) 232 § 1 is átvette.

A Trentói Zsinat utáni pápai jogalkotásból kiemelkedik V. Sixtus pápa (1585–1590) 1586. december 3-án, *Postquam* kezdettel kiadott konstitúciója<sup>24</sup>, valamint szintén a tőle származó – bár a szakirodalom által jóval kevésbé ismert – 1587. április 13-i, *Religiosa* kezdetű konstitúció<sup>25</sup>. A *Postquam* szövegében a pápa a 4. §-t szenteli a bíborosi kollégiumon belüli optálás kánoni feltételeinek, valamint a „diaconus cardinalis” osztályból a „presbyter cardinalis” osztályba történő átsorolásnak.<sup>26</sup> Az 5. §-ban pontos leírását adja a pápa a diakónus bíboros feladatkörének (kötelességeinek és jogainak). A törvényhozó a „diaconus cardinalis” antik tevékenységét tekinti mérceként a 16. századi egyházfegyelem számára, annak ellenére, hogy emellett kihangsúlyozza a Római Kúria letisztult új rendszerében betöltött szerepkörük fontosságát.<sup>27</sup> Ez az a konkrét dokumentum, amelyben a bíborosok hetvenes száma rögzítésre kerül, azaz ötven presbyter, tizen-négy diakónus, és hat püspök bíboros.<sup>28</sup> A *Religiosa* kezdetű konstitúció első négy paragrafusa a legjelentősebb, mivel ezekben kerül leírásra az egyes bíborosi méltóságokhoz rendelt privilégiumoknak a sora (§1), a „presbyter cardinalis”-i címtemplomok felsorolása (§2), a diakóniakhoz tartozó templomok listája (§3), végül, a már többször említett „episcopus cardinalis” szuburbikárius székesegyházak jegyzéke.<sup>29</sup> Szeretnénk megjegyezni, hogy a bíborosi méltósághoz VIII. Orbán pápa (1623–1644) 1630-ban hozott rendelkezésétől tartozik hozzá az „eminenciás” megnevezés.<sup>30</sup>

#### IV. A BÍBOROSOK KÖTELESSÉGEI ÉS JOGAI A KODIFIKÁLT KÁNONJOGBAN

Franz Xavier WERNZ (†1914) a kánonjog rendszerét feldolgozó alpművében<sup>31</sup> pontosan összegezte a korai századoktól a bíborosokra vonatkozó teljes egyházi joganyagot, mind megnevezésük<sup>32</sup>, kiválasztásuk és kreálásuk<sup>33</sup>, kötelességeik és jogaik<sup>34</sup>, méltóságuk<sup>35</sup>, mind kollégiumuk működése és a dikasztériumokban történő tevékenységük tekintetében<sup>36</sup>. Munkája alapvetően befolyásolta az első kodifikáció által rögzített fegyelmet és

<sup>23</sup> *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XXIV (11 nov. 1563), *Decretum de reformatione*, Can. 1: *Concilium oecumenicum decreta*, Bologna 1973, 760–761.

<sup>24</sup> SIXTUS V., Const. *Postquam* (3 dec. 1586): GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. 286–293.

<sup>25</sup> SIXTUS V., Const. *Religiosa* (13 apr. 1587): GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. 293–298.

<sup>26</sup> GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. 288–289.

<sup>27</sup> GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. 289.

<sup>28</sup> GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. 290 (§§ 9–11).

<sup>29</sup> GASPARRI, P. – SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. 294–295.

<sup>30</sup> ALBERS, P., *Manuale di storia ecclesiastica*, I. Torino–Roma 1920. 182.

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

<sup>32</sup> WERNZ, X., *Ius decretalium*, 702–706.

<sup>33</sup> WERNZ, X., *Ius decretalium*, 706–711.

<sup>34</sup> WERNZ, X., *Ius decretalium*, 711–716.

<sup>35</sup> WERNZ, X., *Ius decretalium*, 716–718.

<sup>36</sup> WERNZ, X., *Ius decretalium*, 728–732.

annak szerkezeti felosztását. Emellett, a bíborosok testületére vonatkozó legrészletesebb kánoni kifejtést XV. Benedek pápa (1914–1922) *Ex actis* kezdetű konstitúciójában olvashatjuk, amelyet 1915. február 1-én – azaz röviddel a CIC (1917) előtt – adott ki.<sup>37</sup>

A CIC (1917) – a törvénykönyvben tematikusan is elhelyezkedő további rendelkezéseken túl – az I. könyv VII. címének 3. fejezetét szenteli a Szent Római Egyház bíborosaira vonatkozó fegyelem összegzésére (Cann. 230–241).<sup>38</sup> Ezt a fejezetet közvetlenül követi a Római Kúria részletes leírása (242–264), amelyen belül (vö. kongregációk, bíróságok, további hivatalok) meghatározó szerepet töltenek be a bíborosi méltósággal rendelkezők.<sup>39</sup> A CIC (1917) fegyelmi rendje, meglehetősen szorosan követi a 16–17. századi jogalkotásban letisztult alapelveket, nem feledkezve meg a *Liber Sextus* meghatározó jelentőségű – többször hivatkozott – kánonjáról. Mindennek legerőteljesebb bizonyítéka, maga a CIC (1917) Can. 230, amely kijelenti, hogy a bíboros az pap vagy püspök, akit a pápa szabadon választ ki, hogy őt az Egyház kormányzásában, különösen tanácsaival és munkájával segítse.<sup>40</sup> A CIC (1917) – követve az V. Sixtus pápa által rögzített létszámot és az osztályok közötti megoszlást – hetvenben állapítja meg a bíborosi testület létszámát.<sup>41</sup> Megjegyzendő, hogy ezt a számot XXIII János 1962. április 15-én megváltoztatta.<sup>42</sup> Kuriális bíborosnak minősülnek azok a kardinálisok, akik Rómában rezideálnak és a Római Kúriában szükséges tartózkodniuk; ellenben a többi bíborossal, akik a saját javadalmuk területén tartózkodnak. Az ún. szuburbikárius püspök bíborosok kuriális bíborosnak minősülnek. A pápa szabad bíboros-kreálási jogát, ill. az ehhez szükséges tulajdonságokat, az akadályok felsorolásával együtt a Can. 232 tartalmazza. A CIC (1917) szabályozza a történelmileg erős hagyományokkal rendelkező „optio” feltételeit, amely az egyes diakóniák, ill. titulusok közötti átlépést jelenti, a „presbyter” és a „diaconus” kardinális esetében. Ez egészül ki azzal a lehetőséggel, hogy tíz év után a diakónus bíboros átléphet a presbyteri rendbe.<sup>43</sup> A bíborosi testület együttműködése szempontjából, kiemelendő a bíborosi dékán feladatköre, aki – *primus inter pares* státuszban – a rangidős püspök bíborost jelöli.<sup>44</sup> A bíborosok kiválasztása, kreálása – beleértve a birétum átadásának szabályozását –, az egyes titulusokra, ill. diakóniákra vonatkozó előírások a CIC (1917) Cann. 233–235-ben kerültek rögzítésre.<sup>45</sup> Számos általános jellegű privilégiumot is megemlít a CIC (1917), mint például a szigorú klauzúra területére történő – külön engedélyhez nem kötött – belépést<sup>46</sup>, a temetkezési templom szabad megválasztása<sup>47</sup>, vagy a büntetőjog területén felsorolt számos privilégiumot<sup>48</sup>.

<sup>37</sup> BENEDICTUS XV, Const. *Ex actis* (1 febr. 1915): AAS 7 (1915) 229–231.

<sup>38</sup> Részletesen vö. SIPOS I., *Katolikus egyházjog*, Pécs 1943.<sup>3</sup> 60–61. KOENIGER, A. M., *Katholisches Kirchenrecht*, Freiburg im Breisgau 1926. 196–199.

<sup>39</sup> KOENIGER, A. M., *Katholisches Kirchenrecht*, 199–203.

<sup>40</sup> Vö. VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici*, I. 325. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, I. Taurini–Romae 1950.<sup>4</sup> 386.

<sup>41</sup> CIC (1917) Can. 231.

<sup>42</sup> IOHANNES XXIII, MP *Cum gravissima* (15 apr. 1962): AAS 54 (1962) 257.

<sup>43</sup> CIC (1917) Can. 236.

<sup>44</sup> CIC (1917) Can. 237.

<sup>45</sup> VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici*, I. 326–327. KOENIGER, A. M., *Katholisches Kirchenrecht*, 198–199.

<sup>46</sup> CIC (1917) Can. 600 n. 3.

<sup>47</sup> CIC (1917) Cann. 1215–1216.

<sup>48</sup> CIC (1917) 2227 § 2; vö. VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici*, I. 327.

A bíborosi konzisztórium tekintetében – amely szintén a bíborosi kollégium együttes tevékenységének kitüntetett formája – különböző kategóriákat említ a CIC (1917). Szoros értelemben a konzisztórium a bíborosi kollégiumnak a Római Kúriában történő teljes ülését jelöli, amely a római pápa vezetésével, konzultációs célzattal zajlik, vagy súlyos kérdésben hozandó döntésre kerül összehívásra.<sup>49</sup> Az ún. rendes ülés – vagy más néven „secretum”, azaz titkos – összehívására egy évben többször is sor kerülhet, de nincs időbeli meghatározása. Ilyenkor történik az új kardinálisok kreálása is. A rendkívüli – vagy „publicum”, azaz nyilvános – ülés valamilyen rendkívüli eset, ünnepélyes cselekmény okán kerül összehívásra. Hagyományosan ilyen az új bíborosok első hivatalos megjelenése. Ezen az ülésen a bíborosokon túl jelen lehetnek meghívottként más előljárók, hercegek, világi követek, stb.<sup>50</sup> Végül a félig nyilvános (*semi-publicum*) ülés kategóriája, amelyen a pápa és a bíborosok mellett a pátriárkák, püspökök és apátok vannak jelen, amely forma bevett a szenttéavatási konzisztórium ülés esetében.<sup>51</sup> A bíborosok pápaválasztó joga tekintetében még a CIC (1917) előtt jelentős módosítások történtek, mind Boldog IX. Pius (1946–1978)<sup>52</sup>, mind Szt. X. Pius pápa által<sup>53</sup>.

A hatályos Egyházi Törvénykönyv – figyelemmel azokra a változtatásokra, amelyek az 1917. május 27-én kihirdetett CIC (1917)-et követően akár pápai, akár zsinati intézkedés nyomán bekövetkeztek – továbbra is a Római Szent Egyház bíborosai cím alatt tárgyalja a kardinálisokra vonatkozó egyházfegyelem általános normáit, a 349–359. kánonokban.<sup>54</sup> A bíborosoknak a római pápa mellett betöltött egyéni és testületi tanácsadói funkciója továbbra sem változott (vö. 349. kán)<sup>55</sup>, a hangsúly azonban egyértelműen a pápa megválasztásának feladatköre irányába tolódott el<sup>56</sup>, amit 80. életévük betöltéséig gyakorolhatnak.<sup>57</sup> Philipp REISINGER 2012-ben közreadott elemzéséből világosan kiténik, hogy a püspöki szinódus intézménye (amelyet Boldog VI. Pál pápa létesített 1965. szeptember 15-én<sup>58</sup>, majd működési rendjét XVI. Benedek pápa módosította 2006. szeptember 29-én<sup>59</sup>), valamint a pápa által kisebb, különböző konzultatív mandátummal és ad hoc felhatalmazással felállított püspöki tanácsok, gyűlések – annak ellenére, hogy tevékenységükben túlnyomórészt bíborosi méltósággal rendelkező tagok is közreműködnek, akár a testület vezetőjeként – a bíborosok exkluzív egyéni és közösségi tanácsadói feladatkörét jelentősen csökkentették.<sup>60</sup> Ennek ellenére, a bíborosok hagyományos

<sup>49</sup> VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epítome iuris canonici*, I. 325.

<sup>50</sup> VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epítome iuris canonici*, I. 326.

<sup>51</sup> IOHANNES XXIII, MP *Cum gravissima* (15 apr. 1962): AAS 54 (1962) 252.

<sup>52</sup> PIUS IX, Const. *Cum Romanis Pontificibus* (4 iul. 1869).

<sup>53</sup> PIUS X, Const. *Vacante sede* (25 dec. 1904): *Pii X Pontificis Maximi Acta*, III. Romae 1908. 239–288. PIUS X, Const. *Commissum nobis* (20 ian. 1905): *Pii X Pontificis Maximi Acta*, III. Romae 1908. 289–292.

<sup>54</sup> Részletesen vö. ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014.<sup>5</sup> 286–291.

<sup>55</sup> LISTL, J. – SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999.<sup>2</sup> 360–362.

<sup>56</sup> Részletesen vö. FERNÁNDEZ, J. M., *El sistema electivo del Romano Pontífice. Origen de su autoridad suprema en el ordenamiento canónico actual* (Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Derecho Canónico), Buenos Aires 2011. 233–243. Az újabb rendelkezésekhez ERDŐ P., *Egyházjog*, 278–279.

<sup>57</sup> ERDŐ P., *Egyházjog*, 286–291.

<sup>58</sup> PAULUS VI, MP *Apostolica sollicitudo* (15 sept. 1965): AAS 57 (1965) 775–780.

<sup>59</sup> BENEDICTUS XVI, MP *Ordo Synodi Episcoporum* (29 sept. 2006): AAS 98 (2006) 755–776. Vö. GHIRLANDA, G., *Il nuovo Ordo Synodi Episcoporum*, in *Periodica* 97 (2008) 3–43.

<sup>60</sup> REISINGER, PH., *Sanctae Ecclesiae Cardinales – Peculiaris Episcoporum Coetus. Neue kirchenrechtliche Perspektiven für die Kardinäle und Kardinalskollegium* (Kanonistische Reihe 022), Sankt Ottilien 2012.

osztályai<sup>61</sup>, az optálás lehetősége, kinevezésük rendje<sup>62</sup>, valamint különösképpen a bíborosi kollégiumnak az a pápát segítő közös tevékenysége, amit testületileg a bíborosi konzisztórium keretében, egyénileg pedig elsődlegesen a Római Kúria legtöbb dikasztériuma élén betöltött vezetői tevékenységén keresztül gyakorol<sup>63</sup>, nem változott.<sup>64</sup> A bíborosi testület dékánja továbbra is saját titulusán kívül viseli az ostiai címet.<sup>65</sup> A bíborosi kollégiumon – ami jogi személy<sup>66</sup> – belüli titulusok és tisztségek követik a korábbi jogalkotásban kikristályosodott formákat. Mindezeket szem előtt tartva szükséges kihangsúlyoznunk a 356. kánon rendelkezését, amely úgy fogalmaz, hogy a „bíborosok kötelesek a római pápával serényen együttműködni (...)”. Ez a mondat aláhúzza azt a konzultatív és a pápát az egyházkormányzati feladatában segítő jogot, amely a bíborosok feladatköre kialakulásának kezdetétől a testület kitüntetett sajátossága volt.

<sup>61</sup> CIC Can. 350.

<sup>62</sup> CIC Can. 351.

<sup>63</sup> LISTL, J. – SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 364–385. SABBARESE, L., *Dicasterio de la Curia Romana*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, III. Pamplona 2012. 299–302, különösen 301–302.

<sup>64</sup> LISTL, J. – SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 362. CARDIA, C., *Cardenal*, 854–855.

<sup>65</sup> CIC. Can. 350 § 4.

<sup>66</sup> LISTL, J. – SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 361.

## Gondviselés, szenvedés és üdvösség összefüggése Aquinói Szent Tamás írásaiban

### 1. ISTEN JÓSÁGA ÉS AZ EMBERI SZENVEDÉS

Mielőtt Aquinói Szent Tamás a *Summa Theologiae* egyik legismertebb részében kidolgozza az öt utat a *Vajon van-e Isten?* kérdésre (ST, I, q 2. a. 3), a lehetséges tagadó válaszok egyikeként azt írja, hogy úgy látszik azért nincs Isten, mert a világban jelen van a rossz. „*Ámde ez a szó: 'Isten', végtelen jót jelent. Ha tehát Isten létezne, egyáltalán nem volna rossz. Ámde a világban van rossz. Tehát nincs Isten.*” Ez a néhány mondat arra utal, hogy Isten létének elméleti úton való tagadása már a 13. évszázadban is történhetett a világban megtapasztalt rosszra való hivatkozás mentén. A *teodicea*, mint filozófiai diszciplína „hivatalosan” Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) nyomán született meg, s azt a feladatot törekedett végrehajtani, hogy Isten jóságát, mindenhatóságát, érthetőségét a világban megtapasztalható rossz tényyszerűsége ellenére is felmutassa, bizonyítsa. A lényegi kérdés tehát az volt számára, hogy hogyan válik összeegyeztethetővé, az az alapvető ismeretünk, hogy Isten jóságos és mindenható, ugyanakkor a világban jelen van, s kikerülhetetlen tapasztalatunk a rossz. Amikor Aquinói Szent Tamás a világban tapasztalható rossznak azt a válfaját írja körül, amit az emberi szenvedésként ismerünk mindannyian, akkor egyértelműen látszik, hogy az Angyali Doktor ezt a kérdést a hitbe beleágyazottan kezeli, s (egyáltalán) nem (csak) szigorúan elméleti síkon próbálja megválaszolni. Ez már csak abból is kitűnik, hogy a szenvedő ember öt leginkább a bibliai könyvekhez írt kommentárjaiban foglalkoztatja. Az e kommentárokból levő gondolatok egyfolytában a bibliai szentek tapasztalataira és gondolataira hivatkoznak, s így elsősorban nem az elvont, racionális közeledés attitűdjében jelennek meg. E gondolatok röviden a következő probléma okán születnek meg: Isten, mint mindenható és mindentudó nem csak teremtője, hanem egyben kormányzója is az egész világegyetemnek. Ha ez így van, akkor az isteni kormányzással mégis hogyan fér meg az, hogy emberek, s köztük éppen az ártatlanok, sőt sokszor maguk a szentek azok, akiknek súlyos szenvedéseken kell keresztül menniük, akik élete elviselhetetlenné válik fájdalmaik sokasága miatt?

#### 1.1. Az ágostoni előzmény

Aquinói Szent Tamás teológiájának és filozófiájának sok pontján előszeretettel hivatkozik arra a szentre, aki a platonizmusból sokat merítve a rosszat mint *privatio*-t, mint lét-hiányt határozza meg. Szent Ágoston a rossz metafizikai státuszát abban találja beazono-



síthatónak, hogy a létező olyan hiányosságot mutat magán, amelyet természete szerint birtokolnia kellene. A rossz tehát nem a semmi, hanem valamiféle létnek, létezőnek a hiánya. A hiány korrelatív fogalma a birtoklás, s a birtoklás logikai ellentéte lesz a rossznak a közege, azaz valami nem olyan, mint amilyen természete szerint lehetne, mert valamilyen vagy valamilyen szempontból hiányt szenved. Másrészt Szent Ágoston teodiceája nyomán ismerjük a rossz azon definícióját is, amely szerint egyfajta esztétikai jellege adódhat a rossznak abból, hogy kontrasztként a jót, a jónak a lényegét és a jó súlyát teszi felfoghatóbbá. Ahogyan egy festményen egy sötét folt hozzájárul ahhoz, hogy a világosabb színek ereje még ragyogóbb legyen, úgy járul hozzá a sok-sok világban található rossz a világnak, mint egésznek, mint teljes rendszernek a tökéletességéhez. Mindezen kifejezetten ágostoninak számító gondolatok, még ha elszórtan meg is találhatók Szent Tamásnál, még sem lesznek számára mérvadóak.

## 1.2. Az isteni gondviselés és kormányzás mint a világ kerete

A gondviselés tana Szent Tamás szerint Isten jóságából eredeztethető. Az isteni természet egybeesik a jósággal, s a teremtmények jósága az Istenhez való kapcsolatuk mértéke szerint alakul. Ha Isten megteremti a dolgokat, akkor az úgy történik, hogy minden teremtett valóság megkapja a saját maga lényegiségét, s ezen felül pedig minden teremtmény megkapja, magában hordja rendeltetésének irányát, beteljesülésére való tendenciáját. A dolgok azáltal lesznek jók, s azáltal mutatják magukon a gondviselés jegyét, hogy megfelelnek Isten által teremtett természetünknek, s megfelelnek rendeltetésüknek is, azaz saját beteljesülésük felé irányulnak. A gondviselés egészen pontosan a dolgok Istenben lévő célra-irányítottságának ideáit jelenti, a kormányzás pedig azt, hogy Isten ezen ideák rendje szerint alakítja a világot.<sup>1</sup> Tamás szerint minden, ami a világban van, tárgya az isteni gondviselésnek, továbbá minden, ami történik, Isten ellenőrzése alatt történik. A történések vagy Isten választásai vagy pedig Isten által megengedett események, amelyek együttesen járulnak hozzá ahhoz, hogy a teremtmények elérhessék végső céljukat. Ha a teremtmények közül az embert emeljük ki konkrétan, akkor Tamás szerint egyértelmű, hogy az ember beteljesedése, az emberi természet célja az, hogy az Istennel jusson szeretetteljes egységre. Ha tehát az ember az isteni gondviselést és kormányzást élvezzi, akkor az azt jelenti, hogy élete, lépései, tettei az Isten felé irányítják őt, Isten arra indítja őt, hogy egyre inkább feléje közeledjen.

Persze ennek hallatán rögtön támadhatnak bennünk ellenvetések. Biztos, hogy Szent Tamás helyesen látja a világot? Tényleg úgy tűnik fel nekünk a világ egésze, mint ahol minden a gondviselés és kormányzás árulkodó jeleit hordja magán? Tényleg elképzelhetetlen számunkra, hogy esetleg egy-egy esetben Isten akarata még sem teljesül? A Timó-

<sup>1</sup> Válaszul... „A dolgokban pedig nem csak substantiájukat tekintve található jó, hanem célirányulásukat, főként a végső célra, az isteni jóságra való irányulásukat tekintve is, ahogy fentebb mondtuk. Tehát a célirányulásnak ezt a javát, ami a teremtett dolgokban létezik, Isten teremtette. Mivel pedig Isten értelme által oka a dolgoknak, és így szükséges, hogy bármely okozatának ideája benne előzetesen létezzék, amint a fentiekből kitűnik, szükséges, hogy a dolgok célirányításának ideája az isteni értelemben előzetesen létezzék. A dolgok célirányításának ideája pedig – sajátos értelemben – a gondviselés. [...] Isten ... maga a végső cél. Tehát Istenben magát a dolgok célra irányításának ideáját nevezzük gondviselésnek. [...] Mind a dolgok célra irányításának, mind a részek egészen való rendjének az ideáját pedig elrendezésnek nevezzük.” *ST I*, q 22, a 1. Továbbá: „...a gondoskodáshoz kettő tartozik: a rend ideája, amit gondviselésnek és elrendezésnek nevezünk, és a rend megvalósítása, amit kormányzásnak hívunk.” *ST I*, q 22, a 1, ad 2.

teushoz írt levél pl. azt írja, „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére” (1Tim 2,4), miközben biztosan az a benyomásunk, hogy ez nem valószínű meg minden esetben. Ilyen ellenvetésekre Szent Tamásból gondolataiból két válasz olvasható ki. Egyrészt Tamás arra utal írásában, hogy Isten akarata (gondviselése, kormányzása) akkor is megvalósul, amikor mi valami rosszat tapasztalunk, még pedig úgy és annyiban, hogy Isten minden rosszból képes valamilyen nagyobb jót megvalósítani. Minden, ami rossz, minden, ami rossz mivolta ellenére megtörténik, az azért történik meg, s Isten csak is azért engedi megtörténtét, mert Ő abból valami jobbat képes megvalósítani. E ponton kifejezetten Szent Ágostont idézi Tamás a *Summa Theologiae* egyik helyén.<sup>2</sup> Mindez természetesen azt is implikálja, hogy különbség van valaminek abszolút jó és rossz mivolta, valamint a körülmények szerinti jó és rossz mivolta között.

A másik tamási válasz Istenben elkülöníti az előzetes és a következményes akaratot, ami arra utal, hogy Istennek van egy általános szándéka a konkrét létezőkhöz kötötten, amely viszont következményes akaratként más lehet, ha a létező egy-egy mozzanata nem engedi meg az isteni előzetes akarat elképzelését. Ez az előzetes elképzelés bizonyos esetben jobban megfeleltethető Isten vágyának, elgondolásának, amely viszont éppen az emberi szabadság mozgásteret miatt követeli meg az isteni következményes akaratot. E megkülönböztetést Aquinói Damaszkuszi Szent Jánostól kölcsönzi.<sup>3</sup> Ha tehát Isten minden embert üdvözíteni akar, ez azt jelenti, hogy előzetesen minden embert erre hív meg, s mindenkinek megadja ehhez a „szükséges esélyeket”, ugyanakkor szabadsága ellenében erre egyetlen egy embert sem kényszerít, hiszen akkor maga Isten lenne az, aki az ember megteremtett természete (szabadsággal való felruházottsága) ellenében cselekedne! Ebben az esetben, egy elkárhozott esetében az Isten akarata (immár következményes akarata) úgy valósul meg, hogy a bűnösök elnyerik méltó büntetésüket<sup>4</sup>, tehát az isteni akarat mégis megvalósul.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> „Az egyik lény pusztulása ugyanis egy másik lény keletkezése, amely által a faj fenn marad. Mivel tehát Isten az egész lét egyetemes gondviselője, gondviseléséhez tartozik, hogy megengedje: egyes részleges dolgokban bizonyos hiányosságok legyenek, nehogy a világegyetem tökéletes java meghiúsuljon. Ha ugyanis minden rosszat megakadályozna, számos jó hiányozna a világegyetemből: nem lenne ugyanis oroszlán, ha egy állatot sem pusztítanának el, és nem volna lehetséges a vértanúk türelme a zsarnokok üldözése nélkül. [...] Ezért mondja Augustinus az Enchiridionban: »A mindenható Isten semmiképpen sem engedné, hogy valami rossz legyen a műveiben, ha nem lenne annyira mindenható és jó, hogy a rosszból is jót hozzon ki.«” *ST I*, q 22, a 2, ad 2.

<sup>3</sup> „Damaszenus szerint ezeket a szavakat Isten előzetes és nem következményes akaratáról kell érteni. Ezt a megkülönböztetést nem magának az isteni akaratnak az oldaláról tesszük, amiben nincs előbbi és későbbi, hanem az Isten által akart dolgok oldaláról. Ennek megértése végett azt kell megfontolnunk, hogy minden egyes dolgot annyiban akar Isten, amennyiben jó. Valami pedig első szemügyre vétele alkalmával, abszolút értelemben lehet jó vagy rossz, ami mégis, valamely hozzájáruló mozzanattal együtt vizsgálva, vagyis következményesen ellentétes módon értékelendő. Miként abszolút módon vizsgálva az, hogy az ember éljen, jó, és az embert megölni rossz; de ha valamely emberrel kapcsolatban hozzátesszük, hogy gyilkos, vagy azt, hogy az élete sokakat veszélyeztet, így őt megölni jó, és ha él, rossz. Ezért mondhatjuk, hogy az igazságos bíró előzetesen azt akarja, hogy minden ember éljen, de következményesen a gyilkost fel akarja akasztani. Hasonlóképpen Isten előzetesen minden embert üdvözíteni akar, de következményesen egyesek kárhozatát akarja, igazságosságának követelménye szerint.” *ST I*, q 19, a 6, ad 1. (E sorok a halálbüntetést magától-értetődőnek tekintik az akkori korak megfelelően. VK)

<sup>4</sup> „Nem azért mondjuk, hogy egyesek Isten ellen vétkeznek gondolattal, szóval vagy cselekedettel, mintha teljesen szembeszállnának az isteni kormányzás rendjével (hiszen a bűnösök is valamilyen jóra törekednek), hanem azért, mert szembeszegülnek valamilyen konkrét jóval, ami számukra természeténél fogva vagy helyzeténél fogva megfelelő. Ezért pedig Isten jogosan bünteti őket.” *ST I*, q 103, a 8, ad 1.

<sup>5</sup> „Tehát mivel Isten akarata minden dolog egyetemes oka, lehetetlen, hogy az isteni akarat okozata ne jöjjön létre. Ezért, ami látszat szerint eltér az isteni akaratától az egyik rendben, visszatér ahhoz egy másikban: ahogy a bűnös, aki önmagában eltér az isteni akaratától a bűn elkövetése által, visszatér az isteni akarat oksági hatásába, amikor az isteni igazságosság által megbűnhődik.” *ST I*, q 19, a 6.

Eleonore Stump egy rendkívül egyszerű, de mégis igazán találó példával szemlélteti az előzetes és következményes isteni akarat, továbbá a dolgok abszolút és körülmények szerinti értékének különbségét a minden emberre kiterjedő üdvösség kapcsán. Egy gyermekéért rajongó anya nagyon boldog tud lenni a gyermekével való kapcsolatban, ha azonban szándékosan rosszat tesz a gyermek, az anya elkezdi őt szidalmazni és büntetni. Körülményektől független jó az, hogy az anya boldogan elégedett gyermeke miatt, de az adott körülmények közepette nem lehet boldog akkor, amikor gyermeke kifejezetten rosszul viselkedik. Ha tehát az anya jó anya, és jót akar a fiának, akinek rosszásával szembeszűl éppen, akkor a gyermeket igenis szidalmazni és büntetni fogja. Ebben az esetben tehát a gyermek az, akinek rossz viselkedése akadályozza az egyébként boldog anya-gyermek kapcsolatot. Az anya vágya, kívánsága természetesen az, hogy gyermekével újra békében, harmonikus kapcsolatban legyen, s bár ez éppen a rossz viselkedés okán nem lehetséges aktuálisan, mégis az anyai akarat biztosan megmarad ugyanannak, még ha ennek kifejező eszközei a szidalmazás vagy a büntetés gesztusaival is esnek egybe. Ennek mintájára elmondhatjuk, hogy Isten akarata az, hogy minden ember üdvözljön; úgy is mondhatnánk, hogy ez Isten tökéletes jóságának az akarata! Ha azonban az ember nem akar megváltozni, ha ragaszkodik a bűnhöz, akkor Isten előzetes akarata nem teljesülhet. Ami abszolút jó előzetesen, az átalakul, s következmények szerinti jó lesz belőle. Előzetesen Isten tehát azt akarja, hogy minden ember üdvözljön, következményesen akarata azonban arra utal, hogy akik e lehetőséget elutasítják, azok büntetés alá esnek.<sup>6</sup>

## 2. A HÍVŐ EMBER SZENVEDÉSE

### 2.1. A szenvedő Jób személye

Aquinói Szent Tamás az ószövetségi könyvek közül kommentárt írt a Zsoltárok könyvéhez, Jeremiás könyvéhez, a Sirmak könyvéhez és Jób könyvéhez<sup>7</sup> is. A Jób könyvéhez írt kommentár az, ami a leginkább felfedi a tamási szenvedésről és gondviselésről szőtt gondolatokat.<sup>8</sup> Ha a történetet olvassuk, abból egyértelmű számunkra, hogy Jób ártatlan, s eközben azt sem tagadhatjuk, hogy szenvedéseinek közvetett okozója maga Isten, hiszen ő ad engedélyt a sátánnak, hogy Jóbra a szenvedések különböző válfajait rázúdítsa. Jób így elveszíti vagyonát, gyermekeit, egy szörnyű betegség áldozata lesz, s tulajdonképpen meg nem értettsége miatt teljes magányba kerül, hiszen sem felesége, sem barátai nem képesek őt megértő jelenléttel megajándékozni. Tamás e történetből azonban nem azt olvassa ki, hogy a szenvedések miatt kételkedni kellene Isten létében vagy pedig az Ő jóságában. Az ő olvasata inkább olyan kérdések körül forog, hogy vajon hogyan terjed ki a gondviselés a szenvedő emberre, milyen összefüggés van a természeti események és a gondviselés között, s vajon a szenvedések milyen (számunkra sokszor rejtett, ill. kevésbé jól beazonosítható) javakra képesek elvezetni az embert.

Jób barátai azt látják rosszul, hogy hogyan is működik az isteni gondviselés és kormányzás. Szerintük az embert sújtó szerencsétlenségek mindig Isten büntetései az elkövetett bűnökért, miközben a prosperálás bármely fajtája jutalom az erényekért. Velük

<sup>6</sup> Vö. STUMP, E., *Aquinas*, (chap. Providence and Suffering.) Routledge 2003, 455–478.

<sup>7</sup> AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Expositio super Iob ad litteram*.

<sup>8</sup> A gondviselés problematikája megjelenik a *Summa contra Gentiles* III. könyvében is, e részek és a Jób-kommentár egy időben íródhattak, az orvietói tartózkodás idején 1261 és 1262 között.

szemben mind a főszereplő Jób, mind a kommentárt író Tamás úgy sejtik, hogy Isten azt is megengedheti, hogy a rossznak, a szenvedésnek akár a legszörnyűbb formája sújtsa az erényes embert. Jób a barátaival folytatott beszélgetésekben tulajdonképpen arról gondolkodik, hogy milyen módon működik a gondviselés.

## 2.2. Az eljövendő élet perspektívája

Aquinói Szent Tamás szerint mindaz, ami itt történik a földi életben, szoros összefüggésben áll a túlvilági léttel, s ez azt is jelenti, hogy a dolgok, életünk eseményei szemlélésében a teljes megértéshez szükségünk van a túlvilági perspektívára. Természetesen sok mai ember számára furcsának tűnhet, hogy valaki minden evilági gond, fájdalom, szenvedés teljesebb megértésének érdekében a túlvilágra hivatkozik, hiszen ezen keresztül a problémák súlya effektíve semmit sem fog változni. Igaz, hogy minden keresztény a földi létet az örök túlvilági lét előcsarnokának tekinti, de ez önmagában hogyan változtathatna a konkrét emberi szenvedéseken?<sup>9</sup> Szent Tamás mindezek ellenére tulajdonképpen axiómaként kezeli a túlvilág valóságát, akár hányszor is közelít a szenvedés jelenségéhez. Szerinte a földi napjaink egészen rövidek a túlvilági léthez hozzámérten, s éppen ezért a földi eseményeknek a túlvilággal való kapcsolata is sokkal fontosabb, mint pusztán evilági szerepük vagy státuszuk. Az első Korintusi levélhez írt kommentárjában a következőt írja: „*Ha nincs a halálból feltámadás, akkor az azt jelenti, hogy csak evilági javak állnak az ember rendelkezésére. Ha így van, akkor, akik sok rosszat és sok megpróbáltatást szenvednek el, azok száralomra méltóbbak. Minthogy az apostolok és a keresztények sok megpróbáltatást szenvednek el, így az következne, hogy sokkal nyomorultabbak, mint mások, akik legalább e világ javait élvezik*”.<sup>10</sup>

Hogy pontosan miért és hogyan engedi az embert sújtó rosszat Isten, arra tehát itt egyáltalán nem ad választ Tamás, hanem inkább azt hangsúlyozza, hogy az Istennel való egységünk boldogsága mérhetetlen, s ez kárpótol minden olyan véges rosszért, amelyet itt szenvedünk el a földön. Azok az emberek, akik Istennel egységre jutnak, minden szenvedésükért kompenzációt kapnak. A fenti idézet továbbá arra is utal, hogy a feltámadás híján egyenesen ostobaság lenne elvállalni vagy elszenvetni az evilági próbatételeket, méltánytalanságokat és megpróbáltatásokat.

## 2.3. A rossz mint a nagyobb jó eszköze

Ha a szenvedés hívő ember általi megértését vizsgáljuk, akkor abban felfedezhetünk egy másik fontos mozzanatot is. A rossz, a szenvedés általi nyerhet igazoltságot, hogy általa az embernek Isten valami nagyobb jót készít elő. Ez azt jelenti, hogy bár valami fájdalmas, gyötrelmes történik velünk, mégis ez valamilyen módon javunkat szolgálja, s olyan gyümölcsöt ad nekünk, amely csakis a szenvedés útján keresztül érkezhethet el számunkra.

<sup>9</sup> Sőt az is eszükbe juthat, hogy voltak a történelemben többször is olyan közkezen forgó érvelések, amelyek éppen a fennálló igazságtalan társadalmi, gazdasági viszonyokat próbálták meg a túlvilág reményével elpalástolni!

<sup>10</sup> „Si resurrectio mortuorum non est, sequitur quod nihil boni habeatur ab hominibus, nisi solum in vita ista; et si hoc est, tunc illi sunt miserabiliores, qui in vita ista multa mala et tribulationes patiuntur. Cum ergo plures tribulationes apostoli et Christiani patiuntur, sequitur quod sint miserabiliores caeteris hominibus, qui ad minus perfruuntur huius mundi bonis.” AQUINÓI SZT. T., *Super I Epistolam ad Corinthios*, 15.2., <http://dhspriority.org/thomas/SS1Cor.htm#151>

Ennek háttéréként meg kell említenünk azt a tamási gondolatot, amely szerint a világnak egyfajta strukturáltsága van, s e világstruktúra legnemesebb részét Isten szentjei alkotják. Tamás szerint bármilyen rossz is történik a világban, az csak úgy történhet meg, csak úgy nyerhet engedélyt Istentől, ha eközben a szentek számára az valamilyen jóba átfordul. Eleonore Stump ennek alátámasztására a Római levélhez írt kommentár néhány sorát idézi fel: „Bármí történik a világban, még ha az rossz is, az az egész világra való tekintettel jóvá alakul.” Ezért hivatkozik Szent Ágostonra, aki szerint Isten jóságában nem enged meg olyan rosszat megtörténni, amelyből hatalmánál fogva ne tudna valami jót kialakítani. Ágoston szerint Isten tehát úgy és azért engedi a rosszat, mert van olyan hatalmas, hogy abból jót tudjon kihozni. Ha pl. egy állat elpusztul a világban, akkor abból keletkezhetik egy másik, Mindez azért van, mert Isten az egész világ javát akarja, s minden része a világnak ennek a célnak van alávetve. „A világ részei között a legnemesebbek Isten szentjei [...] Róluk úgy gondoskodik Isten, hogy semmi olyan gonoszat nem enged meg, ami számukra nem fordulna át valami jóba.”<sup>11</sup>

A rossznak, a szenvedésnek a tárgyalása minden esetben feltételezi egy értékskála meglétét, amelyre tekintve a rosszat és a szenvedést, mint olyat megállapítjuk. Tamás szerint a legrosszabb, ami megtörténhet az emberrel, az nem a betegség, nem a szegénység, nem az, hogy gyötrelmes események zilálják szét az életét, hanem az, hogy elidegenedik Istentől vagy elszakítja magát Isten üdvözítő szándékától. Ennek nyomán pedig már sejtjük, hogy számára a legfőbb jó, amit az ember elérhet, az az, hogy Istennel közösségre lép, hogy az ember természetének és rendeltetésének megfelelően Istennek színelátására jut el. Emiatt állapítja meg Szent Tamás, hogy a szenvedéseket egyrészt azért lehet elviselni, mert „Istentől vannak, másrészt hogy valamilyen jóra irányulhatnak: tisztítják a bűnöket, a gonosztevéit alázatra vezetik, s a jó embert az Isten szeretetére ösztönzik.”<sup>12</sup> Nyilvánvaló, hogy az esetek többségében nem tudjuk, hogy konkrétan milyen nagyobb jó igazolja (vagy igazolhatja) a szenvedő ember megpróbáltatásait, mégis Tamás szerint a hívő ember a szenvedésen keresztül alázatot, kitartást és bölcsességet nyerhet el, s megerősödhet istenszeretetében.

#### 2.4. Szenvedés, mely tisztíthat és gyógyíthat

Az első Thesszalonikaiakhoz írt levél kommentárjában Szent Tamás a szenvedést úgy mutatja be, mint amely képes az ember bűnös vágyait kioltani. Az áteredő bűn következtében mindannyiunkban vannak bűnös, érzéki vágyak, s a testi szenvedések ezt képesek úgy oltani és csillapítani, mint a víz a tűz erejét.<sup>13</sup> Ehhez kapcsolódóan az Egyházat érő szenvedéseket is úgy látják Nagy Szent Gergely és Tamás is, hogy azok közepette nem az elnyomatás erősödik, hanem a hívek általa Istenhez emelkednek fel.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Vö. STUMP, E., Providence and the Problem of Evil, in *The Oxford Handbook of Aquinas*, (ed. by BRIAN, D. – STUMP, E.), Oxford University Press 2012, 401–417, 402.

<sup>12</sup> Vö. Uo. 405.

<sup>13</sup> „Secundo aqua extinguit ignem. Eccl. XXX: ignem ardentem extinguit aqua. Sic tribulationes extinguunt impetus concupiscentiarum, ne homines ad libitum eas sequantur.” AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Super ad Thessalonicenses I, Prologus*, <http://dhspriority.org/thomas/SS1Thes.htm>.

<sup>14</sup> „Non ergo deficit, sed sublevarur. Et primo per elevationem mentis ad Deum. Gregorius: mala quae nos hic premunt, ad Deum nos ire compellunt.” AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Super ad Thessalonicenses I, Prologus*, <http://dhspriority.org/thomas/SS1Thes.htm>.

Az Angyali Doktor innentől fogva leggyakrabban a gyógyszer képét használja annak kifejezésére, hogy milyen jó születhet meg az emberi szenvedésekből, amelyeket az ember sokszor Isten jogos büntetésének is tekinthet. „Mivel a büntetés egyfajta gyógyszer, így a fenytést és a gyógyszereket azonos módon ítéljük meg. A gyógyszer bevétele keserű és gyűlöletes, de eredménye hasznos és kívánatos. Ilyen a büntetés is. Nehéz azt elviselni, de a legjobb eredményre vezet el.”<sup>15</sup> Az előbb említett Jób könyvéhez írt kommentár ehhez a logikához igazodva fogalmaz: „Bárkit is érnek szenvedésteli hányattatások, az nem szolgál Isten öröme, kivéve, ha abból a szenvedésből valami jó származik. Ahogyan a megpróbáltatás önmagában keserű és szomorúságra ad okot, örömteljes lehet akkor, ha hasznosságára tekintünk, aminek okán Istennek tetsző. [...] Ehhez hasonlóan a betegnek öröme szolgál a keserű gyógyszer bevétele a gyógyulás reményében, még ha eközben rossz ízeket is érez.”<sup>16</sup> A szenvedésnek, mint gyógyszernek az egzisztenciális komolysága talán akkor érthető meg leginkább, amikor Tamás azt mondja, hogy sokszor az ember éppen azért imádkozik, hogy szenvedései elmúljanak, s ennek ellenére Isten ezen nem változtat semmit. Isten ugyanis a szenvedő előnyét tekinti, amelyen keresztül a szenvedő üdvösségéhez juthat közelebb, azonban mindez legtöbbször éppen a szenvedő számára rejtett marad. Mintha egy orvost látnánk magunk előtt, akit a beteg hiába is kérlel, a keserű gyógyszer bevitelétől sehogyan sem tekint el. „Isten így nem szünteti meg az embert érintő hányattatásokat, akkor sem, ha könyörögnek azért, hiszen Isten jól tudja, hogy ezek a szenvedések az üdvösségében segítik őt előre.”<sup>17</sup>

Még szintén ebben a gondolatkörben állapítja meg Szent Tamás azt is, hogy Isten esetleg éppen azokra mér ki sok szenvedést, akik a legerényesebbek, s akik emberi mércével mérve egyáltalán nem érdemlik meg a hányattatott életet. Akikben Isten azonban több erőt, nagyobb rátermettséget lát, akik életszentségükben magas szinten vannak, azokra mérhet ki Isten sok esetben több szenvedést. Ahogyan háború idején a parancsnok az erősebb és jobb katonáit nem kíméli a nagyobb veszélyektől és nehezebb feladatoktól, s ahogyan a gazda a legügyesebb szolgálóira bizza a nehezebb feladatokat, ugyan úgy az isteni gondviselés is a jobb embereknek több megpróbáltatást és erőfeszítést mér ki ebben az életben. Mindez a túlvilágon magas fokú jutalmazást von majd maga után, ahogyan a parancsnok is kítünteti a győzelem után katonáját, vagy ahogyan bőségesen megfizeti a gazda derék szolgáját a nehéz munka elvégzését követően.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> „Cum autem poenae sint quaedam medicinae, idem iudicium videtur esse de correctione et de medicina. Sicut autem medicina in sumptione amara est quidem et abominabilis, tamen eius finis est valde dulcis et desiderabilis, ita et disciplina, quia gravis est ad sustinendum sed adducit fructum optimum.” AQUINÓI SZT. T., *Super ad Hebraeos*, cap. 12, lect. 2. <http://dhspritory.org/thomas/SSIHebrews.htm#121>.

<sup>16</sup> „Non enim esset placitum Deo quod aliquis adversitatem pateretur nisi propter aliquod inde proveniens bonum: unde adversitas, licet ipsa ex se amara sit et tristitiam generet, tamen ex consideratione utilitatis propter quam Deo placet debet esse iocunda, [...] nam et de sumptione medicinae amarae aliquis ratione gaudet propter spem sanitatis licet sensu turbetur.” AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Expositio super Iob ad litteram*, cap. 1, sec. 20–21. <http://dhspritory.org/thomas/SSJob.htm#012>.

<sup>17</sup> „Contingit enim quandoque quod Deus hominem exaudit non ad votum sed ad profectum: sicut enim medicus non exaudit ad votum infirmum postulante amoveri medicinam amaram, si medicus eam non removeat eo quod scit eam esse salutiferam, exaudit tamen ad profectum quia per hoc sanitatem inducit quam maxime infirmus desiderat, ita Deus homini in tribulationibus constituto tribulationes non subtrahit, quamvis deprecanti, quia scit eas expedire ad finalem salutem.” AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Expositio super Iob ad litteram*, cap. 9, sec. 15–21. <http://dhspritory.org/thomas/SSJob.htm#091>.

<sup>18</sup> „Manifestum est enim quod dux exercitus strenuis militibus non parcat a periculis aut laboribus, sed secundum quod militiae ratio exigit interdum eos et maioribus laboribus et maioribus periculis exponit, sed post victoriam adeptam magis strenuos plus honorat; sic et paterfamilias melioribus mercennariis maiores labores committit, sed in tempore mercedis eis maiora munera largitur; unde nec divina providentia hoc habet ut bonos magis ab

## 2.5. A szenvedés és a boldogság fogalma

Az európai filozófia számára egyértelmű, hogy az emberi lények életükben egyfolytában boldogságuk után törekszenek. Ha keresztényként elismerjük, hogy Isten maga a szeretet, akkor nyugodtan feltételezhetjük, hogy a Szentháromság személyei minden ember boldogságát kívánják és vágyják, s éppen erre rendezkedik be az isteni gondviselés. A szenvedések idején viszont az a probléma adódik, hogy e feltételezésünkben elgyengülünk, azaz úgy véljük, hogy Isten nem tesz meg mindent azért, hogy az emberi boldogság tényleg megvalósuljon vagy legalább is előre mozduljon. Jób történetének olvasásakor ráadásul az is kialakulhat benyomásként az emberben, hogy Isten egyenesen szemet huny teremtményének boldogtalansága felett.

Tamás szemléletmódjában ez azonban nem így van. Számára azt fontos tisztázni, hogy mit is tekintünk igazán boldogságnak. Ha a 13. sz.-i szent az emberi boldogságot próbálja meg körül írni, akkor azt nem a testi (és lelki) egészségen, nem a testi jóléten keresztül teszi meg, nem is elismertséget vagy hírnevet kapcsol hozzá. A boldogság továbbá nem esik egybe sem a vagyonnal, sem a szerencsével.<sup>19</sup> Tamás szerint ezek ugyanis olyan javak, melyek, ha megosztásra kerülnek, akkor kevesebb lesz belőlük. Ezzel szemben az igazi javak lényegi tulajdonsága, hogy megosztásuk nem vezet csökkenésükhöz! A tökéletes jó úgy osztható meg, hogy általa nekem nem lesz abból kevesebb –, ez pedig máshol megfogalmazva azt jelenti, hogy az igazi boldogság Isten szemlélésében áll! Persze Tamás mindeközben nem sztoikus és nem is érzéketlen, s nem feltétlenül válik hátrányára, hogy a túlvilág felől közelít. Tisztában van azzal pl., hogy Jób biztosan átérezte a teljes elvesztés élményét szerettei halálakor, hiszen még ha Jób elszakadása szeretteitől időleges is ilyen szempontból (a túlvilág reménye miatt), attól még mély fájdalmat és szenvedést kellett átélnie. Tehát ha egészség, gazdagság, elismertség nem is maga a boldogság, hiányuk és ellentétük biztosan lehetetlenné teszik a boldogságot. Összefoglalóan azt mondhatnánk, hogy Tamás szerint önmagában a földi javak elvesztése nem feltétlenül vonja maga után a boldogság teljes elvesztését, de egyértelműen akadályozza azt.

## 3. A SZENT TAMÁS-I LÁTÁSMÓD SAJÁTOSÁGAI

Ez a néhány oldalnyi gondolat rövid, vázlatos bemutatása szeretne lenni a Szent Tamás-i látásmódnak, s egyáltalán nem a szenvedés és elfogadása melletti filozófiai érvelés a lényege. A mai ember számára valószínűleg szokatlan és „túl vallásosnak” tűnik, ugyanakkor több szempontból is elgondolkodtató. Hogy az ember a szenvedést elfogadja vagy visszautasítja, az sok mindentől függ, az mindig nagyobb összefüggések következményeként kristályosodik ki, s ennek mozzanatai többek között a szenvedésben érintett ember sajátos ember-, világ-, boldogság- és Isten-képe.

A kurrens teodiceai kontextusban azonban két markáns gondolatot hangsúlyozhatunk Aquinóin keresztül. Egyrészt soha ne fordítsuk el figyelmünket a valódi rosszról, ami nem maga a szenvedés, hanem az emberben meglévő és sokszor túlbujánzó rossz,

adversitatus et vitae praesentis laboribus eximat, sed quod in fine eos magis remuneret.” AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Expositio super Iob ad litteram*, cap. 7, sec. 1. <http://dhspriority.org/thomas/SSJob.htm#071>.

<sup>19</sup> A *Summa Contra Gentiles* III. hosszú fejezeteken keresztül (cap. 27. – cap. 48.) ecseteli, hogy miben nem áll az emberi boldogság.

ami persze mások számára képes nagyon sok szenvedést okozni! A tamási látásmód nem azt sugallja, hogy el kell fogadnunk a szenvedést és a szerencsétlenséget minden fenntartás nélkül; valamint a túlvilági perspektíva és (az ehhez köthető) aszketizmus sem akarják természetesen kizárni a szenvedések csillapításának és elkerülésének próbáit. A szenvedés tehát csak annyiban jó, amennyiben a jót szolgálja, önmagában mindig rossz, s csak akkor nyer pozitív értéket, ha hozzájárul, ha képes előmozdítani a „lelki jólétet”, az emberek lelki fejlődését. A kemoterápiáért hálás a beteg és a hozzátartozók is, de ettől függetlenül mindenki tudja, hogy ez nem azt jelenti, hogy alapjában véve helyes és jó fájdalmakat, kellemetlenségeket okozó mérget adni az emberi szervezetnek. Tehát van jó, amit csak is a körülmény miatt lehet jónak tekinteni, s éppen ilyen bizonyos körülmények között a szenvedés is. Annak, hogy az ember Isten boldogító színelátására jusson el, az emberi romlott lélek a legnagyobb akadálya, s Szent Tamás szerint erre lehet egyfajta gyógyszer a fájdalom és a szenvedés.

Másrészt megfontolandó az is, hogy vajon az a boldogság fogalom, amit mi általában használunk, vajon helyes-e. Legtöbbször ugyanis úgy definiáljuk a boldogságot, hogy annak olyan építőelemei lesznek, amelyeket a nyugati, a jóléti társadalom tud általában garantálni. Ha azonban a boldogság mérőfoka tényleg a világi jólét, akkor tulajdonképpen a világ nagy tömege ebből ki van zárva, élvezői pedig a jóléti országok középső és felső osztályainak tagjai. Tamás gondolatvilágában viszont jól látható, hogy a boldogság nem csak az iparilag magasan fejlett államok polgárainak akar monopóliuma lenni. A jóléti társadalmak boldogság képzete (és emellett a jóléti társadalmak emberének gondolkodásmódja is) továbbá azért problémás, mert amennyiben nem adottak a boldogság előbb említett elemei, akkor abból rögtön minimum az a konklúzió adódik, hogy Isten nem jóságos, vagy pedig egyenesen az, hogy egyáltalán nem is létezik. A mai kor emberre szegényen, betegen, kiszolgáltatottan, magányában, a jóléti társadalmakban megszokott életkörülmények mellőzésekor sokszor tényleg rögtön arra következtet, hogy „*tehát nincs Isten*” –, amin azért rögtön látszik, hogy elkapkodott konklúzió.

Végül annyit mondhatunk, hogy egy-egy konkrét személy szenvedésének láttán mi soha sem tudjuk eldönteni, hogy az kinek szolgál lelki gyarapodására vagy éppen kárára. Egyedül Isten az, aki belelát a szenvedő ember élettörténetébe, pszichéjébe és lelkébe, hiszen „*a leghelyettebb dolgok az emberi szívben vannak, amely mérhetetlenül mély és kifürkészhetetlen*”<sup>20</sup>, s a szenvedés eredménye mindig e kifürkészhetetlen mélységben dől el. Addig is hol Jóbként, hol Jób barátaiként gondolkodunk és beszélgetünk a szenvedésről, s közben annyiban biztosan egyetértünk Szent Tamással, hogy „*ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban, minden embernél szánalomra méltóbbak vagyunk.*”<sup>21</sup>

<sup>20</sup> „Et sic maxime sunt occulta, quae latent in corde, quia ipsum est valde profundum et inscrutabile.” AQUINOI SZENT TAMÁS, *Super ad Hebraeos*, cap. 4., lect. 2. <http://dhspriority.org/thomas/SSHebrews.htm#42>.

<sup>21</sup> (1Kor 15, 20.)



■ ERDŐ PÉTER:

**Jog az Egyház hagyományában és életében**

Szent István Társulat, Budapest 2016

pp. 488

Erdő Péter bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek *Jog az Egyház hagyományában és életében* címmel állította össze legújabb kötetét, amelyet a Pázmány Péter Katolikus Egyetem fakultási jogú Kánonjogi Posztgraduális Intézete fennállása huszadik évfordulójának dedikált (5). A címválasztás önmagáért beszél, hiszen a szerző kánonjogtörténet területén végzett kutatásainak és tanulmányainak összegzésére már több önálló munkát jelentetett meg az elmúlt tizenöt évben (pl. *Egyházjog a középkori Magyarországon*, Budapest 2001; *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* [Annotaciones in ius canonicum 23], Frankfurt am Main 2002; *Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn. Gesammelte Studien* [Aus Religion und Recht 3], Berlin 2005; *Storia delle fonti del diritto canonico* [Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 2], Venezia 2008). Valamint, közreadta a Katolikus Egyház hatályos jogának kézikönyvét (vö. 1992; 1996<sup>2</sup>; 2003<sup>3</sup>; 2005<sup>4</sup>; 2014<sup>5</sup>). Az előttünk fekvő kötetben összegyűjtött tanulmányok a hatályos katolikus egyházjoggal és annak kánonjogtörténeti kikristályosodási folyamatával kapcsolatos, és egy-egy aktuális, nyitott kérdésre keresik a választ, az Egyház normatív diszciplináris hagyománya alapján. A munka áttekinti az egyházjog általános fogalmainak és szabályainak kérdéskörét (21–146); Isten népének jogi szerveztségét (149–282); a megszentelő tevékenységének (285–345), az egyházi büntetőjognak (349–421), és az egyházi eljárásjognak a területét (425–484). Ritkán mondható el a 21. században, hogy valaki egy adott tudomány teljes területén jelentős, a kutatást gazdagító eredményeket tud felmutatni. Végig tekintve azonban a jelen kötetbe bekerült tanulmányok panorámáján, azt kell állítanunk, hogy Erdő professzor ilyen jellegű munkát végzett a kánonjogtudomány területén.

A Szerző eredetileg különböző céllal törekedett a kánonjogtudomány kérdéseinek a bemutatására, hol cikk, tanulmány, hol pedig előadás formájában. Mindegyik formában azonban közös, a kánonjog probléma felvetésére való érzékenység és az Egyház tanítóhivatali iránymutatásának, valamint diszciplináris álláspontjának és hagyományának a hűségese követése. Talán éppen a *Jog, kánonjog, kultúra egy új antropológiai helyzet küszöbén* című legelső fejezetet (21–36) emelhetnénk ki az általános fogalmakat tárgyaló részből. Erdő Péter árnyaltan mutatja be a jog, az erkölcs és kánonjog belső összefüggését, a ká-

nonjog szakrális jellegét, és mindennek az üzenetét a mai jogi kultúra környezetében. Mindezt nemcsak jogelméleti, kánonjogi, hanem teológiai és biblikus érvekkel is kellőképpen megvilágítja. Jól kirajzolódik, hogy a Szentírás, a Tradíció, a szentségek, a tanítói küldetés és a megszentelés egyéb formái olyan alapadottságai az Egyháznak, melyek lényegileg meghatározzák annak működését és tevékenységét. Ez a fő törekvés – amely egyben az Egyház tevékenységének végső horizontjára utal – határozza meg minden egyházi hivatal működését, amelyet a lelkek üdvösségében, mint egyházi közjóban határozhatunk meg.

Látható, hogy az Erdő Péter bíboros új könyvében megjelenő kérdések, és az azokra teológusi érzékenységgel adott válaszok, nem pusztán a kánonjogász olvasó számára szolgálnak további támpontokkal, hanem alapvetően érintik a krisztushívők helyzetét. Ennek nagyon jó kifejezését adja „A hívők nyelvének ismerete mint a plébánosi kinevezés feltétele” címet viselő tanulmány (249–282). A „Megjegyzések a házassági perek új szabályairól” címet viselő téma pedig, az elmúlt néhány évben a krisztushívők és az Egyház legfőbb hatósága érdeklődésének homlokterében elhelyezkedő kérdésnek a legújabb kánoni szabályozását és alkalmazásának gyakorlati szempontjait tekinti át (453–484).

Annak ellenére, hogy a kötetben megtalálható témák többsége önálló cikk formájában, magyarul vagy idegen nyelven már napvilágot látott, mégis integránsan egységes munkát tarthatunk a kezünkben. Egyfelől a mű szerkezete követi az Egyházi Törvénykönyv felosztását, amely megkönnyíti kezelését. Másfelől, látható, hogy az egyes tanulmányok tartalmilag és szerkezetileg átdolgozva, egységes koncepciót követve kerültek összegyűjtésre. A hivatkozásokban szereplő legújabb nemzetközi és hazai szakirodalom, a szöveg egészében megtalálható keresztutalások és gondolati hivatkozások, a valódi önálló mű jelleget adják Erdő Péter legújabb kötetének. Sőt, többször szembesülhetünk a mű olvasása közben, a nyájáért felelős és aggódó lelkipásztor gondoskodó iránymutatásával is, aki mindezt a világegyház szemszögéből, a magyarországi viszonyokat közelről ismerve és szem előtt tartva fogalmazza meg.

A kötet elején olvasható előszót (7–9), követi a tartalom (11–12) és a műben használt rövidítések (13–17) részletes felsorolása. Ezt egészíti ki a könyv végén elhelyezett olasz (485–486) és angol nyelvű (487–488) tartalomjegyzék.

A „Jog az Egyház hagyományában és életében” című mű jól mutatja, hogy az Egyház mindennapi életében újra és újra felbukkanó – akár pasztorális – kérdések megválaszolása, mértékadó módon, csakis az egyház diszciplináris működésének és a Tanítóhivatal álláspontjának ismeretében lehetséges. Ezért az Egyház mindennapos élete szempontjából kiemelkedően fontos, hogy a krisztushívők minél inkább értsék egyházuk működési logikáját és az apostoli korig visszanyúló fegyelmi hagyományát. Erdő Péter bíboros új munkája ebben segíti a papokat, világiakat, és minden – a katolikus Egyház jogrendje iránt érdeklődő olvasót.

*Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.*

■ SZUROMI, SZABOLCS ANZELM, O.Praem.:

**Az 1545 előtti egyházi források hatása a modern kánonjog rendszerében**

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici

Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/19)

Szent István Társulat, Budapest 2016

pp. 279

„A kánonjog lényegi stabil tartalma (...) az Egyház jól rendezett, a Krisztus által kristálytiszta elénk állított céljának, azaz a lelkek üdvösségének intézményes formában történő elősegítése, amely magába foglalja: 1. a kinyilatkoztatás hiteles átadásának kereteit; 2. a konkrét kegyelmeket közvetítő szentségek és szentelmények kiszolgáltatásának normáit; 3. az apostlokra, valamint utódaikra bízott hierarchikus közösség működésének biztosítását. A kánonjog ezáltal azt a letisztult fegyelmi rendszert jelenti, amely a megváltott ember üdvösségre való eljutását szolgálja. Ennek a feladatnak a teljesítéséhez azonban szükséges az Egyház alapításától fogva folyamatosan egymásra épülő kánoni normák lehető legteljesebb – azok eredeti forrásainak jelentését is mérlegelő – elmozdítása és értelmezése.” Ezekkel a szavakkal vezeti be Szuromi Szabolcs Anzelm, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetének elnöke és egyúttal az egyetem rektora új kötetét, amelyben a Katolikus Egyház fegyelmi rendszerének stabilitását, a Trentói Zsinat reformja előtti különböző doktrinális és diszciplináris források hatásának folyamatos jelenlétét és szoros belső kapcsolatát mutatja be, a hatályos kánoni normarendszeren belül. Ehhez – a forrásértelmezési megalapozás után, a legjelentősebb egyházi intézmények – beleértve a szentségek kiszolgáltatását – működése kikristályosodási folyamatának elemzését használja fel. Az új kötetben, a Szerző legutóbbi években végzett intézmény- és forrástörténeti kutatásainak fényében elemzi az Egyház élő jogát és működésének pontos tartalmát.

A munka tizenkettő fejezetre oszlik, melyek tematikájukban a két kánonjogtörténeti bevezető fejezet után követik a hatályos Kódex szerkezetét. A mű gazdag anyaga magában foglalja a jelenlegi egyházfegyelem és a korábbi jogforrások viszonyának összegzését (pp. 17–39); a latin kánonjog kodifikációjának folyamatát és hatását (pp. 40–58); a pátriárka és primási tisztség latin egyházban betöltött szerepének normatív változásait (pp. 59–75); a keresztség kiszolgáltatására vonatkozó egyházfegyelem hatályos rendszerének kialakulásában szerepet játszó források és tartalmuk bemutatását (pp. 76–96); az Eucharisztia bemutatására vonatkozó latin liturgikus fegyelem változásait, hatályban lévő rendelkezéseit és annak forrás- és intézménytörténeti hátterét (pp. 97–120); a vegyes házasságokra vonatkozó latin egyházfegyelem hatályos rendszerének eredeti forrásait (pp. 121–138); a betegek kenetére vonatkozó egyházfegyelem elveinek és teológiai, ill. kánoni tartalmának pontos letisztulását (pp. 139–162); a hét főbűn kánonhogyi megítélését, különös tekintettel az Egyház szentségi és büntetőjogának kánonjogtörténeti forrásaira (pp. 163–183); az igazságosság és irgalmasság elvének és gyakorlatának megnyilvánulási formáját a kánonjogi rendszeren belül, az Egyház fegyelmi hagyománya tükrében (pp. 184–202); az Egyház anyagi javaira vonatkozó egyházfegyelem változásainak kánonjogtörténeti forrásait és kortárs hatását (pp. 203–221); a csoda szerepét az egyházi szenttéavatási eljárás fejlődésének és hatályos folyamatának rendszerében (pp. 222–237); végül egy korunkban kevésbé tárgyalt kérdéskört: az ereklyék tiszteletének fogalmát, fejlődésének forrásait és szigorú alapelveit (pp. 238–248).

A kötet, annak ellenére, hogy egyes részterületek alapján vizsgálja a Katolikus Egyház hatályos egyetemes és partikuláris jogát, mégis átfogó képet ad a kánonjog mint önálló szakrális jogrendszer teljes spektrumáról, módszeréről és működéséről, valamint az eredeti források céljától és jelentésétől való elszakíthatatlanságáról (vö. pp. 17–39). Szükséges kiemelnünk a jelenlegi egyházfegyelem és a korábbi jogforrások viszonyának összegzését. Ebben a fejezetben a Szerző nagyon precíz analízisen keresztül mutatja be, hogy miért is elengedhetetlen az egyes korokban – egészen az ókeresztény kortól – megjelenő fegyelmi források tartalmának, indokának és céljának pontos ismerete, ahhoz, hogy egy – akár teljesen új – hatályos egyházfegyelmi rendelkezést pontosan át tudjunk ültetni latin nyelvről, valamely népnyelvi változatba, megőrizve a normatív előírás pontos tartalmát (pp. 28–34). Ugyanígy kiemelésre méltó a szentmise bemutatására vonatkozó hatályos latin norma összehasonlító értelmezése, amely annak ellenére, hogy az utóbbi időben ezen témában számos szentszéki rendelkezés született, a Szerző korábbi elemzésein túl, nem kapott kellően hangsúlyos helyet a nemzetközi kánonjogi szakirodalomban (pp. 97–120). Ezen a téren – köszönhetően a Szerző objektív és kristálytisza érvelésének – a munka kellőképpen kiegyensúlyozott megközelítése, nagyban segítheti a szentségterületén felmerülő anomáliák tartalmi tisztázását és a legfőbb egyházi hatóság normatív szabályozásának megértését (pp. 119–120). Csak üdvözölhetjük azt a precíz, a legkorábbi ókori és középkori forrásokig visszanyúló, pontos elemzést, amelynek segítségével áttekinthetően és kellő rálátással mutatja be a Szerző az igazságosság és irgalmasság elve és gyakorlata kánonjogi rendszeren belüli folyamatos érvényesülését (pp. 184–202), kifejtve nemcsak a kánoni hagyományt és annak a korai, majd a középkori pasztorációban megnyilvánuló sajátosságát, hanem a kánonjogi értelmezésekhez szorosan kötődő mértékadó teológiai állásfoglalásokat is felsorakoztatva (vö. pp. 187–189). Hasonló módon, nagyon jelentősek azok a megállapítások, amelyek az egyházi vagyion tényleges célját és az arra vonatkozó fegyelmi előírások fejlődését vizsgálják (pp. 211–222); de itt szükséges utalnunk mind a szenttéavatás és a csoda jelentőségének összefüggését bemutató elemzésre (pp. 232–236), és az ereklye tisztelet mindmáig meghatározó, a szentek kultuszához és az imádságos lelkiélethez kötődő kérdéskör pontos és hiánypótló kifejtésére (pp. 245–249).

A kötetet a tartalomjegyzék (pp. 9–12) és az előszón túl (pp. 5–7) a szakirodalomban bevett tudományos rövidítések listája vezeti be (pp. 13–15); a témákban történő további részletes tájékozódást pedig a mű végén helyet kapó, teljességre törekvő, forrás és nemzetközi irodalomjegyzék segíti (pp. 249–279).

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Szuromi professzornak az újabb, a Szent István Társulat gondozásában és a *Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici* sorozat részeként napvilágot látott összegző kötete – köszönhetően az egyes fejezetek naprakész és világos bemutatásának – nagymértékben hozzájárul a Katolikus Egyház egységes – az egyházi tradícióhoz szorosan kötődő – önálló szakrális jogrendjének a megértéséhez, és az utóbbi évek legfontosabb – akár laikus, akár klerikusi oldalról megjelenő – kérdéseinek a tisztázásához.

Ferenczy Rita

■ RÓZSA HUBA:

**Bevezetés az Ószövetség könyveibe**

(Szent István Kézikönyvek 14)

Szent István Társulat, Budapest 2016

pp. 861

„Könyvemmel Isten igéjének megismerését és terjedését akartam szolgálni, »hogy az Írá-sokból türelmet és vigasztalást merítsünk reményünk megőrzésére« (Róm 15,4).” Hangsúlyozza a Széchenyi-, Scheibert Sándor és Stephanus-díjas professzor az Ószövet-ség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetének elemeibe, kutatásába, részletes feltárásába, az egyes tudományos elméletek tartalmába, és mindennek a kinyilatkoztatás igazságaihoz való viszonyába bevezető, összegző kézikönyvében. A kötet eredeti – az Ószövetség keletkezésének korábbi, valamint kortárs kutatási irányait már akkor is a le-hető legszélesebb horizonton bemutató, és magyar nyelven hiánypótló – kiadása 1986-ban (immár harminc éve) látott napvilágot, szintén a Szent István Társulat gondozásában. A hiánypótló kötet generációk számára tette lehetővé – felekezettől függetlenül – hogy világosabb, egyúttal kiegyensúlyozott képet kapjanak az Ószövetség szövegének, a mö-götte meghúzódó történelmi, társadalmi és vallási események és kölcsönhatások mérté-kadó következtetéseiről. A Szerző kezdettől fogva arra törekedett, hogy a tudományos kutatás irányait, a témában megjelent nemzetközi szakirodalmat kritikusan elemezve és megismertetve, közérthető nyelvezettel, de a tudomány szigorával értékelje. Ezzel me-galapozta magyar nyelven az ószövetségi bibliakritika és a kinyilatkoztatás igazsága elfoga-dásának összegegyeztethető művelését; sőt, mélyebb megértését.

Az első kiadás iránt megnyilvánuló széleskörű igény, a számos tudományos iskola munkamódszerét kellő éleslátással és alapos vizsgálat után összehangoló egységes stílus, valamint a problémákat nem megkerülni, hanem a bibliakritika elveinek és az Ószövet-séget Isten szavaként tekintő két alapelv következetes érvényesítése, egy évtized után új-ra szükségessé tette a munka kiadását. Ez kézenfekvő módon – követve az első kiadás koncepcióját – csakis a nemzetközi biblikus kutatások újabb eredményeinek naprakész feldolgozásával, a kötet teljes átdolgozásával, továbbá az új elméletek és szerzők állás-pontjának ugyanazon vizsgálati alapon történő osztályozásával, és eredményeik értékelé-sével valósulhatott csak meg. Így a kézikönyv immár két kötetre bővülve láthatott nap-világot (I–II. 1995–1999).

Rózsa Huba professzor nem elégedett meg az alapvető művében rögzítettek és az élénk nemzetközi tudományos biblikus élet egymástól független kezelésével. Számos ta-nulmánya, monográfiája (pl. *Üdvösségkövetők az Ószövetségben; Óstörténet; A Genesis könyve*, I–II.), valamint a Szent István Társulat gondozásában megjelent Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás új kiadásának mind magyar szövege, mind a hozzáfűzött kom-mentárok precíz átdolgozása mellett, tovább folytatta alapvető művének tökéletesítését, összevetve a benne foglaltakat az újabb mértékadó kutatási eredményekkel. Ennek volt köszönhető a kétkötetes mű újabb – 1999 és 2002 között – megjelent kiadása.

A fentiek eredményeként, az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytör-ténetéről kikristályosodott stabil – a lehető legkörültekintőbb módon kialakított és a nemzetközi tudományos kutatás teljes spektrumát szem előtt tartó – komparatív – a ki-nyilatkoztatott szöveg keletkezésének letisztult és kiegyensúlyozott, határozott hang-súlyokkal ellátott egyedi – módszer, olyan kézikönyv előkészítését tette lehetővé, amely nem szakít a korábbi kiadások sajátosságaival, azonban következetesen érvényesítve a

már említett biztos útmutatást, átfogó módon tudja bemutatni Isten szavának az Ószövetség lapjain történő, írott formában megjelenő, számos külső és belső kölcsönhatásról tanúskodó szövegét, a Bibliát olvasó ember számára. Ehhez természetesen – ahogy korábban is – a Szerző felhasználta a teljes ószövetségi biblikus kutatás irányzatainak, iskoláinak azokat a legújabb eredményeit, amelyek ténylegesen tekintettel vannak a jelenlegi formájában előttünk álló szöveg történeti, vallás-, kultúr-, és társadalomtörténeti környezetére, valamint mindennek a szóbeliségtől az írásban rögzített formáig történő eljutására és annak irodalom- és hagyománytörténeti vonatkozásaira.

Rózsa Huba professor terjedelmes művének a szerkezete – a jelentős átdolgozás, számos fejezet teljes újrafogalmazása, ill. bővítése ellenére – alapvetően nem változott. Témáját – hagyományosan az Ószövetség felosztását követve – öt fő részbe rendezi (I. Általános bevezető [23–56], A Törvény [57–250], A Próféta [251–638], Az Írások [639–794], Az Ószövetség deuterokanonikus könyvei [795–854]). Ezt követi az Ószövetség szövegének szentelt bevezető kézikönyvek naprakész felsorolása (855–856), amely további segítséget nyújt ahhoz a gazdag, és a kötet kéziratának lezárásáig megjelent részletes szakirodalomhoz, amelyet minden egyes fejezet végén megtalálunk. A rövidítések jegyzéke ebben a szakirodalomban történő pontos eligazodást segíti (857–861), ahogy a kötet elején olvasható precíz tartalomjegyzék a munkán belüli tájékozódást (7–21) szolgálja.

Rózsa Hubának a Szent István Társulat kiadásában most megjelent vaskos kötete, végig tekintve a felsorolt egyesével is kiemelkedő értékeken, egyértelmű útmutatást képes adni az Ószövetség szövegét olvasó, vizsgáló és értelmező ember számára. Ez az eligazítás, messze meghaladja a tudományos iskolák naprakész véleményének kritikus osztályozását, mivel nemcsak világos segítséget és eligazítást nyújt az Ószövetség könyveit olvasó ember részére, hanem azt – tudományosan megalapozott megállapításokra építve – Isten szavaként kezeli, amelynek helyes értelmezése így alapvetően befolyásolni tudja életünket és egyéni viszonyunkat az Istennel, aki a megteremtett Világot az emberre bízta.

*Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.*

■ ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. (ed.):

**Re descubrir la familia. Diagnóstico y propuestas**

Ediciones Palabra, Madrid 2015

pp. 286

A család témakörének szentelt 2014. október 5. és 18. között ülésező III. Rendkívüli Püspöki Szinódus és a 2015. október 4. és 25. között megtartott XIV. Rendes Püspöki Szinódus fő témája, valamint a két szinódus egyes szakaszaiban megfogalmazott álláspontok a teológusok és kánonjogászok körében is a házasság és a család kérdéskörének megszokottnál erőteljesebb vizsgálatához vezettek. Számos vélemény és tanulmány látott napvilágot, széles spektrumban értelmezve a házasság és a család problémakörét a 21. században, különösen is reflektálva a kortárs társadalmi és szekuláris viszonyokra, valamint tendenciákra. Ez a folyamat rávilágított arra is, hogy – amint az korunkban más területeken is világosan megmutatkozik – az egyes stabil, letisztult dogmatikai, erkölcs-teológiai és kánonjogi kategóriák kellően elmélyült ismerete, továbbá mindezeknek a kinyilatkoztatáson nyugvó alapja, nem elégségesen ismert, nemcsak a laikusok, hanem

a felszentelt szolgálattevők körében sem. A világi társadalomban megmutatkozó, objektíven létező jelenségek, irányzatok és szekularizált, posztmodern korunkban megfogalmazódó új kezdeményezések megkívánják az Egyház tanításának és álláspontjának megfelelő – érthető – formában történő kifejtését, anélkül, hogy az Egyház Krisztustól kapott küldetése, azaz a lelkek üdvösségének az előmozdítása, sérülne.

A házasság és a család alapvető kérdése folyamatosan jelen volt az egyházi igehirdetésben. Krisztus önmaga adja meg a támpontokat az Írások értelmezéséhez, és erre az alapra építenek az egyházatyák; de az így kikristályosodó tradíció kerül megfogalmazásra az egyes területi, ill. egyetemes zsinatokon is. Az Egyház a megtérő népek házasságról és családról alkotott különböző szokásai, hagyományai és felfogása ellenére is a kinyilatkoztatásban rögzített – isteni joggal nyugvó – tanítását hirdeti, amely aprólékos kifejtést nyer a skolasztika nagy klasszikusai által, előmozdítva ezzel mind a IV. Lateráni Zsinat (1215), jóval később pedig a Trienti Zsinat (1545–1563) egyértelmű megfogalmazásait és azok nyomán, a pasztorális gyakorlatban felmerülő új problémák megoldásának alapelveit. Ezeket jól látjuk az egyes pápák, és különösen a *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* korábbi rendelkezéseiben, melyeknek az eredményei bekerültek a XV. Benedek pápa által kihirdetett első *Codex iuris canonici*-be (1917). Mind a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965), mind Boldog VI. Pál (1963–1978) és Szent II. János Pál (1978–2005) pápák jelentős állásfoglalásokat adtak ki (melyek közül kiemelkedik a *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdítás [1981. november 22.]), folyamatosan szem előtt tartva az egyedüli vonatkoztatási pontot: Krisztust. Éppen ezért, nem véletlen, hogy a teológiai és kánonjogi kategóriákban biztosan mozgó, a forrásokat és az Egyház intézményes gyakorlatát, de egyúttal a kortárs pasztorális problémákat kellőképpen ismerő szakértők tollából több, kiegyensúlyozott és mértékadó elemzés született a két szinódus témájához kapcsolódóan. Ezek között is meghatározó helyet tölt be a Nicolás Álvarez de las Asturias, madridi professzor (*Universidad San Dámaso*) által szerkesztett kötet, amely az „Család újrafelfedezése” címet viseli, kifejtve az Egyház családról vallott álláspontjának lényegét, egyúttal pedig javaslatokat megfogalmazva a kortárs társadalmon belül felmerülő új kérdésekre.

A gyűjteményes mű a spanyol nyelvterület téma szerint kiemelkedő szakértőinek írásait gyűjti össze. Az előszóban – amely Carlos Osoro Sierra, madridi érsek tollából származik – határozott utalást olvashatunk arra az egyedi pasztorális feladatra, amely a család krisztusi ideájának a jelenlegi felzaklatott társadalmi körülmények közötti újra történő megerősítésére vonatkozik (7–9). A kötet bevezetőjében Nicolás Álvarez de las Asturias Ferenc pápa 2013. november 24-én kiadott *Evangelium Gaudium* kezdetű apostoli buzdításának 66. pontjából indul ki, a család kulturális krízisének és törekenységének tartalmát összegezve (17). A madridi professzor ezen a helyen különösen is kihangsúlyozza a katekézis és a személyes példa fontosságát, amely a plébániai közösségekben a fiatalokkal való hiteles foglalkozás, azaz speciális – az Egyházban való mindennapos élet természetességét kialakító – lelkipásztori munka eredményeként képes mélyen gyökerező – az Isten szavára és az Egyház tanítására a mindennapokban reflektáló – hívő identitástudat kialakítására (17–25).

A kötet öt fejezetre oszlik, amelyek tartalma a spanyol szakértők közös munkájának az eredménye. Az első fejezet a család és az Egyház működésének szoros belső kötelékét vizsgálja, kitérve a házasságon belüli igazságosságra és a szeretetkapcsolat alapelemeire; valamint az egyetemi képzés sajátos felelősségére a házasság tartalmának, céljának, és a családon belül megjelenő értékeinek védelmében, vizsgálatában, bemutatásban és intézményes szintű oktatásában (27–86; szerzők: Juan de Dios Larrú, Nicolás Álvarez de las Asturias, Javier Escrivá Ivars). A második fejezet általánosságban vizsgálja az iskolai okta-

tás és a család kapcsolatát, amely oktatási rendszert éppen a kortárs problémák szem előtt tartása alapján, családközpontú nevelésre építő, és azzal szorosan együttműködő – nem pedig azt romboló – rendszerre szükséges átalakítani. Ebben szintén hangsúlyos helyet kap a személyes életpélda és tanúságtétel, valamint a hit gyakorlásának és az evangelizációnak a mindennapos életbe történő integráns beillesztése. Mindehhez kötődik az érzelmi és a szexuális nevelésnek az Egyház tanításával összhangban megvalósuló, az egyes korosztályok érettségét és körülményeit folyamatosan figyelő, tudatos megszervezése (87–146; szerzők: Alfonso Aguiló, Nieves González Rico, Daniel Granada). A harmadik fejezet leginkább a Spanyol Püspöki Konferencia által 2003-ban kiadott családpsztorációs direktívumban felsorolt problémák megoldására reflektál (*Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España*). Ez megmutatkozik a már létező családokon belül felmerülő konfliktusok feloldására irányuló psztorális tevékenység részletes leírásában; a katolikus családok egymásnak nyújtott segítségében, amelynek egyedi – de nem egyedüli – helye lehet maga a plébániai közösség, a család-katekézis. Azonban maguknak az egyházi bíróságoknak is nyilvánvalóan fontos szerepük van a házasság krízishelyzetének elemzésében, okainak feltárásában, és az eredeti érvénytelenségi kereseteknek a konkrét személyek életének tekintetében történő alapos megvizsgálásában, a házassági eljárások folyamán. Ebben a fejezetben is aláhúzásra kerül a családnak – akár szélsőséges konfliktusok közepette is – a személyes életpélda útján történő megszentelése, az egymásnak okozott sebek begyógyítása által. Ehhez azonban elengedhetetlen nemcsak a házasság kellően alapos előkészítése, hanem annak a folyamatos lelkipásztori gondozása (147–206; szerzők: María Álvarez de las Asturias, Antonio Die, María Luisa Erhardt). A negyedik fejezet a családon belüli különböző típusú, szintű, és műfajú párbeszédnek szisztematikus kialakítására és rendszerességére teszi a hangsúlyt. A „kommunikációs forradalom” időszakát élő társadalmon belül, éppen a társadalom alapsejtjének tagjai azok, akik megfelelnek az egymással való kommunikációról. A család belső kötelékének szüksége van a párbeszédre, nemcsak egymással, hanem a hit kifejezéseként megnyilvánuló imádság útján, egymásért. Ebben az összefüggésben fontos az is, hogy a család nem pusztán a magánszférát jelenti, hanem a társadalmi közegben is megjelenik, nyilvánosan. Sőt, belső tevékenységének jelentős külső környezetformáló kihatása van. Nemcsak az az állítás igaz tehát, hogy a család ki van téve a külső társadalom befolyásának, amely sokszor mélyen károsítja azt; hanem az is, hogy maga a család tevékenysége képes gazdagítani és pozitív értelemben átformálni környezetét. Mindezt komolyan meg tudja erősíteni a család belső és közös lelki életének kisugárzása, amely természetesen rászorul a megfelelő lelkipásztori útmutatásra (207–268; szerzők: José Francisco Serrano Ocejala, María Lacalle, Javier Igea). Az ötödik fejezet, az eddigi témákat egy egységbe foglalja, rámutatva a jól szervezett plébániai psztorális munka és a család értékének hitben történő megismerése, annak katekézis útján történő tudatosítása, és a lelki élet útján történő gazdagodásának előmozdítása közötti szoros belső kapcsolatra (269–283; szerző: Mario Iceta).

Az elemzett kötetéről megállapíthatjuk, hogy olyan informatív, a Szentírás, a Szentagyomány és a Tanítóhivatal útmutatásait maradéktalanul követő és a lelkipásztorkodásban, a kánonjog, a pedagógia és pszichológia eredményeit kiegyensúlyozottan feldolgozó mű, amely az Egyháznak a családról és házasságról kikristályosodott álláspontjáról, az azok kapcsán felmerülő kortárs kérdésekről és problémákról, valamint mindezeknek a jelenlegi szekularizált társadalomban az Egyház tanításával összhangban lévő megoldásáról, hiteles és konstruktív eligazítást nyújt az olvasónak.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.



- KRÁNITZ MIHÁLY – SZOPKÓ MÁRK:  
**Teológiai kulcsfogalmak szótára**  
 Szent István Társulat, Budapest 2016  
 pp. 212

Az első kiadása után tizenöt évvel most ismét megjelent, immár harmadszor, javított és kibővített formában Kránitz Mihály professzor úr és Szopkó Márk közös munkájaként a *Teológiai kulcsfogalmak szótára* című kötet. A harmadik kiadás ténye önmagában is jelzi, hogy az elmúlt másfél évtizedben milyen hasznos segédeszköznek bizonyult e szótár a teológiát tanuló hallgatók, a hittantanárok, vagy egyszerűen csak az egyházi-teológiai szókincs, fogalmi készlet iránt érdeklődő, alapvető információkat és tájékozódást keresők körében. A folyamatos érdeklődés igényének kielégítése mellett az új kiadást az is szükségessé tette, hogy a szerzők naprakész, frissített formában igyekeztek megjelentetni az általuk szerkesztett szótárát. Így a mostani kötet részben új szócikkkel gyarapodott (pl. gender, család), részben a korábbi szócikkek terjedelme bővült az elmúlt másfél évtized teológiai fejlődésének figyelembevételével (pl. lutheranizmus, hit, evangelizáció, Jézus-élete kutatás, kanonizáció, liturgia, remény, teremtés, szerzetesség, irgalmasság, ökumenizmus). A szöveg új hivatkozásokkal és utalásokkal gazdagodott a pápai és egyházi megnyilatkozásokat, valamint az egyházi élet történéseit illetően. A kötet névmutatoja helymutatóval egészült ki. A *Teológiai Kulcsfogalmak Szótára* e megújult formában segítheti mindazokat, akik megbízható és alapvető tájékozódást keresnek a teológiai fogalmi készlet megismeréséhez és elsajátításához.

*Puskás Attila*

- KERESZTY RÓKUS O.Cist. – PUSKÁS ATTILA:  
**Jézus Krisztus**  
 Szent István Társulat, Budapest 2015  
 pp. 498

A természettudományok területén eléggé elterjedt szokás, hogy a szaktudományok jeles professzorai és kutatói közösen publikálják azokat az eredményeket, melyeket együtt fedeztek fel. A teológiában – főként magyar a nyelvű szakirodalomban – elég ritkán találkozunk azzal, hogy egy könyvnek vagy egy tanulmánynak két szerzője van.

Újszerű tehát az a vállalkozás, hogy Kereszty Rókus és Puskás Attila teológiai tanárok együttműködése révén a közelmúltban megjelent a legújabb magyar nyelvű krisztológia. Ez az új krisztológia tulajdonképpen nem más, mint Kereszty Rókus 1995-ben a Jézus Krisztus címmel (Szent István Társulat) megjelent munkájának átdolgozott és kibővített kiadása. Az átdolgozást és bővítést Puskás Attila professzornak, a PPKE Hit-tudományi Kar dogmatikatanárának, mint társszerzőnek köszönhetjük. A végeredmény egy olyan korszerű kézikönyv, amelyet tankönyvként is használhatunk. Egy olyan krisztológia Summa, amely tartalmi és formai szempontból is szinte tökéletesen összefoglalja a katolikus Egyház hitét.

Már a könyv előszavából megtudhatjuk, hogy új fejezetekkel gazdagodott a könyv mindhárom fő része, a biblikus, a történeti és a rendszerezett teológiai rész. A bibliai

megalapozás most már részletesebben tárgyalja a krisztológiai címeket (139–190. old.) és Krisztus kereszthalálának szoteriológiai jelentőségét (190–227. old.). Alaposabban rámutat arra, hogy már az apostoli egyházban is látjuk a fejlődést Krisztus misztériumának a megértésében (vö. 6. fej.). Ha együtt látjuk az újszövetség szoteriológiai alapfogalmait, akkor nem csak úgy tekintjük a megváltás művét, mint *satisfactio*-t. A könyv dogmatörténeti részében is vannak új fejezetek (5. fej. 5. pont és a 6. fejezet). Már az első kiadás is részletesen tárgyalta Luther és Kálvin jellegzetes krisztológiáját és szoteriológiáját, de tanulságos lehet számunkra egy 20. századi protestáns teológus, W. Pannenberg krisztológiája (317–329. old.) is, ami segítheti az *unio hiposztatika* dogmájának korszerű katolikus értelmezését. Puskás professzor úr érdeme, hogy ebben a jelentősen átdolgozott krisztológiában már megtaláljuk a modern és sokszínű katolikus krisztológia törekvéseit és meglátásait. Szinte érthetetlen, hogy előző kiadásból hiányzott ez az összefoglalás. A 20. századi katolikus krisztológia nagy egyéniségei (K. Rahner, H. U. Balthasar) arra emlékeztetnek bennünket, hogy a kalkedoni dogma nem „végállomás” (vö. K. Rahner: *Khalkedon Anfang oder Ende?*) a krisztológiában. A mai ember számára érthetővé kell tennünk a kalkedoni zsinat örök érvényű megállapításait. A szisztematikus részben két exkurzussal találkozunk. A kenózis fogalmának megértése által jobban érthetjük a megtestesülés misztériumát (414–435), a „helyettesítés” gondolatának korszerű értelmezésével pedig könnyebb megmagyarázni a megváltás lényegét (461–481). Például Jézus emberi tudásának korlátozottságát is megértjük, ha arra gondolunk, hogy Jézus tudása „kenotikus” tudás: Ha Jézusban a Fiú emberré lett, akkor lemondott isteni tudásának tökéletes birtoklásáról és annak személyes kinyilvánításáról.

Napjainkban többféle krisztológiai módszerrel találkozhatunk. Vannak olyan protestáns teológusok, akik még ragaszkodnak ahhoz, hogy a krisztológiai fenségcímek alapján mutassák be az újszövetség krisztológiáját (vö. O. Cullmann). Léteznek még olyan dogmatikák is, amelyek a kalkedoni módszerrel válaszolják meg a Jézus személyére vonatkozó kérdést. A Bibliából igazolják, hogy Jézus valóságos Isten és valóságos ember, majd a kalkedoni zsinattal összhangban megválaszolják a két természet viszonyát és kifejtik az *unio hiposztatika* következményeit Jézus emberségére vonatkozóan (vö. Előddogmatika). A 20. század második felében kialakult a „felülről kiinduló krisztológia” (pl. János-prológus) mellett az „alulról kiinduló krisztológia” is, amely Jézus csodálatos emberségéből kiindulva jut el az ő istenfiúságának megvállalásához (vö. Schneider-dogmatika).

A harmadik évezred elején a leginkább használt és elfogadott metodika: a hermeneutikus módszer, amely három lépésben fejt ki az Egyház hitét. A bibliai megalapozás után ott van a dogmatörténeti áttekintés, amely rámutat arra, hogy az Egyház a Szentírásból kiindulva hogyan értette meg fokozatosan, egyre jobban Jézus személyét és megváltói művét. A dogmatörténeti fejlődése bemutatása után következik a szisztematikus reflexió, amely rendszerezett módon, a teljességre törekedve válaszol arra, hogy ki az „Ember” (vö. Mk 4,41), aki értünk emberekért, a mi üdvösségünkért lett Emberré. Az ilyen módszerű krisztológia tökéletes mintája az a kézikönyv, amit most Kereszty Rókus és Puskás Attila professzoroknak köszönhetünk.

Mindnyájan tudjuk, hogy a kereszténység nem egy jól átgondolt tanrendszer, nem egy sajátos ideológia, nem valamiféle megcsodálható etikai rendszer, hanem igazában az élő Jézus Krisztus. Éppen ezért lehet Aquinói Szent Tamással (*Comp. Theol.* c.1.) a krisztológiát úgy tekinteni, mint „*compendium theologiae*”-t, hiszen bemutatja számunkra hitünk, vallásosságunk lényegét, Jézus Krisztus személyét. Szent Ágoston szerint „*Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus*” (*Epist* 187, 11,34; *PL* 33,846). Krisztus szerete-

te és annak belátása, hogy Istennek nincs más misztériuma csak Ő, bátorít bennünket, hogy minél mélyebben és minél hitelesebben ismerjük meg Jézus személyét és megváltói művét. A legújabb magyar katolikus krisztológia ebben akar segíteni bennünket.

*Dolhai Lajos*

■ DOBOS KÁROLY DÁNIEL:

### **Jézus alakja a Koránban**

– **Bevezetés a muszlim–keresztény párbeszédbe**

Szent István Társulat, Budapest 2016

pp. 288

#### *Bevezetés*

Dobos Károly Dániel a Pázmány Péter Katolikus Egyetem docense, hebraista, arabista. Új könyvének témája többféle elméleti keretbe is illeszkedik. Elsőképp a teológiai gondolkodás számára lehet fontos, mert a Jézus-képen mint paradigmán keresztül megismertet a keresztény és a muszlim gondolkodás legfontosabb különbségeivel. Ezen felül a felvetett kérdések mentén, ezek történeti kontextusba állításán keresztül alaposabban megismerhetjük a kereszténység hagyományának gazdagságát: a keleti és késő-antik irányzatokat (pl. arianizmust, a keleti keresztény egyházak tanításait), melyek Mohamed fellépésének idején a régióban ismertek voltak, s melyek visszhangját az iszlámban is felfedezhetjük. A közös gyökerek megismerése alapul szolgálhat a párbeszédhez, míg egy nem keresztény Jézus-képpel való szembesülés arra ösztönözhet, hogy sajátunkra is reflektáljunk.

A szerző nem titkolt célja, hogy az átlagos műveltségű nem orientalista olvasó is haszonnal forgathassa könyvét. A krisztológiai kérdés a keresztény kultúrkörben szocializálódott olvasó számára jól követhető, miközben a muszlim oldal értelmezése számos újdonságot, érdekességet kínál. Dobos Károly Dániel ezeket az ismereteket egyszerű formában teszi elérhetővé, mellyel a keresztény–muszlim párbeszéd egy jelentős aspektusát, a „másik,” „a muszlim” jobb megértését is kívánja segíteni. Maga is reflektál az iszlám növekvő európai jelenlétére, utalva rá, hogy nem csak a földrajzi értelemben vett Európának kell konfrontálnia politikai-katonai szempontból az iszlám erőivel, hanem az európai iszlám és a kereszténység párbeszédére, egymás megértésére is fel kell készülni.

Végül, a filológiai kérdések, az összefüggések szövegalapú ismertetése az orientalisztika terén tevékenykedők számára lehetnek érdekesek, hiszen a kérdés többoldalú, mélyreható vizsgálatának köszönhetően a téma iránt tudományos megközelítésből érdeklődők is új ismereteket szerezhetnek; a könyv gazdag jegyzetanyagának, bőséges bibliográfiájának köszönhetően pedig a téma nemzetközi szakirodalmával is ismerkedhetnek.

#### *A könyv tárgya*

A könyv hiánypótló, hiszen a témában magyar nyelven nem született még ilyen átfogó, mélyreható tanulmány. A nemzetközi irodalom eredményeit a szerző alaposan ismeri (erről a gazdag jegyzetanyag, valamint a könyv végén található tizenkét oldalas bibliográfia is tanúskodik), differenciáltan mutatja be, az eltérő nézeteket ütközteti, s saját kutatásai alapján a kétes kérdésekben megoldást is kínál.

A tárgyalt anyag befogadását megkönnyíti az átlátható, jól követhető elrendezés. A Koránban megjelenő Jézus alakját és a kapcsolódó kérdéseket tíz fejezet – nyolc tartalmi egység mutatja be. Az első fejezet egyszersmind a Bevezetés is, melyben betekintést kaphatunk a koráni Jézus-kép főbb jellemzőibe; a Mohamed fellépését és a Korán megjelenését megelőző helyi viszonyokba; végül a Korán szövegének kialakulásába. Így megérthetjük, milyen szellemi háttere lehetett annak a képnek, mely Jézusról az iszlám szent könyvében megjelent; miért változó ez a kép, s hogy milyen ismereteket, tanulságokat várhatunk a vizsgálat végére. (9–34. o.)

A második fejezet témája ez első kérdéskör: Jézus nevei és címei, mely a könyv legerjedelmesebb része. Az olvasó itt megismerkedhet a koráni Jézussal, mint „Íszával”, Messiással, Isten Szavával, Istentől származó Lélekkel, Isten szolgájával, Próféttával, Küldöttel, Csodás jellel stb., és azt is megtudhatja, hogy ahol ezek a fogalmak párhuzamba állíthatók egy keresztény tanítással (pl. Messiás, Isten Szava), ott miben térnek ezektől el. (35–80. o.)

A harmadik fejezet, vagyis a második kérdéskör a Jézus származásával kapcsolatos kérdéseket tisztázza, melynek része, hogy Máriáról, Mária születéséről és rokoni kapcsolatairól is áttekintést adjon, lévén, hogy Jézus a Koránban *Ísza ibn Marjam*ként, vagyis Mária fiaként jelenik meg a leggyakrabban. A keresztény kultúrkörből származó olvasót lebilincseli, miképpen kapcsolja össze a két vallást a Mária-tisztelet. Ennek sokoldalú bemutatásához Dobos Károly Dániel mind apokrif írásokat, gyermekévangéliumokat, mind muszlim forrásokat felsorakoztat (81–102. o.)

A következő részben Jézus hírüladásáról és születéséről olvashatunk, mely fontos része a koráni kinyilatkoztatásnak. A fejezet (103–138. o.) jelentősége abban is áll, hogy nyilvánvalóvá teszi: az egyes hasonlóságok mellett a Koránban szereplő történet alapvető különbsége a keresztény hagyománnyal szemben, hogy Jézust nem tekinti Isten fiának.

Az ötödik fejezet (139–165. o.) tárgya Jézus élete és csodái, melyeket több szempontból csoportosítva ismerhet meg az olvasó. A kérdéskör azért is jelentős, mert a csodák a koráni Jézus-kép egyik alapvető aspektusát képezik; a másik alapvető kérdés a prófétai működés, mely a következő fejezet tárgya lesz.

A szerző leleménye azonban az, hogy nem csupán a prófétai működés felől közelíti meg a kérdést, hanem a próféta-létet és az Isten Fia-felfogást ütközteti. Ebben a fejezetben (166–197. o.) az olvasó újabb megközelítésből értheti meg, hogy a koráni és keresztény krisztológia alapvető különbsége az istenfűség elfogadása, vagy el nem fogadása. A szöveg itt is a korai keleti kereszténység krisztológiai vitáihoz kapcsolódva világítja meg, milyen szellemi háttérben formálódott a Korán tanítása Jézusról.

A hetedik fejezetben (198–211. o.) Jézus a Szentháromság tagjaként kerül a vizsgálódás középpontjába. Azt is megtudhatja az olvasó, mit érthetett Mohamed Háromság alatt, és körbejárhatja annak problémáját, mit jelent a Lélek a Koránban.

A következő rész (212–242. o.), mely Jézus halálával foglalkozik, a következő kérdésekkel ismerteti meg az olvasót: Jézust feszítették-e meg a zsidók a kereszten; s ha nem, illetve ha nem ott halt meg, akkor egyáltalán elszenvedte-e a halált. A keresztény és muszlim tanítás közti alapvető különbségeken túl az olvasó azt is megtudhatja, milyen objektív vagy szubjektív, teológiai-politikai érvek állhatnak amögött, hogy a Korán elhatárolódik a vonatkozó keresztény tanítástól.

Az utolsó gondolatkör, a kilencedik fejezet (243–251. o.) az utolsó ítéletről és eszkatologikus kérdésekről szól, kevésbé a Korán, mint inkább a hagyomány alapján, kiegészítve a vizsgálatot. Ezt a fejezetet követi végül az utolsó, záró rész (252–254. o.), mely az eredményeket összegezve utal a változó Jézus-képre, s példákat hoz arra, miképp le-

het Jézus alakja, története kapocs a keresztény–muszlim párbeszédben. A könyv függékben összegyűjtve közli azokat a Korán-idézeteket, melyek Jézusra utalnak – ez különösen is fontos lehet az „átlag” olvasónak, akinek nincs Korán a polcán, de mégis kedvet kapott, hogy a vizsgálat tárgyát képező utalásokat folyó szöveggént is elolvassa.

A fejezeteken egységes módszer és jól követhető gondolatmenet vezet végig az olvasót. Minden téma kapcsán először a vonatkozó koráni szúrákat látjuk, ezt követik a klasszikus koránmagyarázatok, lévén, hogy a cél a muszlim hagyomány megértése. Mindezeket az európai kutatásban felmerülő történeti-filológiai kérdések követik, melyeknek részét képezi a Mohamedet megelőző vagy a vele kortárs idők közel-keleti kereszténységének (tanításainak és – főként krisztológiai – vitáinak) ismertetése is. Áttekinthető képet kapunk a Mohamed számára elérhető hagyományokról, melyeknek részét képezik mind az Ószövetség, mind az Újszövetség és ennek apokrif változatai. A sokoldalú bemutatás a szerző széles látóteréről árulkodik: mind a keresztény hagyományt, mind az iszlámot alaposan ismeri, ugyanakkor hebraistaként olyan forrásokra és szakirodalomra is tudott támaszkodni, melyek a két hagyomány összekapcsolásához, háttéréhez a megszótkotton túli adalékokat is nyújtanak. A gondolatmenetet pedig a logikus felépítés teszi követhetővé, érdekfeszítővé: először Jézus „bemutatását” látjuk a nevek-címek mögött, majd mintegy „kronologikus” sorrendben találkozunk a rá és élete eseményeire utaló szövegekkel.

A munka hatalmas forrásanyaggal és a korábbi szakirodalom anyagának ismeretével dolgozik, melyeket szakszerűen, érthetően, olvasmányosan alkalmaz. A felvetett kérdések jelenleg is aktuálisak, jelentősek, s ezekre vagy egyértelmű válaszokat kapunk, vagy átlátható módon rajzolódik ki, hol fekszenek a jelenlegi ismeretek határai. A korábbi szakirodalomra építve, de a gondolatokat ütköztetve és meg-/feloldást javasolva az eredmények előremutatóak, s a hazai szakirodalomban úttörőek.

A kötet stílusa tetszetős. Kivitelezése, külleme esztétikus. Élvezetes olvasmány.

Varsányi Orsolya

■ SØREN AABYE KIERKEGAARD:

**Lezáró nemtudományos utóirat**

(németből fordította: Rokay Zoltán)

Lux Color Printing Nyomda, 2016

pp. 592

A keresztény ember hitének természete olyan keresztény filozófiai probléma, ami egyfolytában lekötötte a hívő filozófusok figyelmét. A Krisztus-követők hite, megélt hitüknek jellege és tulajdonsága az, ami eltérő hangsúlyokkal vagy akár teljesen ellentétes pólusokkal is megfogalmazást nyerhetett a különböző filozófusoknál. A skolasztika idejének mottója ezen a területen a *fides quaerens intellectum* volt, ami szemben állt a *credo quia absurdum* jellegű hitindoklásokkal. Kierkegaard egyértelműen az utóbbi hitfelfogást képviselte, hiszen szerinte a megtérés, a hitre való eljutás, a keresztény hit komoly felvállalása racionálisan nem fogható fel; másrészt ezeket logikus gondolatvezetésekkel keresztül biztosan nem vagyunk képesek mások számára közvetíteni. Kierkegaard írásainak többsége álneves írás volt, s még ha nagy különbségek is vannak közöttük tartalmilag és formailag, együttes céljuk még is csak az volt, hogy ábrázolják a kereszténnyé válás prob-

lémáját, nehézségeit és egzisztenciális útját. Fontos tudni a dán keresztény hitéről és hitfelfogásáról azt is, hogy élete vége felé egyre több konfliktus alakult ki közte és a dán (lutheránus) államegyház között. Nem volt inyére ugyanis a többség által élt vallásgyakorlat. Kierkegaard szerint a korabeli kereszténységben zűrzavar uralkodott el, a kereszténység fennálló renddé szilárdult, amelynek kilátása az örökkévaló helyett a mulandó lett. A hit döntés voltát a tudomány akarta felváltani, s a keresztényi lét az etikából és egzisztenciális mivoltából az intellektuálisba és az elvont metafizikaiba igyekezett beletorkollani.

A magyar olvasó Kierkegaard-nak most egy újabb művét forgathatja kezében magyar nyelven Rokay Zoltán fordításának köszönhetően. Az *Utóirat* fordítása a német nyelvű fordításból (Unwissenschaftliche Nachschrift. Deutsch von B. und S. Diderichsen. Bei Jakob Hegner Köln und Olten 1959) készült el, amely „nem téveszt célt” akkor sem, ha nem az eredeti dán szövegből készült, hiszen egyelőre ilyen fordítás nem áll rendelkezésre. Az *Utóirat* 1846-ban született meg Kierkegaard tollából, s tartalma a két évvel korábban megjelent *Filozófiai morzsákhoz* illeszkedik szervesen. A *filozófiai morzsák* lényege a Hegellel szembeni, a dán államegyházzal és a Grudtvig-féle ébredési mozgalommal szembeni kritika kifejtése, amely kritikát az *Utóirat* tesz még elmélyültebbé. Kierkegaard elsősorban a Hegel által kialakított rendszer-kereszténység veszélyeit szeretné kiküszöbölni. Hegel ugyanis logikai szükségszerűségnek tekinti a krisztusi kinyilatkoztatást, a kereszténységben nála minden ésszerűen és szükségszerűen történik, Hegel számára a racionalitás és a vallás ekvivalensek. Kierkegaard filozófiája és keresztény írói munkássága ilyen szempontból a hegeli rendszerfilozófia és rendszervallás ellenlábasai. Szerinte a kereszténységnek igazi jellemzője inkább a forradalmi újdonság, az eredetiség, amit nem lehet emberi spekulációkból és történelmi fejlődésből levezetni. Emiatt a nagy kontraszt miatt Hegel filozófiájára hivatkozva Kierkegaard sokszor egészen cinikusan nyilvánul meg, hiszen szerinte Hegel óta sokan Krisztusra, mint professzorra és a tanítványokra, mint tudóstársadalomra tekintenek, s ezzel természetesen elsinkófálják az egész kereszténységet. Az *Utóirat* egyik lényegi üzenete ezzel szemben, hogy az igazság a szubjektivitás, a keresztény hit fontos mozzanata a bensőségesség és az egyénné válás!

Az *Utóirat* legmarkánsabb visszhangja a *Corsaren* című napilapban született meg, amely igyekezett a kierkegaard-i mű élcélődését, ironiáját és éles kritikai hangnemét vizsgálni. Itt ugyanis az *Utóiratot* a „kaotikus irodalom” műfajához sorolták be, hiányolták belőle az egységes gondolatmenetet, továbbá szerzőjének lenéző magatartását is szóvá teszik, amikor a mű több pontján megvető módon titulálja azokat, akik nem követik, ill. nem fogadják el gondolatmenetét.

A fordításhoz kommentár is csatlakozik, amely a különböző fejezetek egy-egy elemlyítésre, pontosításra szoruló kifejezéseit, adatait tisztázza. E kommentár azonban nem csak követi a német nyelvű fordítás kommentárbeli tartalmát, hanem kiegészíti azt újabbban feltárt összefüggésekre történő utalásokkal is, mint pl. Martensen személye, Jens Baggesen és Pyrker érsék kapcsolata, melyeknek a fordító, Rokay Zoltán járt utána. A kommentárt ezen felül megelőzi egy összeállított képes anyag, amely abban segíti az olvasót, hogy a Kierkegaard-t körülövező szellemi légkört könnyebben elképzelje és megértse. A magyar nyelvű Kierkegaard-könyv mindazokhoz szól, akik a dán vallásos író gondolatvilágát részletesebben és közvetlenebb formában is szeretnék megismerni, amihez újabb lépcsőfokot jelent Rokay Zoltán fordítása.

Vincze Krisztián

■ HARSÁNYI PÁL OTTÓ:  
**Cserépedényben őrzött kincs**  
*A családi élet keresztútjában*  
 Jel Könyvkiadó, 2016  
 pp. 311

Alig egy esztendeje, hogy magyar nyelven megjelent a házasság és a család témakörben egy monográfia, melyet a *Teológia* folyóirat hasábjai is ismertetett, most újabb monográfiával gazdagodik a magyar teológiai szakirodalom. A jelen mű aktualitását az élet, illetve a témára való koncentráció is adta: a közelmúlt családszinódusa, és Ferenc pápának az azt összefoglaló, illetve további megfontolásokra buzdító írása, az *Amoris Laetitia*.

Mindezen szempontokat feldolgozza a szerző a kötetben, melynek különleges értéke, hogy bőséges nemzetközi teológiai irodalomra hivatkozik minden általa tárgyalt témakörben. Megtaláljuk hivatkozásában mind a patrisztikus, középkori, mind pedig az újkori teológusokra való utalást: többek között például Szent Ireneusz, Aquinói Szent Tamást, Szent Bonaventúrát, de a viennei zsinatot, John Henry Newmant, Paul Ricoeur-t, és Elio Sgrecciát is.

A mű bevezetője rámutat az egyháznak arra a küldetésére, amellyel minden ember üdvösségét és igazságra való eljutását tűzi ki célul. Ezt a küldetést a tárgyalt témák egyetemes fontosságának bemutatásával alapozza meg. Az első rész első fejezete a „kihívások üzenete”: a házasság modernkori kritikával illetett mivoltából indul ki, amelyet nem lehet rövid távlatban megfelelően látni, de a jövő homályba vész... ezért szükséges keresztény reménnyel tekintenünk arra. A válasz útja a „tábori kórház” és a „fokozatosság törvényének” alkalmazása, mely szem előtt tartja az adott helyzetben élő ember lehetőségeit. A végső választ pedig a minőségi szeretetkapcsolatokra szóló hivatás adja meg.

A második fejezet részletes és szakmai elemzést ad nem csak kifejezésekről (házasságtörés, poligámia, konkubinátus, jegyesség, levírátus stb.) hanem a nők ókori keleti társadalomban betöltött szerepéről, a szexualitás és a kultusz viszonyáról, tabukról, a bölcsességi irodalomról, az Énekek éneke elemzéséről is. Ezeket leírva ívet emel a mű a kezdetben teremtett, majd bűnbeesett és az abból kiemelkedő ember között, aki olyan, amilyenként „csak Isten előtt ismert”: vagyis a Hegyi beszéd távlatában élő. Ez a tanítás nem véletlenül ismeri a porneia kivételét. Erről is részletes elemzést kapunk. A negyedik parancsolat tárgyalását a Páli levelek tükrében is megismerhetjük.

Ez a szentírási háttér az alapja a harmadik fejezetnek, ahol a szerző a kinyilatkozott emberképet, a házastársi szeretet kulcsszavainak ismertetését pápai megnyilatkozások, zsinati buzdítások és kongregációs utalások tükrében, de a filozófusok és modern antropológiai megközelítésben is láttatja. A házasság gyenge pontjaira válaszként a keresztény etikai modell és szentségant alkalmazza.

Sajátos szempontot tárgyal a mű a negyedik fejezetben, bemutatva a digitális kor kettős hatását, kiemelve a szabadnak maradás szükségességét a pornográf tartalmak erőszakos megnyilvánulásaiival szemben. Pozitív alternatíva: a jó beszélgetések, amiket spiritualitással kiegészítve gyarapszunk a gondviselésbe vetett bizalmunkban is.

Az ötödik fejezet alkalmat ad arra, hogy összegezzük és mélyítsük szakmailag bioetikai ismereteinket az orvosilag segített humán reprodukció tárgyalásáról. Ami a technikával szemben előremutató: az emberi nemzés jelentése, ami sokkal több, mint a fajfenntartás pusztán élettani funkciója: férfi és női lét, mely a szülői mivolt dinamikájában

értelmezendő „bonum humanum” – ajándék mivolt. A fejezet második része az egyes technológiai beavatkozások katolikus teológiai értékelését tárgyalja.

A könyv második része két fejezetben ismerteti az *Amoris Laetitia* üzenetét. A hatodik fejezet abból a mindennapi életből indul ki a család elemzésében, ami a Szentháromság közösségének mintájára, de itt a földön két lábon járók családi közössége. Alapfogalom: a dinamika. Vagyis építés, folytonos fejlődés. A szemléletváltozások természetesen kell, hogy legyenek, mert az emberi élet időbelisége magasabbrendű a térbeliségénél. A dinamika mozgatóereje: a tág értelemben vett termékenység, mely magába foglalja a barátságot, a szenvedélyek művelt örömét. Része ennek a dinamikának a család tagjai között megjelenő tisztelő szakrális jellege és a próbatételek, mint növekedési potenciálok, a lelki immunrendszer felszabadítása.

A hetedik, befejező téma az identitást adó nevelés. Melynek célja a spirituális tapasztalat vonzó és helyes arányú felajánlása, hogy ne „moralizáló” keresztények legyünk. A házasságban a kitüntetett életszakaszok különleges odafigyelést igényelnek. Ezek a fogalmak kerülnek többek között tárgyalásra: nagylelkű ön-odaajándékozás, napi rítusok kialakítása, tolerancia, a jegyesoktatás és esküvő utáni egyházi kapcsolat fönntartása, a családtervezésben a termékenység gazdagabb értelmezése, a szociális életadás kultúrája, az egymásra szánt idő fontossága.

A kötet végén külön is megtalálhatjuk a magyar nyelvű vonatkozó irodalom fejezetekre bontott gyűjteményét, mely lehetőséget ad a témában további elmélyülésre, hogy a családi közösségről szóló tanítás által életünk megnyíljon a „nagybetűs Másik” felé, „aki a mindenség értelmét adja”.

Laurinyecz Mihály

#### ■ CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR:

##### **A Lét perújrafelvétele**

Kairosz Kiadó 2011

pp. 199

Cselényi István Gábor a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Klasszika-Filológiai Tanszékén védte meg 2001-ben habilitációs dolgozatát (*Korunk lét-problémája Aquinói Szent Tamás textusai tükrében*, Debrecen 2001), amelynek továbbgondolásából született meg *A Lét perújrafelvétele*. A könyv Szent Tamás ontológiáját elemzi, annak sajátosságait bontja ki, s a keresztény bölcsélet tamási fókuszából ítél meg olyan filozófiai gondolat-kísérleteket, mint a heideggeri fundamentálonológia, a materialista monizmus és Jean Paul Sartre filozófiája; továbbá Szent Tamás gondolati hagyatékához méri hozzá röviden vázolva a transzcendentális filozófiát és a perszonalizmus filozófiáját is.

A könyv összesen tíz fejezetből áll, amelyekből az első kettő csak röviden vázolja fel a materializmust és Martin Heidegger valamint Sartre egzisztencializmusát, hiszen a könyv egyik legfontosabb hozadékaként az mutatkozik meg a későbbi fejezetekben, hogy a keresztény bölcsélet szempontjából érzékelhetővé válnak ezen filozófiák hiátusai és problémás mozzanatai. A harmadik és negyedik fejezet szintén rövid összefoglalását és a tamási filozófiával való érintkezési pontjait mutatja fel a katolikus filozófián belüli transzcendentális neotomizmusnak és perszonalizmusnak.



A könyv központi része az ötödik fejezettel kerül megnyitásra, amely Szent Tamás bölcseletének *lét* fogalmát elemzi. Az Angyali Doktor *lét* fogalma a könyv szerzője szerint az egész tamási gondolkodás megértésének kulcsát jelenti. Természetesen már itt is visszatérő motívumként jelenik meg a Heidegger által az európai bölcseletre ráolvasott *lét-felejtés* vád, amely éppen Szent Tamás filozófiájával egybevetve teljesen jogtalannak tűnik. Másrészt neoskolasztikusok is eshettek olyan tévedésbe, amely szerint a lét a létezőknek csupán egy mozzanatát jelenti. Innentől fogva a könyv a latin *ens* és *esse* kifejezéseket elemzi, amelyek egyrészt a *létezőt*, a *valót*, a *lényt* jelentik; a másik oldalon az *esse* pedig a *lét*, *létezés*, *levés* szavakkal adható vissza. Ezek a fogalmak azért fontosak, mert Istenről és minden más teremtett valóságról árulnak el lényegi tulajdonságokat. Istenben a lét (*esse*) és a lényeg (*essentia*) egybeesik, s Isten ezen a módon keresztül különül el minden más esetleges valóságtól. Ebből az is következik, hogy „Szent Tamásnál a lét, az *esse* nem azonos az egzisztenciával, hanem mind az *ens*, mind az *existentia* forrása”, s e gondolat mentén válik észrevehetővé, hogy a tamási tanítás a „merő metafizika síkjáról az igazi ontológia síkjára” tevődik át. Az *Index Thomisticus*, a *Tabula aurea* (1953, szerk. Pietro Bergomo) segítségével a könyv először az *ens* szó Tamás által használt formáinak jelentésbeli árnyalatait tekinti át. Az *ens* minden konkrét, s minden esetleges valóság, létező megnevezésére alkalmas, s ha néha ugyanezen szót illeszti is Tamás Istenre, akkor mindig kiemeli, hogy Ő úgy létező, hogy létezőfölötti, sőt nemlétező. Az *esse* Tamás műveiben kb. ötezer alkalommal szerepel 96 megállapított jelentésárnyalattal! A lét többek között az, „ami mindenben belül van”, miközben mindig csak „részesedéssel kapott létet” jelent a kontingens valóságokban, s mint ilyen Isten okozatának tekintendő. Természetesen az *esse* fogalom segítségével alkotja meg Tamás az *ipsum esse* kifejezést, amely úgy jelöli meg Istent, hogy a világhoz viszonyított mind immanens mind transzcendens mivolta biztosított marad. Mindezen vizsgálatok végeredményében azt kell látnunk, hogy Szent Tamás valóban a lét és a létező különbségét hangsúlyozta ontológiai differenciaként; s ez azt is jelenti, hogy Tamás életművében a *lét* fogalom a leggazdagabb és legfelsőbb rendű, – azaz nála e fogalom éppen ellentétesen ítéltetik meg a heideggeri *Lét és idő* megállapításaihoz hozzámérten.

A könyv további részében izgalmas momentumok azok, amelyek a tamási *lét* fogalom lehetséges előzményeire és következményeire is kitérnek. A hatodik fejezet az ötödik fejezet eredményeinek tükrében vizsgálja meg először Heideggert. Heidegger tulajdonképpen nem a lét filozófiáját nyújtja, hanem pusztán csak a jelenlét (jelenvalólét) filozófiáját firtatja Cselényi István szerint Heidegger a lét hangsúlyozásakor is pusztán csak „valamiféle immanens erőig” érkezik el. Szintén izgalmas a gondolatfelvetés, amely szerint, ha Szent Tamás ontológiáját az utókora megértette és ismerte volna, akkor a szubjektívizmusok és panteizmusok zsákutcái kikerülhetők lettek volna. Ugyanebben a fejezetben kerül részletesebb kibontásra végezetül a sartré-i filozófia kritikája is, amelynek központi mozzanata az objektív és szubjektív lét helyesen értett egymáshoz rendeltisége. A hetedik fejezet a lét és létezők, az abszolút és a relatív lét viszonyát igyekszik szintézisbe hozni, kitér az analógia és a jelenlét összefüggésére. Ez a fejezet védelmébe veszi még a tamási ontológiát akkor is, amikor a fejlődő világ paradigmájában azt felületesen merevnek, statikusnak ítélik meg; s végezetül kitér a Tamás filozófiájából eredeztethető relacionista ontológiára is. Az utolsó három rövid fejezet előrettekintés, összefoglalás és köszönetnyilvánítás.

A könyv egyik különleges érdeme, hogy gondolavilágának ihletői között megtalálunk olyan magyar teológusokat és filozófusokat is, mint pl. Schütz Antal, Kecskés Pál és Horváth Sándor. Többször felmerül Joseph Ratzinger neve, és természetesen ott szere-

pelnek a 20. századi elismert Szent Tamás szakértők is, akik a könyv fontos megállapításainak alátámasztásában jutnak főszerephez. A könyvet azoknak ajánljuk elsősorban, akik Szent Tamás filozófiáját jobban szeretnék ismerni, s ezen belül is a 13. századi szent lételeméletének sajátosságaira kíváncsiak. Ezen felül a könyv olvasója képessé válik arra is, hogy Heidegger és Sartre rendszerének egy-egy mozzanatát a keresztény bölcsélet kritikus tekintetével is átlássa.

*Vincze Krisztián*

- Augusztus 25–30 között Helsinkiben Dr. Kránitz Mihály dékán részt vett és előadást is tartott a *Societas Oecumenica* kétévenként megrendezésre kerülő konferenciáján, amelyen az európai ökumenikus intézetek és kutatók tanácskoztak.
- A Pázmány Péter Katolikus Egyetem ünnepélyes tanévnyitója szeptember 8-án volt az egyetem Szent II. János Pál pápáról nevezett dísztermében.
- A PPKE Hittudományi Karán a szorgalmi időszak előadásai szeptember 12-én kezdődtek.
- Az egyetemi szintű ünnepélyes *Veni Sanctéra* szeptember 17-én 18 órakor került sor az Egyetemi Templomban. A szentmise főcelebránsa és szónoka Dr. Szuromi Szabolcs Anzelm, a PPKE rektora volt.
- Az Európai Katolikus Teológiai Társaság magyar szekciója és a Pécsi Hittudományi Főiskola nemzetközi konferenciát szervezett „A teremtés értéke – az ember méltósága” címmel szeptember 27-én Pécsen, osztrák, lengyel, cseh és magyar teológusok részvételével. Karunk professzorai közül Dr. Perendy László tartott előadást, amelynek címe: *A kozmosz szépsége Nagy Szent Vazul Hexaémeron-homíliáiban*.
- Október 3-án 17 órakor került sor a Hittudományi Kar tanévnyitó ünnepi ülésére, a dékáni lánc rektor általi átadására Dr. Kránitz Mihály hivatalba lépő dékán számára, és megtörtént a nappali és levelezős képzésű hallgatók diplomáinak átadása. Az ünnepség legfelemelőbb része volt, amikor az 50 és 60 évvel ezelőtt végzetek vehették át arany illetve gyémánt diplomájukat. Arany diplomát többek között Dr. Tarjányi Béla, karunk nyugalomba vonult professzora vehetett át. Ő és a gyémántdiplomás Dr. Frajka Félix ferences atya nagy tisztelettel és szeretettel emlékezett meg egykori professzorairól, akik igen nehéz történelmi körülmények között is helyálltak az oktató munkában.
- A 2015/2016-os tanév első kari ülésére október 3-án került sor.
- Október 3–4 között Dr. Vincze Krisztián professzor a Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Katolikus Teológiai Karán tartott előadásokat az Erasmus program keretében.
- A Pázmány Nap központi rendezvényére október 14-én 11 órakor került sor, amelynek kiemelt témája a fakultási jogú Kánonjogi Posztgraduális Intézet fennállásának 20. évfordulója volt. Ez alkalommal Pázmány-plakettben részesült Dr. Bruno Esposito, O.P. (Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino); Dr. Janusz Kowal, S.J. (Pontificia Università Gregoriana); és Dr. Helmuth Pree (Ludwig-Maximilians-Universität, München). Az ünnepséget megtisztelte jelenlétével az Intézet első elnöke, S.Em.a R.ma Erdő Péter bíboros-prímás, esztergom-budapesti érsek; valamint Alberto Bottari de Castello pápai nuncius és Palánki Ferenc debrecen-nyíregyházi megyéspüspök.

- Dr. Kuminetz Géza professzor október 20-án részt vett a Nevelésügyi Kongregáció szervezésében, a Pontificia Università della Santa Croce keretében Rómában megtartott, a megújított házassági eljárást bemutató szimpóziumon.
- November 4-én karunk oktatói közül Dr. Laurinyecz Mihály, Dr. Vincze Krisztián és Vízvárdy Rita szociális testvér tartottak továbbképző előadásokat a végzett levelező képzési rendű hallgatóink részére.
- A Hittudományi Karon november 9-én került megrendezésre a hagyományos Szakmai Tudományos Nap. A délelőtti előadások ökoteológiai kérdésekkel foglalkoztak Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű körlevele alapján. Előadók voltak: Dr. Puskás Attila, Dr. Laurinyecz Mihály, Dr. Bakonyi Gábor és Nobilis Márió. Az előadások a hallgatók kötelező képzésébe illeszkedtek.
- December 2-án volt az immár hagyományos *Alumni Találkozó* a Horánszky utcai Loyola Cafében, melyre a végzett hallgatóink kaptak meghívást. Előadást tartott Dr. Vincze Krisztián, Dr. Káposztássy Béla; ezt követte az a kerekasztal-beszélgetés, amibe bekapcsolódott Dr. Kovás Ákos (PPKE BTK), Dr. Puskás Attila és Dr. Laurinyecz Mihály is.
- Dr. Szuromi Szabolcs Anzelm DSc., Karunk kánonjogi tanszékvezető professzora és Egyetemünk rektora számos hazai és külföldi konferencián, ill. kutatási programon vett részt (szervezőként és egyúttal vezérelőadás vagy szekció-előadás megtartásával). Ezek kronologikus sorrendben a következők voltak: *The Ancient Canonical Sources and their role in the Contemporary Canonical Legislation* (Orange, CA, USA, 2016. június 18); *Reserved delicts to the Congregation for the Doctrine of the Faith and its current norms* (Orange, CA, USA, 2016. június 23); *Christendom College, VA, USA* (2016. július 4 – július 9); *Catholic University of Mexico, Mexico City* (2016. július 11 – július 14); *XVth International Congress of Medieval Canon Law* (Paris; 2016. július 23); *Il diritto canonico nella storia: studio e ricerca sulle fonti* (Velece, 2016. augusztus 30 – szeptember 2); *Assembly of the International Canon Law History Research Center (Budapest)* [Studium Generale Marcianum, Facolta di Diritto Canonico, Velece, 2016. szeptember 2]; *Az egyetemi képzési forma értékeinek változásai* (Budapest, 2016. szeptember 8); *La dignita dei cardinali: Un approccio storico-istituzionale* (Róma, 2016. szeptember 15); *Una interpretazione della nuovo Motu Proprio „De concordia inter Codices”* (31 mai. 2016) [Róma, 2016. szeptember 16]; *a Magyar Kánonjogi Társaság éves II. tudományos konferenciája*, Budapest (2016. október 4); *The authentic love is service of the salvation of souls through wise validation of justice* (Budapest, 2016. október 14); *Sustainability in the light of the Encyclical Letter “Laudato Si”* (International Congress, Warsaw, 2016. október 15); *Cardinal Mindszenty and the Hungarian Bishops against the Communist Dictatorship* (Card. Stefan Wyszyński Katolikus Egyetem (Varsó, 2016. október 15); *ELA – Ereky Public Law: The Justicibility of the Prior Right to Education* (International Congress, Budapest, 2016. október 20); *Cohabitation of Different Religious Cultures in the Middle East and its Global Effects* (Budapest, Central European University, 2016. November 4); *Salahaddin University (Erbil, Kurdisztán – Irak, 2016. november 5); University of Halabja (Kurdisztán – Irak, 2016. november 6); Corso sull’accompagnamento sacerdotale nel cammino matrimoniale* (Róma, 2016. november 8); *La presente storia della chiese cristiane d’Oriente* (Róma, 2016. november 9); *Un tempo per la propria formazione sacerdotale e per la formazione al servizio vocazionale nella Chiesa* (Róma, 2016. november 9); *Osservazioni sull’Istruzione „Ad resurgendum cum Christo circa la sepoltura dei defunti e la conservazione delle ceneri in caso di cremazione”*

(15 aug. 2016) [Róma, 2016. november 10]; Halál és szakralitás (Budapest, 2016. november 10); Coptic Orthodox Cultural Center (Kairó, 2016. november 13); Complex Medicine, Bionics and Medicinal-Chemistry Conference (3<sup>rd</sup> European PhD Conference on Medicine to Bionics – 3<sup>rd</sup> European PhD Conference on Medicine to Bionics – International Conference on Bio-imaging – 6<sup>th</sup> Meeting of the Paul Ehrlich MedChem Euro-PhD Network) [Budapest, 2016. november 16–19]; Robinson College (Cambridge, UK, 2016. november 29, december 1); Cambridge University Library (Cambridge, UK, 2016. november 30, december 1, 3); Gonville and Caius College (Cambridge, UK, 2016. december 1 – 2); “Critical Autumn” in the Eastern Bloc – 1956 (Budapest, 2016. december 6).

- Az akadémiai év második kari ülésére december 5-én került sor.

A TEOLÓGIA FOLYÓIRAT  
MAGYARORSZÁGI ÁRA ÉS ELŐFIZETÉSI DÍJA 2017-BEN

Egy példány ára: 1200 Ft.

Egyéves előfizetési díj 2200 Ft (1100 Ft/szám).  
Az éves előfizetési díj magában foglalja a postaköltséget is.

A TEOLÓGIA FOLYÓIRAT  
KÜLFÖLDI ELŐFIZETÉSI DÍJA 2017-BEN

Európában: 8 EUR/év + postaköltség,  
Európán kívül: 10 USD/év + postaköltség.

\* \* \*

A folyóirat korábbi számai olvashatók  
a [www.szit.katolikus.hu](http://www.szit.katolikus.hu) oldalon.

# A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT KÖNYVAJÁNLÓJA

## ■ SZÉKELY JÁNOS: **A hit kapuja** – Meghívás a kapun való belépésre

A kötet középiskolásoknak, de inkább felnőtt fiataloknak nyit utat a hit felé, megalapozza a hívő érdeklődést és a döntést a katolikus hit elfogadása mellett. • 184 oldal, puhafedeles. Ára: 1400 Ft.

## ■ SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.: **Az 1545 előtti egyházi források hatása a modern kánonjog rendszerében**

A szerző részletesen áttekinti a régi jog korának egyházi forrásait (az egyházatyáktól, a pápai ügylevelektől, a korai egyetemes és részleges zsinatokról, különböző időszakok kánonjogi kollekcióiból, majd pedig a kuriális jogalkotásból származó szövegek) és azok hatásának jelentőségét a hatályos kánonjog rendszerére és intézményes működésére. • 280 oldal, puhafedeles. Ára: 1700 Ft.

## ■ **Folia Theologica et Canonica 2016 – Supplementum**

(Szerk. SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.)

Idegen nyelvű szakfolyóirat külön kiadása a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézete fennállásának 20. évfordulója alkalmából. • 274 oldal, puhafedeles. Ára: 4000 Ft.

## ■ RÓZSA HUBA: **Úton a Beteljesedéshez**

Magyarázatok az „A” liturgiák és olvasmányaihoz

A kötet az „A” liturgiák és olvasmányait magyarázza oly módon, hogy bemutatja az Ő- és Újszövetség egymásra irányultságát, és így jobban megismerhetjük és megérthetjük hitünk forrását, Jézus Krisztust. • 252 oldal, keménytáblás. Ára: 2500 Ft.

## ■ PUSKÁS ATTILA: **A kegyelem teológiája**

A szerző új, átdolgozott műve a kegyelemtan bibliai alapjaiból kiindulva bemutatja annak teológia- és dogmatörténeti kibontakozását, ökumenikus megközelítésben. • 282 oldal, puhafedeles. Ára: 3200 Ft.

## ■ KRÁNITZ MIHÁLY – SZOPKÓ MÁRK: **Teológiai kulcsfogalmak szótára**

A kötet új, átdolgozott kiadása segít tájékozódni a kereszténységgel kapcsolatos kifejezések, fogalmak területén. • 212 oldal, puhafedeles. Ára: 2200 Ft.

## ■ DOBOS KÁROLY DÁNIEL: **Jézus alakja a Koránban**

Bevezetés a muszlim-keresztény párbeszédbe

A szerző részletesen bemutatja a Korán Jézussal foglalkozó fejezeteit, elsősorban a muszlim koránmagyarázók értelmezése szerint, de a keresztény hitudomány által felvetett történeti vagy filológiai kérdéseket is körüljárva. • 288 oldal, puhafedeles. Ára: 2500 Ft.

## ■ XVI. BENEDEK PÁPA: **Utolsó beszélgetések** – Peter Seewaldal

A könyvben olvasható interjúk röviddel XVI. Benedek lemondása előtt, és az azt követő időszakban készültek. A kötet olvasása nyomán XVI. Benedek pápa életműve megközelíthetőbbé válik számunkra. • 288 oldal, keménytáblás. Ára: 2800 Ft.

## ■ KERESZTY RÓKUS O.Cist. – PUSKÁS ATTILA: **Jézus Krisztus** – Krisztológiai alapvetés

A Jézus Krisztus misztériumát bemutató kötet a Katolikus Egyház Krisztus-képéből indul ki; annak hiteles történeti alapjait mutatja be, egyben segíti megérteni mélyebb dimenzióit. • 498 oldal, puhafedeles. Ára: 3400 Ft.

## ■ PIERRE RICHÉ: **Oktatás és művelődés a barbár Nyugaton** – 6-8. század

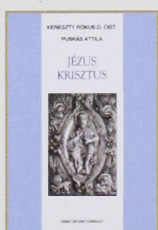
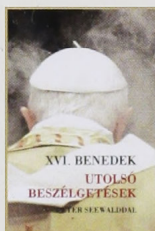
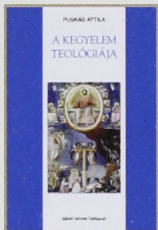
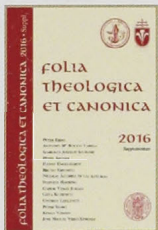
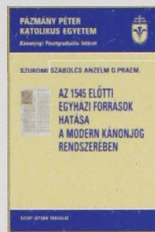
A szerző a késő antikvitás korát dokumentálja precízen és érdekesítően, bemutatva, hogyan váltak a „barbárok” a klasszikus kultúra tömegfogyasztóivá. • 534 oldal, keménytáblás. Ára: 5400 Ft.

## ■ KOVÁCS ZOLTÁN: **Íme, az Úr szolgálóleánya**

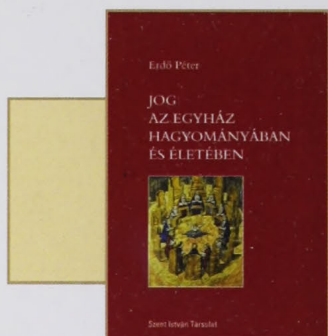
A szerző a mariológia és a Mária-tisztelet átfogó bemutatásával rendszerezi a Katolikus Egyház Máriáról szóló tanítását. • 240 oldal, puhafedeles. Ára: 2400 Ft.

## ■ KRÁNITZ MIHÁLY: **Emlékezés és egységkeresés a reformáció 500. évfordulóján**

A reformáció 500. évfordulóján (1517–2017) a Római Katolikus Egyház az egységkeresés útján építi a közös kapcsolatokat a protestáns, de az ortodox egyházzal is. Színes melléklettel. • 156 oldal, keménytáblás. Ára: 2600 Ft.



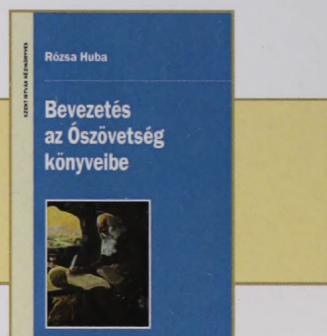
## A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



**ERDŐ PÉTER**  
**JOG AZ EGYHÁZ**  
**HAGYOMÁNYÁBAN**  
**ÉS ÉLETÉBEN**

Az Egyház fegyelmi rendje szorosan összetartozik Isten népének misztériumával. Az első keresztény nemzedékek felfogásában a hitbéli tanításnak, az erkölcsi cselekvésnek, a liturgikus ünneplésnek és a szervezett közösségi életnek egyetlen szabályrendszere volt, az apostoli hagyomány, amely a tanítványok személyén keresztül magához az eredethez, Jézus Krisztushoz kapcsolta a benne hívőket. A kötet egyrészt az egyházjogi hagyomány történeti dimenzióját kívánja bemutatni, másrészt a mai egyházi élet konkrét kérdéseire keresi a jogi válaszokat.

488 oldal  
keménytáblás  
5200 Ft



**RÓZSA HUBA**  
**BEVEZETÉS**  
**AZ ÓSZÖVETSÉG**  
**KÖNYVEIBE**

*Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*  
(Szent István Kézikönyvek 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 Istenről sugalmazottnak tekintett ószövetségi iratok tudományos feldolgozásáról.

862 oldal  
keménytáblás  
4500 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 Könyvárúhá: [www.szitkonyvek.hu](http://www.szitkonyvek.hu)

# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • L. ÉVFOLYAM, 2016/3-4.

**Ára: 900 Ft**