

Kínos teológiai kérdések konferenciája

Tanulmánykötet

Szerkesztette
Lovassy Attila



Apor Vilmos
Katolikus Főiskola
Tudás. Hit. Jövő.

Vác

2024

Kínos teológiai kérdések konferenciája

Tanulmánykötet

Szerkesztette
Lovassy Attila

Vác
2024

A Kínos Teológiai Kérdések Konferenciájának
előadásai 2023. március 25-én hangzottak el
a váci Apor Vilmos Katolikus Főiskolán.

© Szerzők, 2024

© Szerkesztő, 2024

ISBN 978-615-6539-21-2

Felelős kiadó: Dr. Gloviczki Zoltán, az Apor Vilmos Katolikus Főiskola rektora

Szerkesztő: Dr. Lovassy Attila

Nyelvi lektor: Dr. Gasparics Gyula

Egyházi lektor: Dr. Lovassy Attila

Tartalom

<i>Rektori köszöntő</i>	5
JUHÁSZ PÁL BALÁZS: A kánon holdudvara? Az apokrif evangéliumok világa	7
KÉK EMERENCIA: Megérdemelt gyerekek? A katolikus Egyház tanítása az asszisztált humánreprodukción	27
LENGYEL ZSOLT: Vajon nőüljenek-e a papok, avagy a cölibátus kérdése a 21. században	41
LOVASSY ATTILA: Búcsúcédulával az üdvösségbe? A búcsú teológiai megítélése	60
VARGA PÉTER ANDRÁS: Marxista versus keresztény eszkatológia, avagy margójegyzet egy gondolati forma felhasználhatóságáról a katolikus teológiában	80
VERESS FERENC: Mária misztikus papsága Michelangelo művészetében	105

Rektori köszöntő

Lehet-e kínos a teológia? Alighanem sokszor megizzasztotta már az azt művelőket. Bár ezekben a történeti pillanatokban valamiféle perinatális kínról beszélhetünk inkább, amely a szülés, a születés örömeivel vegyül. A kínosság jelen esetben nem a kín, a gyötirelem szinonímája, hanem az olyan problémáké, melyektől zavarba jöhetünk egy-egy diskurzus során.

Vannak-e zavarba ejtő teológiai kérdések? Az Apor Vilmos Katolikus Főiskola tematikus konferenciája és az ennek nyomán összeállított tanulmánykötet igazolja előfeltevéssünket: ezek a kérdések nem a teológia számára zavarba ejtőek, hanem azok számára, akik nem ismerik a teológia e problémákra adott, nagyon is egyértelmű, megnyugtató és világos válaszát. Ahogy sokszor, itt is inkább a tájékozatlanság szüli a zavart.

Maradhatunk persze zavarban akkor is, ha a kínos kérdésre kínosan egyértelmű válasz lapul zsebünkben. A következő gondolati lépés alighanem az: párosul-e valamiféle elkötelezett hittel a teológiai ismeret. Mert igazán csak ez a teológiai tudás mögé álló hit lehet a kínosság érzetének biztos ellenszere. Ez azonban már túlmutat a jelen kötet keretein.

Fogadják szeretettel, amit mindehhez a tudomány tehet hozzá.

Dr. Gloviczki Zoltán
rektor

Juhász Pál Balázs PhD
teológus, AVKF főiskolai adjunktus

A kánon holdudvara? Az apokrif evangéliumok világa

1. Bevezetés: célok és módszerek

Ebben a dolgozatomban az apokrif evangéliumok változatos és izgalmas, eklektikus világát mutatom be röviden, vázlatosan. Nem célom az apokrif evangéliumok tartalmának ismertetése, illetve a szövegek összefoglalása, erre ugyanis magyar nyelven is kiváló fordítások állnak rendelkezésre, de munkám egy pontján egy apokrif irat (Júdás evangéliuma) kissé részletesebb ismertetése hasznosnak tűnik. A szövegek összefoglalása helyett inkább tisztázni szeretném a *kánon* és az *apokrif* fogalmát, áttekintem az apokrif evangéliumokat, valamint támpontokat kínálok arra nézve, hogyan is közelítsünk ezekhez a szövegekhez, vagyis egy helyes szemléletmódot kívánok felmutatni.

Dolgozatom választott témája tudományos szempontból határterületen mozog. Kocsis Imre megállapítása szerint ugyanis „a keresztény apokrif iratokkal való beható foglalkozás nem az újszövetségi bevezetés-tudomány, hanem a patológia tárgykörébe tartozik”¹. Ezzel együtt Kocsis professzor úr is jónak tartja legalább vázlatosan bemutatni az apokrifok világát, mégpedig két okból. Míg az első abból indul ki, hogy az apokrif irodalom anyaga a kanonizáció mibenlétére is fényt vet, addig a második azt veszi figyelembe, hogy egyes modern kori irányzatok felértékelik az apokrifok jelentőségét.² A magam részéről főleg a második okhoz tudok kapcsolódni, mert tapasztalatom és benyomásom alapján azt látom, hogy az apokrifok számot tartanak az érdeklődésre a szélesebb (tudományos) közönség körében, egy-egy újabb lelet újságírói szenzációként kerül bemutatásra, míg a kánoni evangéliumi szövegek megközelítőleg sem váltanak ki ilyen mértékű figyelmet a nagy nyilvánosság részéről.

Munkámban először a szemantikai mezőt és teológiai kontextust vizsgálom meg a *kánon* és az *apokrif* kapcsán, majd ezt követően rendszerezem a jelenleg rendelkezé-

¹ Kocsis Imre, *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, Szent István Kézikönyvek 18, Szent István Társulat, Budapest 2019, 655.

² Uo.

sükre álló apokrif evangéliumok egy részét – amihez kiindulásul a Johannes Bauer által meghatározott három nagy kategóriát veszem alapul –, amihez kapcsolódóan mutatok be egy példát. Végül az apokrif evangéliumok olvasásával kapcsolatban öt szempontot kínálok továbbgondolásra az „igaz olvasás” (*vera lectio*) megvalósulásának érdekében. A dolgozatomban szereplő felosztások, felsorolások, illetve szótári anyag bemutatásakor – a szövegek természete miatt – döntő részben szó szerint hozom a kutatók meglátásait a pontosság és az egyértelműség érdekében. A szerzőt a főszövegben legtöbbször, de a lábjegyzetben minden egyes esetben pontosan jelölöm.

2. Szemantikai mező és teológiai kontextus

Vizsgálódásaimat a két alapfogalomra, nevezetesen a *kánonra* és az *apokrifra* vonatkozó elemzéssel kezdem. Céloom a főbb hangsúlyok megtalálása mind a szemantikai háttér, mind a teológiai kontextus esetében annak érdekében, hogy így árnyaltabban és pontosabban tudjunk képet alkotni a tárgyalt anyagról és annak összetettségéről.

2.1. A kánon³

„Az *apokrif* csak akkor érthető meg, ha tudjuk a *kánoni* jelentését”⁴ – véli Johannes Bauer –, ezért először a *kánon* jelentését és tartalmát mutatom be. „A *kánon* szót nyelvünk is átvette »változatlan szöveg, dallam v. szabály« jelentésben.”⁵ Tehát a magyar *kánon* szavunk a görög κανών, -όνοc m. szóból származik, melynek valószínűleg szemita nyelvi eredete van: a héber קָוֵן szóval hozható kapcsolatba. A nyugati nyelvekben a görögön keresztül honosodott meg. Eredeti jelentése ’bot’, ’vessző’, ’pálca’. Olyan tárgyra utaló szóként használták a görögben, ami egyenes és erős. Ezért átvitt értelme is kialakult a szónak, mint például ’minta’, ’határ(vonal)’, ’mérce’, ’szabály’.⁶ Az átvitt értelem kialakulásához bizonyos hétköznapi tárgyakkal, munkaeszközökkel ezzel a szóval való

³ A *kánon* szó szemantikai hátterének bemutatásához felhasználtam licenciadolgozatom vonatkozó részét. L. JUHÁSZ Pál Balázs, *Igazság, igazságosság és irgalmasság. Három fő motívum Tóbiás könyvéből*, 2016, 9–10.

⁴ BAUER, Johannes B., *Az újszövetségi apokrifek*, Studia Theologica Budapestinensia 3-Subsidia 1, Márton Áron Kiadó, Budapest 1994², 9. Kiemelés az eredetiben.

⁵ art. κανών in: <https://bibliatanulmanyozas.bibliatarsulat.hu/ujszovetsegiszomutato/> (utoljára megtekintve: 2023. október 2.). A szómutatóban külön ki kell keresni az adott szót.

⁶ Vö. SANDERS, James A., art. *Canon-Hebrew Bible* in: FREEDMAN, David N. [főszerk.], *The Anchor Bible Dictionary Volume 1 A-C*, Doubleday, New York 1992, 838.

jelölése is hozzájárult. A kőműves, ács mérőeszközére használt κανών szó valamilyen erkölcsi értelemben vett szabvány, példa, norma lett. A történettudományban többes számú alakja a főbb korszakokat jelentette, míg egyes számú alakja kronológiai listát, táblázatot jelölt.⁷ Varga Zsigmond szótárában – többek között – ’a nádvesző’, ’bot’, ’pálca’, ’mérték’, ’minta’, illetve az Újszövetség lingvisztikai anyagát tekintve a ’norma’, ’szabály’ jelentéseket hozza.⁸ Balázs Károly találóan foglalja össze a kánon szóra vonatkozó szócikkében: „képletesen: a bibliai hit és gyakorlat, standardja, mércéje, zsinórmértéke, valamint a szentírási könyvek hivatalos gyűjteménye”. Meglátása szerint a ’szabály’, ’előírt hatáskör’ jelentés adja vissza magyarul a legpontosabban a szó jelentését, illetve felhívja a figyelmet, hogy a fentebb már utalt, a görög kifejezés háttérében álló héber szó jelentése nád.¹⁰

A szó átvitt értelme nyitotta meg az utat ahhoz, hogy egyházi/biblikus használatra meghonosodjon és szakszóvá váljon a teológiában. A Bibliában található könyvek összességére kezdték el használni a *kánon* szót, mivel ezek az iratok az egyház tagjai számára a hit és erkölcs kérdésében mércét, példát, szabályt jelentenek.¹¹ A szó a héber Biblia görög fordításában háromszor szerepel (Mik 7,4; Bír 13,6; 4Mak 7,21). Az Újszövetségben négyszer fordul elő (háromszor 2Kor 10,13-16; Gal 6,16). Lyoni Szent Irenaeus (†202?) gyakran hivatkozik az „igazság szabályára”¹², mely a Biblia és a szent hagyomány, és amit az eretnekek félreértelmeznek. Caesareai Euszebiosz (263?–339) a *kánon* szó többes számú alakjával jelölte az általa összeállított uralkodói és az evangéliumok párhuzamos helyeivel foglalkozó listákat. Érdekes, hogy amikor felsorolta az Újszövetség könyveit, akkor ezt nem *kánonnak*, hanem *katalógusnak* nevezte. Az ókeresztény korban a *kánon* szóval jelölték a helyi zsinatok és az első egyetemes zsinat (325, Nicea/Nikaia) egyházfegyelmi rendelkezéseit is, mivel azok szabályozták a hívők életét.¹³ A Biblia könyveivel összefüggésben a híres alexandriai teológus, Órigenész (184–254) alkalmazta először a *kánon* szót, de csak a 4. századtól terjedt el olyan szak-

⁷ COLLINS, Raymond F.–BROWN, Raymond E., *A kánon* in: THORDAY Attila [főszerk.], *Biblikus tanulmányok*, Jeromos Bibliakommentár III, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 46.

⁸ art. κανών, όνος, ó in: VARGA Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1992, 503.

⁹ art. κανών in: <https://bibliatanulmanyozas.bibliatarsulat.hu/ujszovetsegiszomutato/> (utoljára megtekintve: 2023. október 2.). A szótárban külön ki kell keresni az adott szót.

¹⁰ Uo.

¹¹ RÓZSA Huba, *Az Ószövetség keletkezése 1.*, Szent István Társulat, Budapest 1999, 19.

¹² *Adv. Haer.* III.2.1; III.11.1. Idézi COLLINS–BROWN 47.

¹³ Uo. 46–47.

szóként az egyházban, amely kizárólagosan a szent könyvek gyűjteményét jelöli (Alexandriai Szent Athanasziosz [295–373]).¹⁴ Az egyházban más szavakat, kifejezéseket is használtak, gyakorlatilag a *kánon* szinonimájaként: az Írás (Jn 13,18), a törvény (1Kor 14,21), a törvény és a próféták (Mt 7,12), Ószövetség (2Kor 3,14), Mózes és a próféták (Lk 24,27), Mózes törvénye, a próféták és a zsoltárok (Lk 24,44).¹⁵

A bibliai könyveknek a *kánon* szóval való jelölése alapvetően két irányba mutat; egyrészt jelöl egy külső formát, vagyis a Szentírás tartalmát adó könyvek listáját, másrészt utal ezeknek a könyveknek az egyházban betöltött szerepére. James Sanders utal Metzger (1987) szójátékára ezzel a kettős jelentéssel kapcsolatban, miszerint a bibliai kánon „könyveknek hiteles gyűjteménye és hiteles könyveknek gyűjteménye”¹⁶. A *kánon* szónak a Szentírás könyveire való használata lehet aktív és passzív tartalmú. Aktív, amennyiben a tartalma meghatározza az egyház hitét és erkölcsét. Passzív, hiszen ezeket a szövegeket az egyház az önmagát kinyilatkoztató Istentől, sugalmazás által kapta, és így fogadja el őket.¹⁷ A *kánon* szó legáltalánosabb definíciója tehát: „a szentírási könyvek hivatalos jegyzéke”¹⁸. Kocsis Imre nagyon pontosan adja meg a *kánont*, amikor így fogalmaz: „azoknak a könyveknek a gyűjteménye, amelyeket az egyház szentnek és sugalmazottnak fogad el, s így a hit és az erkölcs mércéjének tekint.”¹⁹

A II. Vatikáni Zsinat egyértelműen összekapcsolja a *sugalmazás* (*inspiratio*) és a *kánon* (*canon*) fogalmakat. „Az isteni kinyilatkoztatást, melyet a Szentírás szövege tartalmaz és elénk tár, a Szentlélek sugalmazására foglalták írásba. Az Ó- és Újszövetség könyveit egész terjedelmükben, minden részükkel együtt szentnek és kánoninak tartja az Anyaszentegyház az apostoli hit alapján, mivel a Szentlélek sugalmazására írták le azokat (...)”²⁰ (DV 11). Ezzel együtt Vanyó László felhívja a figyelmet a két fogalom közötti különbségtételre is. „Minden kánoni írás inspirált, de nem minden

¹⁴ RÓZSA, Az Ószövetség keletkezése 1., 19.

¹⁵ ELLIS, E. Earle, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 54, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1991, 3. oldal és a 3–8. lábjegyzetek.

¹⁶ SANDERS, James A., art. *Canon-Hebrew Bible* in: FREEDMAN, David N. [főszerk.], *The Anchor Bible Dictionary Volume 1 A-C*, Doubleday, New York 1992, 839.

¹⁷ art. *kánon* in: HAAG, Herbert [szerk.], *Bibliai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest 1989, 916.

¹⁸ Uo. 915.

¹⁹ KOCIS Imre, *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, Szent István Kézikönyvek 18, Szent István Társulat, Budapest 2019, 155.

²⁰ *Dei Verbum – Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról* (a dokumentum rövidítése: DV) in: DIÓS István [szerk.], *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2, Szent István Társulat, Budapest 2007², 433.

inspirált írás kánoni. (...) az üdvösséghez szükséges inspirált írások körét a kánon határozza meg, de nem zárja ki, hogy más írások is lehetnek inspiráltak.”²¹

Dolgozatomban nem térhetek ki az újszövetségi kanonizáció kritériumaira, illetve a kánontörténet bemutatására, csak annyit rögzíték, hogy a katolikus Egyház a reformáció korában kifejezett és egyértelmű választ adott a Szentírás tartalmával kapcsolatos teológiai kérdésfelvetésekre és eltérő eljárásokra. A Trentói Zsinat (1545–1563) munkájának elején, 1546. április 8-án (újra) megállapította a Szentírás két részének kánoni listáját, ezzel véget vetve a felmerült bizonytalanságoknak.²²

2.2. Az apokrif

Az *apokrif* szó természetesen görög eredetű: az ἀπόκρυφος, ov jelentése ’rejtett’, ’titkos’.²³ Kiss Sándor Újszövetségi görög-magyar szómagyarázatában ugyanezt a jelentést hozza.²⁴ Xavier Léon-Dufour rámutat, hogy ez esetben szóösszetétellel van dolgunk, hiszen az apokrif szó az απο – ’távolról’ és a κρυπτω – ’rejt’ szavakból áll össze. Így szerinte a tekintettől elvont, titok jelentés adja vissza a legpontosabban a szó értelmét.²⁵

Érdekességképpen jegyzem meg, hogy a latinban a rejtett melléknév lehetséges formái: *secretus, abditus, tectus, occultus, reconditus* és *absconditus*.²⁶ A titkos melléknév lehetséges formái (kisebb-nagyobb árnyalati különbségekkel) pedig: *arcanus, secretus, occultus, abditus, tectus, reconditus, absconditus, abstrusus, latens, clandestinus, furtivus, interior*.²⁷ Jól látható, hogy számos szinonima található a két szó latin fordításának lehetséges anyagában. Amennyiben viszont kifejeztem az apokrif jelentése kapcsán tájékozódunk, akkor meglepő nyelvi jelenséggel találkozunk, ugyanis van külön kifejezése a latinnak az *apokrif* szóra. Nevezetesen két formát is találunk: *subditivus*, illetve *spurius* 3 alakokat, illetve az *apokrif könyv* kifejezést háromféleképpen is ki lehet fejezni: *liber subditivus, dubi-*

²¹ VANYÓ László, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Ókeresztény írók 20, Szent István Társulat, Budapest 2009, 72.

²² KOC SIS 165, a kanonizációra és a kánontörténetre vonatkozó alapvető adatok uo. 155–166.

²³ art. ἀπόκρυφος, ov in: VARGA Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1992, 85.

²⁴ Kiss Sándor, *Újszövetségi görög-magyar szómagyarázat*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1990, XI.

²⁵ LÉON-DUFOUR, Xavier, *Az Újszövetség értelmező kéziszótára*, Új Ember, Budapest 2008, 117.

²⁶ art. *rejtett* in: GYÖRKÖSY Alajos, *Magyar-Latin Szótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1975³, 841.

²⁷ art. *rejtett*, uo. 1003.

us fidei, illetve *falso inscriptus alci*.²⁸ A *subditivus* szóval kapcsolatban érdekes árnyalatot találunk. A szó ugyanis azt jelenti, hogy 'alája tett', de átvitt értelme a 'becsempészett', 'hamis' és 'nem valódi'.²⁹ Vagyis a latin gondolkodás elsősorban ezt a karakterét emeli ki az apokrif írásoknak.

Fontosnak látszik egy felekezetiileg meghatározott biblikus terminológiai eltérés tisztázása azzal együtt, hogy a különbség nem a keresztény Szentírás második, hanem első részére vonatkozik. Amit a katolikusok deuterokanonikus írások néven ismernek el az Ószövetség anyagában, azt a protestáns és zsidó szakirodalom apokrif néven említi. A szóhasználat lényeges különbségre utal: kánoni, illetve nem kánoni elismerését jelenti a könyveknek az egyes közösségek részéről.³⁰ A terminológiával kapcsolatban utalok egy friss és rendkívül érdekes eredményre a magyar nyelvű teológiai szakirodalomban. 2023-ban jelent meg a Kálvin Kiadó gondozásában a katolikus Ószövetségben meglévő, de a protestáns közösség Bibliájából hiányzó deuterokanonikus könyvek fordítása a *Septuaginta* alapján. A kötet címe nem apokrifokról szól, hanem deuterokanonikus könyvekről. Illetve a kötet előszavában számot vetnek a terminológiai problémákkal (apokrif, pszeudoepigráf, deuterokanonikus), és itt egyértelműen világossá teszik, hogy tudatos döntés miatt használják a deuterokanonikus terminológiát, aminek egyik oka, hogy kiküszöböljék a terminológiai konfliktusokat.³¹ Paul Foster megállapítja, hogy „a kifejezés [apokrif] negatív képzettársításokat képes hordozni”³².

Az *apokrif* szó elemzése és terminológiai tisztázása után érdemes megvizsgálni a fogalom meghatározására tett kísérleteket. Xavier Léon-Dufour szerint ezek a művek „a kánonikus könyvekhez hasonló írások, de nem tartoznak a szentírási könyvek kánonjához. (...) A zsidó nép reményeinek és gondolatainak áramlását tükrözik a Kr. e. 2. és a Kr. u. 1. századból, de idetartoznak a keresztény hitnek az első századokban keletkezett elhajlásai is”³³. Vanyó László meghatározása szerint „az apokrifok a szentírási kánonba nem tartozó,

²⁸ art. *apokrif*, uo. 30.

²⁹ art. *subditivus* in: GYÖRKÖSY Alajos, *Latin-Magyar Szótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978⁶, 529.

³⁰ XERAVITS Géza, *Bevezetés a deuterokanonikus könyvek keletkezés- és irodalomtörténetébe*, Kairosz Kiadó, Budapest 2020², 15.

³¹ PECSUK Ottó [szerk.], *Deuterokanonikus bibliai könyvek magyarázó jegyzetekkel. A Septuaginta alapján*, Kálvin János Kiadó, Budapest 2023, 7–8.

³² FOSTER, Paul, *The Apocryphal Gospels. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2009, 9.

³³ LÉON-DUFOUR 117. A szerző ugyanitt megjegyzi, hogy a protestánsok ezekre a könyvekre a pszeudoepigrafikus megjelölést használják. Vanyó László a deuterokanonikus és a pszeudoepigráf fogalmakat szinonimákként használja, és lényegi különbséget mutat ki az apokrifekkel. „Az ószövetségi pszeudoepigrafák és az újszövetségi apokrifok között az a döntő különbség, hogy ez utóbbiak soha nem is számítottak sugalmazott, kánoni könyveknek, míg az előbbieket a keresztényeknek azoknak számítottak.” art. *Pszeudoepigrafák* in: VANYÓ László, *Ókeresztény írók lexikona*, Szent István Kézikönyvek 10, Szent István Társulat, Budapest 2004, 403.

a nyilvános, istentiszteleti felolvasásra nem alkalmas, ismeretlen eredetű, az újszövetségi kánonból kizárt vallásos könyveket jelentik³⁴. A szerző további értékes, általános szempontokat kínál az apokrifokkal kapcsolatban. Megjegyzi, hogy a legtöbb apokrif a Kr. u. 2–3. század folyamán keletkezett, ami azzal áll összefüggésben, hogy az Újszövetség tartalma ekkor még nem volt stabil, vagyis nem született erre vonatkozóan végleges egyházi döntés. Annak ellenére, hogy nem kerültek be a kánonba, ezeket a szövegeket szívesen olvasták a keresztények mint vallásos, spirituális irodalmat. Az apokrif evangéliumok irodalmi párhuzamot mutatnak a hellenista korszak regény műfajával. Az apokrifok tartalmát illetően megállapítható: minden eretnek irat apokrif, de nem minden apokrif irat eretnek. Az apokrifok hatása az *ars sacra* területén jelentős, valamint megírásuk mögött „a képzelet, a rendkívüli iránti vonzalom, a misztérium által felkeltett kíváncsiság”³⁵ húzódozott meg. A szerzőség kapcsán a keresztények nem mutattak különösebb érdeklődést a konkrét, valós történeti személy iránt, sokkal inkább a mű tanítása, értékvilága és üzenete volt a döntő számukra, vagyis a megegyezés a *regula fidei* tartalmával.³⁶ Kocsis Imre meghatározása szerint „apokrifeken (...) azokat a vallásos tartalmú könyveket értjük, amelyek igényt tartottak a kánoniságra – hiszen valamelyik apostol vagy híres őskeresztény személyiség neve alatt jelentek meg –, de nyilvános felolvasásra alkalmatlannak bizonyultak, és nem kerültek be a szent könyvek gyűjteményébe”³⁷. Az apokrifok írásának célja alapvetően két szempontban foglalható össze, ezek azonban feszültségben állnak egymással.

1. A hivatalos egyházi tanítástól kisebb-nagyobb mértékben, de határozottan különböző nézetek népszerűsítése, melyek döntő mértékben a gnoszticizmus szellemi áramlatának hatása alatt állnak.
2. A hivatalos egyházi tanítással megegyező nézetek kifejtése, az ortodox hit népszerűsítése, de mindez olyan irodalmi formán keresztül történik, amin átviláglik a szerzők egyszerűsége.³⁸

³⁴ art. *Apokrifok* in: VANYÓ, Óskeresztény írók lexikona, 31.

³⁵ Uo. 32. Xavier Léon-Dufour ugyanígy vélekedik, de már konkrétan az apokrif evangéliumok kapcsán. „Az apokrif evangéliumok a kanonikus evangéliumok szövegében fellelhető hézagokat kívánják betölteni. Vonatkozik ez főképp Jézus gyermekkorára és kinszenvedésére.” LÉON-DUFOUR 117. Kiemelés az eredetiben. Kocsis Imre szintén az Újszövetség hiányaival magyarázza az apokrifok létrejöttét. Kocsis 655.

³⁶ Uo. 31–34.

³⁷ Kocsis 655.

³⁸ Uo. Ahogyan Johannes Bauer megfogalmazza: „Az olyan tendenciák, amelyek a kánoni Újszövetségben csak kezdeti állapotukban fedezhetők fel, az apostolok utáni kor kánonon kívüli írásaiban *esetlen és gátlástalan módon törtek felszínre.*” BAUER, Johannes B., *Az újszövetségi apokrifek*, Studia Theologica Budapestinensia 3-Subsidia 1, Márton Áron Kiadó, Budapest 1994², 7. Kiemelés tőlem.

Az apokrif anyag felosztására vonatkozó kutatói álláspontok közül csak néhányra utalok. Xavier Léon-Dufour felosztása szerint az újszövetségi apokrifek csoportjai:

1. evangéliumok
2. cselekedetek
3. levelek
4. apokalipszisek.³⁹

Vanyó László műfaji sajátosságok alapján az újszövetségi apokrifokat a következőképpen csoportosítja:

1. apokalipszisek
2. evangéliumok
3. apostolok cselekedetei
4. levelek
5. himnuszok
6. homíliák.⁴⁰

Kocsis Imre szintén műfaji szempontok alapján rendszerezi az apokrifokat, amiben követi az újszövetségi kánoni anyag felosztását.

1. evangéliumok
2. cselekedetek (akták)
3. levelek
4. apokalipszisek.⁴¹

Az apokrif anyagra vonatkozó, általános jellegű elemzés és bemutatás után a továbbiakban kifejezetten az apokrif evangéliumokra fordítom a figyelmet.

3. Az apokrif evangéliumok meghatározása, rendszere és jellemzése

3.1. Meghatározás, rendszer és jellemző

Mielőtt rendszereznék az apokrif evangéliumok anyagát, érdemes röviden kitérni magára az elnevezésre. Először a jelzős szerkezet második tagjával, a jelzett szóval, majd ezt követően a minőségjelzővel foglalkozom.⁴²

³⁹ LÉON-DUFOUR 117-119. A 118. oldal egy táblázatot hoz a Kr. e. 2. és Kr. u. 2. század közötti zsidó apokrifokról.

⁴⁰ art. *Apokrifok* in: VANYÓ, Ókeresztény írók lexikona, 31–35.

⁴¹ KOC SIS 655.

⁴² Ebben Paul Foster munkájának gondolatmenetét követem. FOSTER, Paul, *The Apocryphal Gospels. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2009, 4–9.

Az evangélium szó görög eredetű, szótári alakja: εὐαγγέλιον, -ου n. Jelentése igen sokrétű, hiszen az ókori görögben „uralkodó v. győztes hadvezér παρουσία-ját, *adventus*-át bejelentő hírt jelölt, sőt még inkább a hír átadójának ezért az aktusért járó jutalmát (...). A LXX-ban és a ker. irodalomban örömmüzenet, *evangélium*, *jó hír*”⁴³. Az újszövetségi használat tekintetében fontos még, hogy sok esetben valamilyen nyelvtani pontosítás is társul a szóhoz, például εὐαγγέλιον αἰώνιον (örök evangélium, Jel 14,6), illetve egy konkrét irodalmi anyagnak is elnevezésévé válik.⁴⁴ Az evangélium és az evangelizálni szavak vizsgálata kapcsán Kocsis Imre rámutat, hogy míg a főnévi forma teológiai szempontból nem volt releváns a zsidóság világában, addig az igei alak annál inkább. Arra vonatkozóan, hogy maga Jézus használta-e a fogalmat annak szemita formájában, nincs konszenzus a kutatásban. „Az biztos, hogy a görög forma az őskeresztények körében lett otthonos, és *Istennek Jézus Krisztus halálában és feltámadásában megvalósított üdvözítő cselekvésére vonatkozott.*”⁴⁵ Kocsis professzor további érdekes adatokat is közöl a terminológiával kapcsolatban. Kimutatása szerint Szent Pál 46 alkalommal használja az *evangélium* szót, Márknál szerepel műve feliratában (Mk 1,1) is („Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]”).⁴⁶ Lukácsnál csak az igei forma szerepel, János evangéliumából pedig teljesen hiányzik a szó.⁴⁷ Székely János meglátása szerint „az evangélium szó (...) az őskeresztény szóhasználatban a Jézusról szóló prédikációt jelenti. Ez a prédikáció azonban nem pusztán híradás, hanem olyan Ige, amelyben Ő maga jelen van és cselekszik. Az evangélium Isten ereje az üdvösségre (...)”⁴⁸.

Az *apokrif* szó szemantikai hátterét már fentebb bemutattam. Itt csak abból a szempontból vizsgálódom, ahogyan a jelzett szóhoz, vagyis az evangéliumhoz kapcsolódik. „Azoknak az evangéliumoknak a megnevezése – mint »apokrif« –, amik kívül esnek a négyszeres gyűjteményen olyan leírás, aminek az eredete felvilágoso-

⁴³ art. εὐαγγέλιον, ου τό in: VARGA Zsigmond J., Újszövetségi görög-magyar szótár, Református Zsinati roda Sajtóosztálya, Budapest 1992, 383. Kiemelés az eredetiben.

⁴⁴ Uo. 383–384.

⁴⁵ Kocsis 185. Kiemelés tőlem.

⁴⁶ A dolgozatban szereplő görög szentírási idézeteket a NESTLE, Eberhard-Aland, KURT [szerk.], *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2016²⁸ kiadás alapján idézem.

⁴⁷ Kocsis 185–186, az evangéliumokkal kapcsolatos általános bevezetés (terminológia, irodalmi műfaj) uo. 185–190.

⁴⁸ SZÉKELY János, *Az Újszövetség teológiája*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2008³, 35–36.

dás utáni tudósoktól származik.⁴⁹ Paul Foster egy új, másik terminológiát javasol azokra az iratokra, amelyeket eddig ezzel a jelzővel illettünk: nem-kánoni („*non-canonical*”⁵⁰), hiszen – ahogyan már fentebb utaltam rá – a szerző elképzelhetőnek tartja az *apokrif* elnevezés negatív karakterű jelentéstartalmát.⁵¹

Közelebről szemügyre véve az apokrif evangéliumok felosztására vonatkozó kutatói álláspontokat hasonló, de nem teljesen egyező csoportosításokat találunk. Johannes Bauer szerint ez az apokrif irategyüttes a következőképpen foglalható rendszerbe:

1. *Szinoptikus evangéliumok*: ezek nyilvánvalóan az első három kánoni evangélium anyagával, illetve felépítésével mutatnak hasonlóságot.⁵²
2. *Gnosztikus evangéliumok*: ezen iratok alapvetően a gnoszticizmus szellemi irányzatának befolyása alatt állnak.⁵³
3. *Kiegészítő evangéliumok*: ezeknél jut leginkább és „legtisztábban” szóhoz az apokrif iratok létrejöttének egyik kiváltó oka, nevezetesen a vallásos érdeklődés az el nem mondott, vagyis a hiányzó dolgok iránt.⁵⁴

A továbbiakban tehát Bauer felosztását alapul véve rendszerezem a fontosabb apokrif evangéliumokat elnevezés, keletkezési idő és jellemző alapján. Az alábbi lista természetesen nem lehet teljes, illetve a rendszerezés nem teljes mértékben stabil, mert egy evangéliumi szöveg akár több kategóriába is besorolható lehet. Dolgozatomban a következő felosztást javaslom⁵⁵, amibe összesen 17 művet veszek számba:

⁴⁹ FOSTER 9.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Uo.

⁵² „Máté, Márk és Lukács evangéliuma annyira hasonlít egymáshoz, hogy párhuzamosan egymás mellé lehet őket állítani, és »egy tekintettel« (σύνοψις = *szünopszisz*) át lehet őket fogni. Innét kapta ez a három evangélium a *szinoptikus* nevet.” KOC SIS 219.

⁵³ A Vanyó László által szerkesztett *Apokrifek* című kötetnek az apokrif evangéliumokhoz írt bevezetésében szintén külön kategóriaként kezelik a gnosztikus evangéliumokat. L. VANYÓ László [szerk.], *Apokrifek*, Ókeresztény írók 2, Szent István Társulat, Budapest 1980, 257. Továbbá a gnoszticizmus áttekintéséhez l. art. *Gnoszticizmus* in: VANYÓ, Ókeresztény írók lexikona, 193–199.

⁵⁴ BAUER, Johannes B., *Az újszövetségi apokrifek*, Studia Theologica Budapestinensia 3-Subsidia 1, Márton Áron Kiadó, Budapest 1994², 12.

⁵⁵ Az 1. táblázat elkészítéséhez a következő műveket vettem alapul: KOC SIS 655–659; VANYÓ [szerk.], *Apokrifek*, 258–262; BAUER 12–42.

sor- szám	elnevezés	keletkezési idő	jellemző
1. Szinoptikus apokrif evangéliumok			
1.	Nazorénus-evangélium	Kr. u. 2. sz. első fele	kapcsolat Máté evangéliumával
2.	ebioniták evangéliuma	Kr. u. 2. sz. első fele	ebioniták ⁵⁶
3.	héberek evangéliuma	Kr. u. 2. sz. első fele	kiemelt figyelem Jakab irányába
4.	Péter evangéliuma	Kr. u. 2. sz. közepe	Jézus passiója
5.	egyiptomiak evangéliuma	Kr. u. 2. sz. első fele	Alexandriai Kelemen (†215k.) idézi
2. Gnosztikus apokrif evangéliumok			
1. (6.)	titkos Márk-evangélium	-	a Mk evangélium átírata
2. (7.)	Júdás evangéliuma	Kr. u. 2. sz. közepe	Júdás szerepének átértékelése
3. (8.)	Tamás evangéliuma	Kr. u. 2. sz. első fele	mondásgyűjtemény
4. (9.)	Igazság evangéliuma	Kr. u. 2. sz. második fele	prédikáció, doketizmus ⁵⁷
5. (10.)	Fülöp evangéliuma	Kr. u. 2. sz. második fele	különleges kijelentések
6. (11.)	Mária (Magdolna) evangéliuma	Kr. u. 2. sz. második fele	Jézus párbeszéde tanítványaival; Mária (Magdolna) látomása
7. (12.)	Mátyás evangéliuma	Kr. u. 2. sz. első fele	Baszilizész ⁵⁸ használta

⁵⁶ „Az »ebionitizmus« jelöli azt az igen korai csoportot a kereszténységen belül, amelynek bizonyos irányzatai tagadták Krisztus istenségét, *praeexistentia*ját és szüzi születését. (...) Az ebioniták szerint Jézus csak ember volt, a megígért Messiás, és emberként is tér majd vissza a földre, hogy uralkodjék” VANYÓ, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, 336. Kiemelés az eredetiben.

⁵⁷ „Korai krisztológiai eretnenség, mely Jézus Krisztus emberi természetét csak látszatnak tartotta. Már az 1. és 2. János-levél, Antiokhiai Szent Ignác is küzdött ellene. A gnosztikusok általában doketisták voltak.” art. *Doketizmus* in: VANYÓ, *Ókeresztény írók lexikona*, 139. Az eredetiből nem vettem át a kiemeléseket.

⁵⁸ Kevésbé ismert ókeresztény kori alak. „Gnosztikus, aki főként 120–140 között működött sikeresen Alexandriában. (...) Iskolája etikai szempontból különleges: nem individualista, hanem közösségi etikát képviselt, amelynek számos eleme tovább élt a kolostorokban.” art. *Baszilizész* in: VANYÓ, *Ókeresztény írók lexikona*, 100.

3. Kiegészítő apokrif evangéliumok			
1. (13.)	Jakab ősevangéliuma	Kr. u. 2. sz. közepe	központi alakja Szűz Mária
2. (14.)	Tamás ősevangéliuma	Kr. u. 2. sz. vége	történetek az 5–12 éves Jézusról
3. (15.)	A Boldogságos Szűz Mária átviteléről	Kr. u. 5. sz.	Szűz Mária mennybevétele
4. (16.)	József, az ács története	Kr. u. 4. sz.-ban ismerték	központi alakja: Szent József
5. (17.)	Nikodémus-evangélium	Kr. u. 5. sz.	két rész

1. táblázat Az apokrif evangéliumok rendszere

Székely János véleménye szerint „ezek az evangéliumok *nem tartalmazzak Jézusról új, hiteles információt*”⁵⁹. Egyedül Tamás evangéliumát illetően jegyzi meg, hogy van benne hitelt érdemlő anyag is. A szerző az apokrif evangéliumokkal kapcsolatban kiemeli, hogy a szövegek datálása egyértelműen mutatja, hogy a négy kánoni evangélium keletkezése megelőzte ezeket az iratokat. Továbbá nem lehet eltekinteni attól sem, hogy az apokrif evangéliumok tartalma számos esetben összeegyeztethetetlenek Jézus személyével, magatartásával és üzenetével.⁶⁰

A szövegek rendszerbe foglalása után hasznosnak tűnik egy konkrét példának közelebbről történő megvizsgálása.

3.2. Egy példa: Júdás evangéliuma

Ahogy a Bevezetésben jeleztem, nem célom az apokrif evangéliumok tartalmának összefoglalása – ez meg is haladná egy tanulmány kereteit –, csupán egy konkrét apokrif evangéliumot mutatok be kissé árnyaltabban, de a teljesség igénye nélkül. Az elmúlt két évtized apokrifokkal kapcsolatos kutatástörténetében külön fejezetet kapott Júdás evangéliumának anyaga. A szöveg tartalmának markáns és megdöbbentő eltérése a kánoni evangéliumoktól, valamint az élénk kutatói érdeklődés indokoltá teszik ennek a szövegnek a kiemelését a többi közül.⁶¹

⁵⁹ SZÉKELY János, *Bibliáismeret, A Szent István Társulat Hittankönyvei*, Szent István Társulat, Budapest 2011, 136. Kiemelés az eredetiben.

⁶⁰ Uo. 136–138.

⁶¹Júdás evangéliumának bemutatásában elsősorban Rózsa Huba tanulmányára támaszkodom. L. Rózsa Huba, *Júdás evangéliuma: Áruló Júdás, vagy Jézus legjobb tanítványa?* in: *Jeromos füzetek* 68 (2007), 5–19.

Júdás evangéliuma – ahogyan a táblázatban is láthattuk – a gnosztikus jellegű iratok közé tartozik. Maga a szöveg a Tchacos-kódex néven ismert, 1970-ben felfedezett, kopt nyelven íródott lelet anyagában található, ami körülbelül a Kr. u. 4. században keletkezett. Természetesen nem ez az eredeti példánya Júdás evangéliumának, ami a Kr. u. 2. századra datálható, és eredeti nyelve nem a kopt, hanem a görög volt. Érdekes adalék a szövegtörténethez, hogy ez esetben a cím nem utólagos hozzáadás a szöveghez, hanem magában a szövegben, annak is a végén olvasható. Júdás evangéliumának kommentárja felhívja a figyelmet egy kifejezésbeli árnyalatra. A szöveg végén ugyanis nem a kánoni szövegek megszokott felirata áll κατὰ és tárgyeset formában (pl.: κατὰ Μαθθαῖον, vagyis Máté szerint), hanem egyszerűen Júdás evangéliuma, aminek így eltérő jelentése van. Itt nem Jézus Krisztus áll a középpontban, nem neki van evangéliuma (vö. Mk 1,1) az egyik kánoni szerző szerint (vö. κατὰ + acc.), hanem Júdásnak van örömmüzenete az olvasó számára.⁶² A szöveg szerkezetét és tartalmát a következőképpen ábrázolhatjuk a mértékadó magyar fordítás alapján:

bevezetés

Jézus földi szolgálata

1. jelenet: Jézus a tanítványokkal beszélget

- a) a tanítványok haragra gerjednek
- b) Jézus bizalmasan beszél Júdással

2. jelenet: Jézus újra megjelenik a tanítványoknak

- a) a tanítványok látják a templomot, és megvitatják
- b) Jézus allegorikus magyarázatot ad a templom-látomásra
- c) Júdás ama nemzedékről és az emberi nemzedékekről kérdezi Jézust

3. jelenet: Júdás beszámol egy látomásról, és Jézus válaszol

- a) Júdás a saját sorsáról kérdez
- b) Jézus kozmológiáról tanítja Júdást: a szellem és az önmagából keletkezett
- c) Adamasz és a világítótestek
- d) a kozmosz, a káosz és az alvilág
- e) az uralkodók és az angyalok
- f) az emberiség megteremtése
- g) Júdás Ádám és az emberiség sorsáról kérdez

⁶² KASSER, Rodolphe-MEYER, Marvin-WURST, Gregor [szerk.], Júdás evangéliuma. A Tchacos-kódex alapján, Geographia Kiadó, Budapest 2006, 53, 172. lábjegyzet.

- h) Jézus a gonoszok elpusztításáról beszélget Júdással és a többiekkel
- i) Jézus a megkereszteltekről beszél, és Júdás árulásáról

*befejezés: Júdás elárulja Jézust.*⁶³

Láthatjuk, hogy nem kizárólagosan Jézus és Júdás jelenik meg a szövegben, hanem a tanítványok is, illetve a párbeszédetek témái szélesebb skálán mozognak, mint amit első ránézésre talán feltételeznénk. Rózsa Huba tanulmányában elsősorban Júdás evangéliumának – a két főszereplőre: Jézusra és Júdásra vonatkozó – történeti adataira koncentrálok, természetesen az újszövetségi kánoni anyaggal való összevetés fényében.⁶⁴

Rózsa Huba értékelésében megállapítja, hogy „Júdás evangéliumának Jézus-értelmezése alapvetően gnosztikus, és elutasítja Jézus üdvözítő művének bibliai természetű magyarázatát. Bárhogyan is minősítjük ezt a gnosztikus értelmezést, biztos, hogy távol áll a történeti názáreti Jézus ószövetségi bibliai gyökerekből táplálkozó zsidó világtól. Ezért történeti szempontból a Jézus és Júdás személyére vonatkozó értelmezésének hitelessége, történelmi értéke teljes joggal kétségbe vonható.”⁶⁵ Meglátása szerint a Júdás-evangélium történeti szempontból rendkívül kevés információt hordoz, sokkal inkább egy konkrét teológiai alapbeállítottság felől tájékozódik.⁶⁶

Természetesen számos egyéb szempontból is vizsgálható Júdás evangéliumának tartalma és üzenete, de meglátásom szerint ez a két alapvető koordináta eligazítja az olvasót: egyrészt egy gnosztikus irattal állunk szemben, ami magától értetődően bizonyos távolságtartásra hívja a hívő embert. Másrészt olyan, ami gyakorlatilag nem köthető össze a názáreti Jézussal és tanítványi körével, sokkal inkább egy meghatározott szellemi-teológiai program irata.

4. Hogyan olvassuk az apokrif evangéliumokat?

Munkám végén az apokrif evangéliumok olvasásának „*Hogyan?*”-jára keresem a választ, hiszen ezek a szövegek hozzáférhetőek voltak az ókeresztény egyházban is, illetve

⁶³ A szerkezet ismertetésében teljesen a magyar fordítás anyagát követem. L. uo. 25–53.

⁶⁴ RÓZSA, Júdás evangéliuma: Áruló Júdás, vagy Jézus legjobb tanítványa? 5–7.

⁶⁵ Uo. 19. Júdás evangéliumának magyar nyelven való tanulmányozásához l. még: EHRMAN, Bart D., Iskarióti Júdás elveszett evangéliuma. Az áruló és az elárult új szemszögből, Gold Book, Debrecen 2007.

⁶⁶ Uo. 18–19.

a mai kor hívő embere, valamint érdeklődő olvasója számára is. Egyházi szempontból, a misszió és az (új)evangelizáció oldaláról (vö. Mt 28,19-20: „Menjetez tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket! Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiu és a Szentlélek nevére, és tanítsátok meg őket mindannak a megtartására, amit parancsoltam nektek. S én veletek vagyok mindennap, a világ végéig.”⁶⁷) közelítve egyáltalán nem mindegy, illetve nem közömbös az, hogy mit és hogyan olvas egy Krisztus-követő vagy egy kívülálló, de érdeklődő ember. Munkám összegzéseképpen tehát az alábbiakban öt szempontot kínálok az apokrif evangéliumok – és általában minden apokrif irat – olvasása kapcsán mint vezérfonalat és gondolati keretet.

1. Ahogyan dolgozatomban fentebb utaltam rá, a *kánoni* és az *apokrif* viszonzások. Bizonyos értelemben a kánoni az apokrifhoz képest kánoni, míg az apokrif a kánonihoz képest apokrif. Ezért hasznosnak tűnik mindkét, jelzővel ellátott iratcsoport forgatása azzal a céllal, hogy minél mélyebben táruljon fel az igazság, ami hitünk szerint nem egy fogalom, vagy egy ideológia, hanem egy személy, Aki azt mondta magáról: „Εγώ ειμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή, vagyis „Én vagyok az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6).

2. Annak ellenére, hogy a *kánoni* és az *apokrif* viszonzások, ez nem jelenti azt, hogy kapcsolatuk szimmetrikus és egymást kölcsönösen feltételező lenne. A fentebb ismertett adatok és megállapítások mentén kijelenthető, hogy elválaszthatatlan kapcsolat áll fenn az egyház által szentnek és kánoninak elfogadott gyűjtemény és az ebből végül kimaradt szövegek között, de ez a kapcsolat nem két „egyenlő fél” között valósul meg, hanem ez nagyon is világosan függő kapcsolat, mégpedig egyoldalúan függő kapcsolat. Ezt a tényt abból lehet a legegyszerűbben felismerni, hogy az apokrif evangéliumok értelmezhetetlenek a kánoni evangéliumok nélkül, de a kánoni evangéliumok értelmezhetőek az apokrif evangéliumok nélkül. Tehát a kánoni és az apokrif evangéliumi irodalom vitathatatlan kapcsolatban állnak egymással, mégpedig függőségi viszonyban: az apokrif függ a kánonitól, valamint az apokrif feltételezi a kánonit, de ez fordítva nem szükségszerűen igaz.⁶⁸

⁶⁷ A dolgozatban szereplő magyar szentírási idézetek a Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás, Szent István Társulat, Budapest 2015⁶ kiadásból származnak.

⁶⁸ Amit Kocsis Imre Júdás evangéliumával kapcsolatban megjegyyez, az igazából minden apokrif iratra érvényes lehet. „Ellentétben azzal, amit a tömegtájékoztató eszközök sugalltak, történeti szempontból a Júdás-evangélium nem tartalmaz újdonságot a kánoni evangéliumokhoz képest, sőt a benne levő adatok megértéséhez kifejezetten szükséges a kánoni evangéliumok ismerete.” Kocsis 657. Kiemelés tőlem.

3. Az apokrifok és a kánon léte a keresztény szellem két tulajdonságára is rávilágít. Egyrészt nagyon *tágas* ez a szellemiség, amiben sokféle kiindulási pont jelen van, sokszor egy időben. Ezt fejezik ki az apokrifok. Másrészt pedig – ugyanez a szellemiség – rendkívül *határozott* is egyben, hiszen végül is nem egy amorf könyv lett a keresztények Szentírása, hanem egy meghatározott irategyüttes.⁶⁹

4. Az a sokszor felmerülő vélekedés, amit közkeletűen úgy lehetne megfogalmazni: „*az egyház 2000 éve hazudik és rejtegeti az igazságot Jézusról*” minden szenzációéhes, populáris és bulváros próbálkozás ellenére nem talál ehhez támpontot az apokrif evangéliumok világában. Kétségtelen – ahogyan fentebb láthattuk – jelentős és lényegi eltérések is találhatóak az apokrif evangéliumok anyagában a kánoni szöveghez képest, de ezek alapos és higgadt vizsgálata egyáltalán nem az Újszövetség hitelességét ássa alá, sokkal inkább felmutatja az apokrif evangéliumok világának tarthatatlanságát, illetve elfogultságát.⁷⁰

5. Felmerülhet a gondolat: olyan izgalmas és érdekes az apokrif evangéliumok ismeretlen szövege, talán vonzóbbnak tűnnek fel ezek az anyagok, mint az esetleg már gyermekkorunk óta hallgatott, olvasott és tanulmányozott Máté, Márk, Lukács és János szerzőségével fémjelzett újszövetségi szöveg. Ekkor megállapíthatjuk, hogy bennünk is nagyon hasonló kíváncsiság jelenik meg, mint egykor az apokrif evangéliumok némely szerzőjében, illetve egykori olvasójában. Sok esetben egy ilyen érdeklődés mögött a kánoni szöveggel kapcsolatosan megjelenő unalom, illetve az egyház elutasításának egy fajtája húzódnak meg. Ezeknek a tényezőknek az esetleges felmerülése nem kell, hogy elkeserítsen, vagy az apokrif evangéliumok tanulmányozása felé vezessen minket. Sokkal inkább az evangéliumok hiteles Jézusával és az Ő közösségével való kapcsolat (újbóli) elmélyítésére kell, hogy sarkalljon. Természetesen önmagában az, hogy többet, hozzánk közelebb állót szeretnénk megtudni Jézus Krisztusról nagyon is helyes szándék és tett. De két szempontra ezzel kapcsolatban figyelemmel kell lennünk. Egyrészt mindig kapcsolatban kell maradnunk a hiteles Jézus Krisztussal, másrészt nagyon meg kell válogatnunk, hogy mit is olvasunk róla, nehogy az ártatlannak tűnő érdeklődés valójában akadályozza a Vele való élő kapcsolatunkat.

⁶⁹ BAUER 75.

⁷⁰ „A kánoni szövegek (...) pontosan jótékony józanságukkal és tárgyilagosságukkal ütnek el pseudo rokonaiktól.” Uo.

Befejezés

Benyik György egy 2023. februári interjújában a következőt válaszolta a katolikusok bibliahasználatát firtató kérdésre: „*Valamikor 2000 környékén végeztek a Vatikánban egy felmérést, mely szerint a katolikus hívek 10 százaléka hallgatja a szentírási szövegeket, elsősorban a szentmiséken. Egyénileg azonban mindössze 1 százalékuk olvassa rendszeresen a Bibliát. (...)*”⁷¹ 2001-ben 1,1 milliárd volt a katolikus hívek száma⁷², ami azt jelenti, hogy ebben az időszakban kb./mintegy 11 millió ember olvasta naponta a Szentírást, ami kifejezhetetlenül és botránnyosan alacsony szám. Égetően fontos lenne a Szentírást és azon belül is az evangéliumokat alaposabban megismernünk, hiszen „*köztudomású, hogy az összes szent irat közül, még az újszövetségiek közül is méltán kimagaslanak az evangéliumok, mert elsősorban ezek tanúskodnak a megtestesült Igének, a mi Üdvözítőnknek életéről és tanításáról*”⁷³ (DV 18). Nem csak kulturális értelemben vagy szövegismeret szintjén kellene jobban elmélyednünk a Szentírás szövegében – bár tagadhatatlan, hogy ez az első és alapvető lépés –, hanem a Jézus Krisztussal való személyes, élő kapcsolat hathatós és nélkülözhetetlen eszközeként lenne szükséges viszonyulnunk hozzá. Mindig figyelmeztetnie kell bennünket, és ébren kell tartania hűségünket Szent Jeromos intelmének, amit a *Dei Verbum* 25. pontja idéz: „*Ignoratio enim Scripturarum ignoratio Christi est*”⁷⁴, vagyis „*Mert aki nem ismeri a Szentírást, nem ismeri Krisztust*”⁷⁵. A helyes arányok megvalósulása érdekében tehát fontos, hogy a kánoni szöveget és az apokrif anyagot is a neki megfelelő helyen kezeljük. Ez azt jelenti, hogy a kánoni szöveg mindig elsőbbséget élvez mind az egyéni, mind a közösségi Krisztus-követésben, és csak Szent Jeromos figyelmeztetésének megvalósulása után következhetnek az apokrifok.

⁷¹ <https://www.magyarKurir.hu/hirek/fal-vagy-hid-beszeltetes-benyik-gyorggyel-biblia-nyelvezete-rol-es-forditas-lehetosegeirol> (utoljára megtekintve: 2023. október 4.).

⁷² <https://www.ewtn.com/catholicism/library/annuarium-statisticum-ecclesiae-2001-1561> (utoljára megtekintve: 2023. október 4.).

⁷³ *Dei Verbum – Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról* (a dokumentum rövidítése: DV) in: Drós István [szerk.], *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2, Szent István Társulat, Budapest 2007², 437.

⁷⁴ https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_lt.html (utoljára megtekintve: 2023. október 4.).

⁷⁵ *Dei Verbum – Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról* 440.

Bibliográfia

BAUER, Johannes B., *Az újszövetségi apokrifek*, Studia Theologica Budapestinensia 3-Subsidia 1, Márton Áron Kiadó, Budapest 1994².

Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás, Szent István Társulat, Budapest 2015⁶.

COLLINS, Raymond F.–BROWN, Raymond E., *A kánon* in: THORDAY Attila [főszerk.], *Biblikus tanulmányok*, Jeromos Bibliakommentár III, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 45-72.

Dei Verbum – Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról in: DIÓS István [szerk.], *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2, Szent István Társulat, Budapest 2007², 427–441.

ELLIS, E. Earle, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 54, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1991.

FOSTER, Paul, *The Apocryphal Gospels. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2009.

FREEDMAN, David N. [főszerk.], *The Anchor Bible Dictionary Volume 1 A-C*, Doubleday, New York 1992.

GYÖRKÖSY Alajos, *Latin-Magyar Szótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978⁶.

GYÖRKÖSY Alajos, *Magyar-Latin Szótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1975³.

HAAG, Herbert [szerk.], *Bibliai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest 1989.

JUHÁSZ Pál Balázs, *Igazság, igazságosság és irgalmasság Három fő motívum Tóbiás könyvéből*, 2016.

KASSER, Rodolphe-MEYER, Marvin-WURST, Gregor [szerk.], *Júdás evangéliuma. A Tchachos-kódex alapján*, Geographia Kiadó, Budapest 2006.

KISS Sándor, *Újszövetségi görög-magyar szómagyarázat*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1990.

KOCSIS Imre, *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, Szent István Kézikönyvek 18, Szent István Társulat, Budapest 2019.

LÉON-DUFOUR, Xavier, *Az Újszövetség értelmező kéziszótára*, Új Ember, Budapest 2008.

NESTLE, Eberhard-Aland, KURT [szerk.], *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2016²⁸.

PECSUK Ottó [szerk.], *Deuterokanonikus bibliai könyvek magyarázó jegyzetekkel. A Septuaginta alapján*, Kálvin János Kiadó, Budapest 2023.

RÓZSA Huba, *Az Ószövetség keletkezése 1.*, Szent István Társulat, Budapest 1999.

RÓZSA Huba, *Júdás evangéliuma: Áruló Júdás, vagy Jézus legjobb tanítványa?* in: *Jeromos füzetek* 68 (2007), 5–19.

SZÉKELY János, *Az Újszövetség teológiája*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2008³.

SZÉKELY János, *Bibliaismeret*, A Szent István Társulat Hittankönyvei, Szent István Társulat, Budapest 2011.

VANYÓ László [szerk.], *Apokrifek, Ókeresztény írók 2*, Szent István Társulat, Budapest 1980.

VANYÓ László, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Ókeresztény írók 20, Szent István Társulat, Budapest 2009.

VANYÓ László, *Ókeresztény írók lexikona*, Szent István Kézikönyvek 10, Szent István Társulat, Budapest 2004.

VARGA Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1992.

XERAVITS Géza, *Bevezetés a deuterokanonikus könyvek keletkezés- és irodalomtörténetébe*, Kairosz Kiadó, Budapest 2020².

<https://bibliatanulmanyozas.bibliatarsulat.hu/ujszovetsegiszomutato/> (utoljára megtekintve: 2023. október 2.).

<https://www.magyarkurir.hu/hirek/fal-vagy-hid-beszalgetes-benyik-gyorggyel-biblia-nyelvezeterol-es-forditas-lehetosegeirol> (utoljára megtekintve: 2023. október 4.).

<https://www.ewtn.com/catholicism/library/annuarium-statisticum-ecclesiae-2001-1561> (utoljára megtekintve: 2023. október 4.).

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_lt.html (utoljára megtekintve: 2023. október 4.).

Kék Emerencia PhD
erkölcssteológus, SSZHF főiskolai docens

Megérdemelt gyerekek? A katolikus Egyház tanítása az asszisztált humánreprodukción

Bevezetés

Szinte nincs olyan hét, hogy a médiában ne találkoznánk legalább egy hírrel az asszisztált humánreprodukción, másként megfogalmazva a mesterséges megtermékenyítéssel kapcsolatban. Már ez a tény is azt jelzi, hogy nagyon aktuális és fontos ez a téma- és problémakör a társadalomban, de kijelenthető, hogy a hívó emberek körében is. Az UCLA Health 2020-as felmérése szerint a párok 15 %-a terméketlen¹, azaz nem képes életadásra. Rendkívül érzékeny ez a téma, mivel egyrészt sokan küzdenek a gyermektelenség terhével és az azzal kapcsolatos testi-lelki problémákkal, másrészt a mesterséges megtermékenyítéssel kapcsolatos minden kérdés erős indulatokat képes kiváltani, amennyiben valaki rámutat a témával kapcsolatos fogalmak és jelenségek értelmezésének tévedéseire.

Utóbbi gyakran előfordul az asszisztált humánreprodukción vonatkozó katolikus egyházi véleményt illetően, mivel az Egyháznak konkrét tanítása van a kérdéskörön, s bármilyen szempontból is nézzük azt, a határozott egyházi vélemény még a hívók körében is sokszor éles reakciókat képes kelteni.

Tanulmányomban röviden áttekintem a mesterséges megtermékenyítés jelenleg alkalmazott orvosi eljárásait, majd ezt követően a katolikus tanítást mutatom be az asszisztált humánreprodukción körülményeivel, módszereivel és következményeivel összefüggésben. Végül választ adok arra a kérdésre, hogy a katolikus Egyház miért tartja fontosnak az e témakörben történő állásfoglalást.

¹ <https://hu.covidografia.pt/news/infertility-statistics-2021> [online] [2023.05.02.]

1. Előzetes szempontok

A mesterséges megtermékenyítéshez vezető út, valamint az egyes módszerek bemutatása előtt fontos tisztázni néhány olyan szempontot, amelyek már alapjaiban beirányozzák a mesterséges megtermékenyítés témájával kapcsolatos katolikus tanítást.

Amikor a katolikus Egyház a mesterséges megtermékenyítésben részt vevő párról beszél, ez alatt alapvetően házassági kötelékben élő férfit és nőt, azaz házaspárt ért. Tetszi mindezt amiatt, mert a gyermekáldás elmaradása szempontjából fontos határidőt a házasság kezdetétől számítja: amennyiben a házasságkötést követő egy éven belül nem fogan a nő, szakemberek azt tanácsolják, hogy mindenképpen kezdjék el a terméketlenség okainak teljes feltárását. Javasolható a pároknak, hogy a testi problémákat kutató és feltáró orvosi vizsgálat előtt érdemes annak is utánajárni, hogy esetlegesen milyen lelki, esetleg pszichés problémák gördítenek akadályt a foganás előtt az egyik fél vagy mindkettejük részéről.²

Miként orvosi és pszichés okai egyaránt lehetnek a várandóság elmaradásának, úgy egyes esetekben jogi és erkölcsi akadályok is állhatnak a gyermekre vágyó pár előtt. Előzetesen tájékozódni kell tehát ezeket illetően is, hiszen mind az orvosi hivatás szabályainak (orvosi etika³), mind a hatályos magyar egészségügyi törvény rendelkezéseinek⁴, mind pedig az új élet keletkezéséhez való helyes és lelkiismeretes erkölcsi hozzáállásnak az ismerete vezethet csak kellően megfontolt és felelősségteljes elhatározáshoz és döntéshez.⁵

2. A mesterséges megtermékenyítés jelenleg ismert módszerei

Számos terméketlen házaspár esetében már az is elégséges lehet a kívánt gyermek megfogadásához, ha kilépnek a „taposómalomból”, megpróbálják csökkenteni a stresszt az életükben, vagy éppen életritmust váltanak, időt szánnak a közös kikapcsolódásra, egy-

² PAPP Miklós, *Krisztusi bioetika. Jegyzet*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2010, 49.

³ KOVÁCS József, *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába*, Medicina, Budapest 2006, 99–107.

⁴ A hatályos magyar egészségügyi törvény (1997. évi CLIV. törvény az egészségügyről) IX. fejezete (165 – 187/B. §) foglalkozik a humánreprodukcióval kapcsolatos kérdésekkel („Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások, az emberiókkal és ivarsejtettek végzett kutatások, a művi meddővé tétel”), <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=99700154.tv> [online] [2023.05.11.]

⁵ PAPP 43. és SMITH, Janet E.–KACZOR, Christopher, *Életbe vágó kérdések. Bioetika katolikus szemmel*, Szent István Társulat, Budapest 2017, 85–89.

másra. A legtöbb pár számára azonban nem nyújtanak megoldást e lehetőségek, mert valamilyen egészségügyi probléma miatt nem sikerül a megtermékenyülés. Az orvosi, genetikai és biotechnológiai kutatásoknak köszönhetően ma már több módszer áll az orvosi szempontból terméketlennnek talált párok esetében rendelkezésre ahhoz, hogy megfoganhasson a hõn vágyott gyermek. A következõkben röviden ezeket a módszereket és lehetõségeket tekintem át.

2.1. Gyógyszeres beavatkozás

A módszerek közül a legenyhébbnek a gyógyszeres terápia tekinthetõ. A nõ esetében a szakorvos által írt gyógyszer serkentheti a peteérést (ovuláció-indukció, szuperovuláció), a pár férfi tagja esetében pedig hathat a hímivarsejtek egészségességére vagy fokozhatja azok termelõdését. Ezek a fõként hormontartalmú készítmények kisebb-nagyobb arányban megviselik a személy szervezetét, de hatásukat tekintve elégséges lehet az alkalmazásuk a foganas elõkészítéséhez.⁶

2.2. Mûvi megtermékenyítés méhen belül – IN VIVO

Az intrauterin (méhen belüli) mesterséges inszemináció alkalmával a férfi spermáját mesterséges úton juttatják el a nõ szervezetében peteérés idején a megérett petesejtekhez, így a megtermékenyülés természetes módon, természetes helyen, azaz a nõ méhében (in vivo – „az élõben”) történik.⁷ A megtermékenyítéshez szükséges spermát szándékolt ejakulációval/maszturbációval nyerik, amennyiben a nõ férjétõl származik, homológ megtermékenyítésrõl, amennyiben idegen férfi sejtjeit használják, heterológ megtermékenyítésrõl beszélünk. A módszer alkalmazásának feltétele a nõ részérõl az átjárható petevezeték, valamint az ivarsejtek egészségessége mindkét fél részérõl. Az eljárás eredményessége 10-15 %, maga a beavatkozás csekély megterhelésû, minden ciklusban megismételhetõ. Amennyiben több (kb. hat) kezelés is sikertelen, azaz nem történik foganas, indokolttá válhat a pár esetében az in vitro („az üvegben”) fertilizáció (IVF-ET vagy FIVET).

⁶ PAPP 55.

⁷ SMITH-KACZOR 86. és LUCAS, Ramón Lucas, *A bioetikáról mindenkinek*, Új Ember, Budapest 2007, 49.

2.3. Művi megtermékenyítés méhen kívül – IN VITRO (IVF – in vitro fertilisatio és ET – embryotransfer, azaz FIVET – extrakorporális megtermékenyítés)

A köztudatban lombikbébi eljárásként ismert mesterséges megtermékenyítési módszer segítségével először 1978 júliusában született egészséges leánygyermek az angliai Oldhamben.⁸ A módszer lényege az, hogy az anya testén kívül, lombikban történik a megtermékenyítés laboratóriumi körülmények között, majd megfelelő idő elteltével beültetik a zigótákat az anya méhébe. Ehhez a sejtérést segítő gyógyszerek hatására megérlelt petesejteket ultrahangvezérelt tűszóleszívással vagy laparoszópiával nyerik ki a felesleg petefészkeiből, tűszőfolyadékba helyezik, majd a férjtől (homológ módszer) vagy az idegen férfitől (heterológ módszer) nyert spermával megtermékenyítik ebben a tápoldatban. A zigótákat, melyek első osztódása 18–24 óra elteltével történik meg, három nap múlva, nyolcsejtes szedercsíra állapotban visszahelyezik az anyaméhbe, amelyet gyógyszerek segítségével készítenek fel a zigóták beágyazódására.⁹ (A visszahelyezett zigóták számát az adott állam hatályos egészségügyi törvénye szabályozza.)

Ez a 20-30 %-ban hatásos módszer abban az esetben indokolt, ha teljesen kizárt a spontán teherbeesés: egyik oldalon sincs átjárható petevezeték, illetve ha a spontán teherbeesést kizáró súlyos andrológiai elváltozás áll fenn.¹⁰

Noha egyszerűnek tűnhet ez megtermékenyítési folyamat, az eljárás kezdetétől fogva számos kockázattal kell számolni. A petesejtek hormontartalmú gyógyszerekkel való érlelése nem veszélytelen beavatkozás a női szervezet működésébe, előfordulhat túlstimulált szindróma, aminek a következménye máj- és/vagy vesekárosodás lehet, valamint fokozott a tromboziszveszély is előfordulhat. Mivel egyszerre több petesejtet termékenyítenek meg, a beültetés előtt megvizsgálják a zigótákat (preimplantációs diagnosztika). A genetikailag egészséges, megtermékenyített petesejtek beültetésre kerülhetnek, a beteg zigótákat pedig kidobják vagy kísérlet(ek) alanyai lesznek. A be nem ültetett egészséges zigóták (ún. „felesleges embriók”) esetében szintén kérdéses, hogy mi lesz a sorsuk: későbbi beültetés vagy örökbefogadás céljából lefagyasztják (kriokonzerválás), vagy – amennyiben nem tartanak rájuk igényt, – kidobják őket,

⁸ <https://www.history.com/this-day-in-history/worlds-first-test-tube-baby-born> [online] [2023.05.10.]

⁹ SMITH–KACZOR 87.

¹⁰ PAPP 55.

esetleg kísérletek alanyai lesznek. A kriokonzerválásnak is vannak veszélyei: a megtermékenyített petesejtek elpusztulhatnak vagy súlyos egészségkárosodás érheti őket. A beültetést (implantáció) követően sikertelen beágyazódás esetén spontán vetélés fordulhat elő, több zigóta sikeres beágyazódása esetén pedig ikerterhesség. Többszörös várandóság esetén az embriók esetleges eltérő fejlődése, vagy a születés előtti vizsgálatok (prenatális diagnosztika) által megállapított rendellenes fejlődés miatt embrióredukciót (szelektív abortusz) is végrehajthatnak. Mindezek mellett az sem elhanyagolható, hogy a méhen kívüli megtermékenyítés élményoldala is problémákkal járhat: jelentkezhet szorongás, stressz a beültetést megelőzően vagy követően annak eredménye (sikere vagy sikertelensége) miatt, nem is beszélve a kórházi környezet személyre gyakorolt hatásáról.¹¹

3. Intracitoplazmatikus (sejtplazmába történő) spermiuminjekció/ mikroinjekció (ICSI)

1991-től alkalmazzák az először Belgiumban kipróbált petesejtbe történő spermiuminjektálás eljárását. Ezt a módszert akkor alkalmazzák, amikor a hímivarsejtek nem elég mozgékonyak. Közülük szemrevételezve a genetikus választja ki a legéletképesebbnek tűnőt, majd azt pipettával a petesejt citoplazmájába juttatja.¹²

Noha ezzel az eljárással elkerülhető a felesleges embriók létrejötte, hiszen célzottan egyetlen női ivarsejtet termékenyítenek meg, pontosan emiatt nem beszélhetünk természetes szelekcióról. A módszer hátrányaként említhető az is, hogy kérdéses: ténylegesen a genetikus által szemrevételezéssel kiválasztott spermium a legegészségesebb az ondómintában levő hímivarsejtek közül? A *Dignitas personae* dokumentum¹³ egyértelműen fogalmaz: ez az eljárás nem más, mint „a technika uralma az emberi személy eredete és sorsa felett” (DP 13).

¹¹ Uo. 57–66., SMITH–KACZOR 87–89.

¹² Részletesen ld. LEHNER Ádám et al., *Az intracitoplazmatikus spermiuminjekció (ICSI) és hagyományos in vitro fertilizációs (IVF) kezelések eredményeinek összehasonlítása az ondóminta minőségének függvényében*, in: *Magyar Nőorvosok Lapja* (2015/6), 310–318.

¹³ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dignitas personae instrukció egyes bioetikai kérdésekről* (2008) https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html [online] [2023.04.25.]

4. Szűk méhkürt (petevezeték) esetén alkalmazott eljárások

Abban az esetben, ha érlelődik ugyan a nő petefészkeiben egészséges petesejt, de a normális esetben a petevezetékben megtermékenyített petesejt a petevezeték(ek) beszűkülése vagy teljes elzáródása miatt nem tud eljutni a méhbe és ott beágyazódni¹⁴, orvosi segítség szükséges. Jelenleg három ilyen eljárást alkalmaznak.

A legalapvetőbb terápia a méhkürt tágítása, amelynek során átfűjják a petevezetékét, hogy átjárható legyen. A beavatkozás után természetes úton mehet végbe a foganas.¹⁵

Amennyiben sikertelen a méhkürttágítás vagy összenövés miatt egyáltalán nem átjárható a méhkürt, a következő terápia a gamétatranszfer¹⁶ (Low Tubal Ovum Transfer – LTOT). Az eljárás során a petesejtet műtétileg az ivarút megtermékenyítésre alkalmas helyére viszik, ahol természetes módon (az anya méhében – in vivo) megy végbe a megtermékenyítés.

Amennyiben sikertelen a megtermékenyítésre alkalmas helyre vitt petesejt természetes módon (szexuális aktus során) történő megtermékenyítése (LTOT), inszeminációt alkalmaznak, azaz mesterségesen juttatják be a nő szervezetébe a hímivarsejteket. Ez az eljárás a méhkürtön belüli gamétatranszfer (Gamete Intra-Fallopian Transfer – GIFT).¹⁷

5. Spermiumok felkészítése a megtermékenyítésre

Nemcsak a petesejtek érését lehet hormonálisan támogatni, hanem a hímivarsejtek megfelelő működését is. Erre abban az esetben van szükség, amikor az előzetes vizsgálatok kimutatják, hogy a férfi hímivarsejtjei kevésbé vitálisak. A sejteket összegyűjtve laboratóriumi körülmények között megnövelik a képességüket, hogy át tudjanak hatolni a petesejt sejthártyáján a sejtmaghoz. Az ily módon felkészített spermát a nő méhébe művi úton juttatják be inszeminációval, ahol in vivo történik a megtermékenyítés.¹⁸

¹⁴ LUCAS 48.

¹⁵ PAPP 56.

¹⁶ Gamétatranszfer helyett talán érdemesebb volna petesejttranszferról beszélni, mivel az LTOT-eljárásban csak a petesejtet helyezik át az ivarút azon részébe, ahol a hímivarsejtek természetes szexuális aktusban termékenyíthetik meg, míg a GIFT-módszerben a hímivarsejteket is mesterségesen, inszeminációval juttatják be a nő szervezetébe.

¹⁷ LUCAS 49–53.

¹⁸ SMITH–KACZOR 86.

6. Heterológ sejtadás

Előzőleg már említettem a heterológ módszert, mely feltétele a heterológ sejtadás, azaz amikor egy idegen (a házaspár tagjaitól eltérő) nő vagy férfi ad ivarsejtet megtermékenyítésre. Abban az esetben élnek ezzel a lehetőséggel, amikor a házaspár tagjainak ivarsejtjei (vagy a nő petesejtjei, vagy a férfi hímivarsejtjei, vagy a tőlük származó ivarsejtek együttesen) nem képesek a megtermékenyülésre, illetve a megtermékenyítésre. Az idegen férfi vagy nő ivarsejtjei a sejtlevétel után lefagyaszthatók és adott ideig kriokonzerválással megőrizhetők, igény esetén pedig – akár későbbi időpontban is – felhasználhatók megtermékenyítésre.

Amennyiben a házaspár mindkét tagjának vagy egyiküknek az ivarsejtjeit fagyasztják le, azok a későbbiekben is, idősebb korban vagy betegség esetén, helyenként a szülő halála után (poszthumusz) is felhasználhatók. Előfordulhat az is, hogy másnak adják oda, ez a személy lehet testvér, de akár idegen is.

A levett hímivarsejteket sejtbankokban, ún. spermabankokban tárolják, ahonnan segítségre szoruló házaspárok, egynemű párok vagy egyedülálló nők pénzjuttatás fejében, névvel ellátva vagy név nélkül igénybe tudják venni szolgáltatásként az asszisztált humánreprodukcióhoz.¹⁹

7. Béranyaság (dajkaterhesség, vendégterhesség)

Ha egy nő nem képes gyermeknek életet adni, meddőnek vagy terméketlennek tartják, azonban nem mindegy, hogy mi miatt nem képes az életadásra. Ha foganni képtelen, sterilitásról beszélünk, ha kihordani nem tudja a megfogant gyermeket, akkor infertilitásról.²⁰ Az első esetben sejtadományozással tudnak segíteni a párnak, a petesejtet a megtermékenyítéshez adhatja a feleség, egy rokon vagy maga a béranya. A második esetben, attól függően, hogy az adott ország miként szabályozza a kérdést, a pár gyermeket kihordhatja béranyaként egy arra alkalmas idegen nő, vagy dajkaanyaként a genetikai anya vagy apa rokona.²¹ Attól függően homológ vagy heterológ a megtermékenyítés,

¹⁹ PAPP 63–64.

²⁰ Uo. 49.

²¹ ILLÉS Blanka, *Béranyaság* <https://jogaszvilag.hu/eletmod/beranyasag/> [online] [2023.05.11.]

hogy csak a pár ivarsejtjei, vagy akár egyikük miatt egy idegen (csak a férj vagy csak a feleség része történt sejtadományozás), akár mindkettejük helyett két idegen adományozott ivarsejtjei vesznek részt a megtermékenyítésben.²²

Feltehető a kérdés: ki, illetve kik a béranya által kihordott gyermek szülei? A magyar családjogi törvény szerint jogilag az tekinthető a gyermek anyjának, aki megszülte²³, Magyarországon azonban nem engedélyezett a béranyaság/dajkaanyaság²⁴. Ha az aszisztált reprodukció által fogant gyermek genetikai származását, születését és felnevelését vesszük alapul, a gyermekre szülőként összesen akár hat felnőtt is igényt tarthat:

- a genetikai apa, akitől a megtermékenyítő hímivarsejt származik;
- a genetikai anya, akitől a megtermékenyített petesejt ered, de esetenként a petesejt sejtmagja egyik sejtalkotójának (mitokondrium) betegsége miatt az egészséges sejtmagot adhatja egy másik nő is a saját petesejtjéből (TPIVF)²⁵;
- a szülő anya, aki életet ad a gyermeknek a várandóság letelte után;
- a nevelő apa és
- a nevelő anya.

Mivel a béranyaság esetén a gyermeket kihordó nő pénzért és juttatásokért vállalja a várandóságot, sokan e tevékenységet prostitúciónak tekintik.

8. Összegzés

A természettől adott akadály leküzdése szempontjából a következőképpen csoportosíthatók a fentiekben ismertetett reprodukciós eljárások:

- anatómiai függőségű akadály esetén: mesterséges inszemináció;
- női sterilitás esetén: IVF, TPIVF, GIFT, LTOT;
- női infertilitás esetén: béranyaság, dajkaanyaság;
- férfi sterilitás esetén: ICSI, spermiumok felkészítése.

²² LUCAS 49–53.

²³ Új Ptk. – 4. könyv (Családjog) 9. fejezet 4:115. § [Az anyai jogállás] (1) <https://ptk2013.hu/uj-ptk-normaszoveg/uj-ptk-iv-konyv-csaladjog/711> [online] [2023.05.11.], valamint ILLÉS [online] – „Magyarországon a béranyaság maga nem büntetőjogi tényállás, de a vélemények eltérőek a legalitás tekintetében. Az egészségügyi törvény kizárólagos módon sorolja fel azokat a humán reprodukciós eljárásokat, amelyeket legálisan lehet választani Magyarországon, és ezek között nincs sem a dajkaanyaság sem a béranyaság. Ebből következik, hogy maga a beavatkozás Magyarországon – magyar kórházakban, magyar orvosok által – jogszerűen nem végezhető el.”

²⁴ 1997. évi CLIV. törvény az egészségügyről IX. fejezete (165 – 187/B. §) [online]

²⁵ TPIVF – Three Parent In Vitro Fertilization; ld. HAWKINS, Stacey, *The First Three-parent Baby*, Oct 6, 2016, Biotech Primer <https://weekly.biotechprimer.com/the-first-three-parent-baby/> [online] [2023.05.11.]

E módszerek közül az LTOT kivételével mindegyikben van nem természetes elem, azaz el van választva bennük a házastársi szexuális aktus és a gyermeknemzés.

1. A mesterséges megtermékenyítés erkölcsi értékelése

A katolikus erkölcsi állásfoglalást a mesterséges megtermékenyítéssel kapcsolatban két alapelv határozza meg: a humánembrió tisztelete, valamint a házasság és a család egysége.

A keresztény etika az élet védelmével kapcsolatban a tutorista, biztosan védő álláspontot vallja. A javaknak hierarchiája van, ennek kell meghatározni a védelem szigorúságát: „minél alapvetőbb és sürgetőbb javakról van szó, annál határozottabbnak, biztosabbnak kell lennie a megvédésüknek.”²⁶ A valószínűség kevés, elégtelen az életvédelemhez, s mivel az élet a megtermékenyüléssel kezdődik (vö. GS 51, DV Bev. 4-5)²⁷, meg kell adni minden embriónak az életben maradásra az esélyt, biztosítani kell számukra az élethez való jogot, „hiszen az embriót ugyanaz a személynek járó tisztelet illeti meg, mint a már megszületett gyermeket és minden személyt.” (EV 63)²⁸ Így tehát minden olyan megtermékenyítési módszer, amely az embriók elpusztításával vagy a velük való bármilyen kísérletezéssel jár vagy járhat²⁹ (szám feletti embriók, a preimplantációs vizsgálatok kimutatta beteg zigóták vagy nem kívánt nemű zigóták, zigóták krio-konzerválása, szelektív abortusz esetében), erkölcsileg nem megengedhető, súlyosan vét az emberi méltóság ellen (vö. DP 14).

Fontos szempont, hogy „gyermekhez való jog”-ot nem ismer egyetlen jogrendszer sem.³⁰ Ellenkezőleg: a gyermeknek van joga ahhoz, hogy „szülei házastársi szeretete sajátos aktusának gyümölcse legyen, hogy fogantatása pillanatától kezdve személyként

²⁶ PAPP 56–57.

²⁷ *Gaudium et Spes* in: DÍÓS István [szerk.], *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest 2000., HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum vitae kezdetű instrukció a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról* (1987) <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=187#N8> [online] [2023.05.10.]

²⁸ *Evangelium Vitae* in: DÍÓS István [szerk.], *II. János Pál megnyilatkozásai. Pápai dokumentumok 1978–2005*, 2, Szent István Társulat, Budapest 2005.

²⁹ SMITH–KACZOR 74–78.

³⁰ AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA, *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, Szent István Kézikönyvek 12, Szent István Társulat, Budapest 2007, 235.

tiszteljék” (KEK 2378)³¹, önmagáért szeressék, és ajándékként fogadják³², „garantálni kell számára az optimális életfeltételeket, mégpedig a házasságra alapozott család tartóssága és a két szereplő, az apa és az anya egymást kiegészítő szerepe által.” Ekként a házaspár gyermek utáni vágya lehet beteges is, amennyiben a gyermeket eszköznek tekintik pl. a házasság megmentéséhez vagy a házassági problémák megoldásához, megélhetési okból, egy szenvedélybetegségből való gyógyuláshoz, vagy megélhetési forrásként, esetleg érzelmi pótlékként tekintenek rá.³³

A katolikus tanítás szerinti másik fő egyházi ellenvetés a mesterséges megtermékenyítéssel kapcsolatban az, amit több dokumentum is megerősít: a házastársi szexuális aktusban az egység és a termékenység (unitatív és prokreatív jelleg) elválaszthatatlan egymástól (vö. HV 6, EV 14, DV II B4, DP 16)³⁴. A személyes szerelem hiánya esetén az életadás gyártássá válik, tárgyiasul, az élet produktummá válik („hideg nemzés”)³⁵ – ami pedig gyártás eredménye, afölött úgy érezheti az ember, hogy hatalma van, vagyis azt tehet az életekkel, amit akar. Az in vitro módszerekben és az ICSI-eljárásban ez a szétválasztás történik meg. Ha az életfakasztást utasítják el teljesen a házastársak közötti szerelemből, „akkor az visszahat a szexualitásra is, és (harmadik vagy akár negyedik, ötödik személyt sejtadományozás vagy bér/dajkaanyaság révén) könnyebben beenged idegen személyt is a nemzésbe”³⁶ nem mellesleg pedig a szexualitás is gátlástalanabbá válhat. Elfogadhatatlan tehát mind az unitatív, mind a prokreatív jelleg kizárása a házastársi szexuális aktusból, mert „ellentmond a szexualitás antropológiai rendjének és az utódnemzéssel való szerves egységnek, amely nem pusztán biológiai tény, hanem az egész személyt érinti.” (KEK 2366)³⁷ A házastársak kölcsönös szereteten és önátadáson alapuló házastársi aktusa a biztosítéka annak, hogy kizárólag egymás által válnak szülővé.

Amint a *Dignitas personae* dokumentum leszögezi, „az emberi élet eredetének autentikus helye a házasság és a család” (DP 6), a gyermeknek a házasság gyümölcésének

³¹A *Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Kézikönyvek 6, Szent István Társulat, Budapest 2020., vö. DV 97.

³²PAPP 52.

³³Uo.

³⁴*Humanae Vitae*. VI. Pál pápa enciklikája a helyes születésszabályozásról (1968) https://www.vatican.va/content/paul-vi/hu/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html [online] [2023.05.10.]

³⁵PAPP 59.

³⁶Uo. 60., vö. LUCAS 54–56.

³⁷LUCAS 54.

kell lennie (vö. DV I,1). Ebből következően minden heterológ szisztéma kivétel nélkül elvetendő, súlyosan erkölcstelen (DP 12, vö. KEK 2376). Erkölcsileg tiltott mesterséges megtermékenyítéssel olyan személyeket gyermekhez segíteni, akik nem élnek házasságban (egyedülálló, özvegyek, lesbikus-homoszexuális kapcsolatban vagy élettársi kapcsolatban élők).³⁸

Míg a heterológ módszereket teljes mértékben elutasítja a Tanítóhivatal (vö. KEK 2376), a homológ technikák „talán kevésbé elvetendő, de erkölcsileg változatlanul elfogadhatatlanok maradnak, mert szétválasztják a nemi aktust az élet továbbadásának aktusától” (KEK 2377). Teljes mértékben azokat a beavatkozásokat lehet megengedni és támogatni, amelyek a házastársi aktus természetes lefolyását segítik, így azt, ha a megtermékenyítés a nő szervezetében (in vivo) történik (vö. DP 12). Homológ esetben a mesterséges ondóbevitel a házasságban csak abban az esetben engedhető meg, „melyben a technikai segítség nem a házastársi aktust helyettesíti, hanem megkönnyíti azt, és segít annak természetes célját elérni.” (DP 12)

A genetikai és biotechnológiai eljárásokat illetően lényeges szót ejteni a technika és a technológia helyes értelmezéséről is. A fejlődés mai keresztény felfogása eltér a múltbeli vélelménytől: „a keresztény hit a fejlődést a hit és az ész fényében szemléli, a Tanítóhivatal bátorítja és biztatja azt a tudományt, ami az élet átfogóan értett javát és az összes ember méltóságát szolgálja.”³⁹ Maga a kutatás, amennyiben betartja a humánkísérletekre vonatkozó szabályozás minden előírását, nem erkölcstelen, azonban a kutató, az ember részéről nélkülözhetetlen annak figyelembevétele, hogy egyrészt minden kutatásnak „Isten tekintete előtt, a lét szolgálatában” kell zajlania⁴⁰, azaz erkölcsösnek kell lennie (KEK 2294), másrészt hogy az emberen végrehajtott bármely kutatás és kísérlet semmilyen olyan tettet nem törvényesíthet, amely ellentétes a személy méltóságával és az erkölcsi törvénnyel (vö. KEK 2295). „Az emberi terméketlenség csökkentésére irányuló kutatások bátorítandók”, feltéve, hogy az emberi személy javai és jogai szolgálatában végzik, „Isten tervének és akaratának megfelelően” (KEK 2375).

³⁸ PAPP 61. és SMITH-KACZOR 88–89.

³⁹ Uo. 71. és DP 3.

⁴⁰ PAPP 78–79.

Befejezés

A Tanítóhivatal tisztában van azzal, hogy a terméketlenség nagy fájdalom és kereszt a házaspároknak (KEK 2374), de azt is tudja, hogy a testi terméketlenség nem abszolút rossz, egyedül Krisztus keresztjében viselhető el, ami „minden lelki termékenység forrása” (KEK 2379).

Feltehető a kérdés: mit tud tenni az Egyház, amikor azt látja, hogy számos katolikus, ill. keresztény házaspárt is érint a gyermektelenség problémája, akik szentségi házasságban élve tudják, hogy a házasság egyik java a gyermek? Nyilvánvaló, hogy az emberi élet, a házasság és a család védelmében az Egyháznak szilárdan ki kell jelölnie a határokat, azt, hogy melyik mesterséges módszer fogadható el erkölcsileg, és melyik miért nem, de érezhető, hogy a Tanítóhivatal is differenciál (l. a homológ és heterológ szisztémák értékelése, vö. KEK 2376-2377). Teljes mértékben csak a terápiás, azaz gyógyító célú segítségre lehet igent mondani, mivel a további módszerek mindegyikében van nem természetes elem (az embriók élete vagy a házasság egysége van veszélyben).

Az asszisztált humánreprodukciónak az Egyházban van tanfejlődés: a Tanítóhivatal és teológusok folyamatosan gondolkodnak és töprengenek, hogy egyrészt hogyan marad folytonos és hiteles a katolikus tanítás, másrészt hogy miként valósítható meg a terméketlenséggel küzdő házaspárok lelki és pasztorális kísérése. A házaspárok számára mindig lehetőség testi terméketlenségük terhének vállalása azzal, hogy gyermek nélkül maradnak vagy örökbe fogadnak gyermeket – a döntést nekik kell meghozniuk.⁴¹

Az Egyház a mesterséges megtermékenyítést illetően nem akadályokat állít, hanem segít világosan látni. A mesterséges módszerek magukban hordozzák a technicizálás veszélyét, azaz eltárgyasulhat az emberi élet, pusztá produktummá válhat, amely fölött mások akár isteni hatalmat is gyakorolhatnak, élet-halál urai lehetnek. Az életek „előállítás”, „termelése” negatívan hathat az emberképre és az ember értékelésére, visszaélésekre adhat okot, valamint számos riasztó következménye lehet a házaspárok és a családok életében.⁴²

⁴¹ PAPP 63.

⁴² SMITH-KACZOR 87–89.

Az Egyház anya: szeret és megérti a meddőség hatalmas keresztjével küzdő házasságokat, ugyanakkor felelősséget is érezve minden gyermeke életéért és üdvösségéért, figyelmet az asszisztált reprodukció hordozta, sokszor nem éppen nyilvánvaló veszélyekre. Nem szabad elfelejteni azt sem, hogy a gyermek érték, akit emberi méltóságában feltétlenül tisztelni kell, függetlenül attól, hogy erkölcsileg elfogadható vagy el nem fogadható módon fogant-e, de azt sem szabad feledni, hogy egyedül csak Krisztusban van tovább, csak az Ő keresztjéhez csatlakozva lehet hordozni a terméketlenség keresztjét.⁴³

Bibliográfia

1997. évi CLIV. törvény az egészségügyről <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=99700154.tv> [online]

Evangelium Vitae in: DIÓS István [szerk.], *II. János Pál megnyilatkozásai. Pápai dokumentumok 1978–2005*, 2, Szent István Társulat, Budapest 2005.

Gaudium et Spes in: DIÓS István [szerk.], *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest 2000.

HAWKINS, Stacey, *The First Three-parent Baby*, Oct 6, 2016, Biotech Primer <https://weekly.biotechprimer.com/the-first-three-parent-baby/> [online]

HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dignitas personae instrukció egyes bioetikai kérdésekről* (2008) https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html [online]

HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum vitae kezdetű instrukció a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról* (1987) <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=187#N8> [online]

Humanae Vitae. VI. Pál pápa enciklikája a helyes születésszabályozásról (1968) https://www.vatican.va/content/paul-vi/hu/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html [online]

⁴³ PAPP 66–69.

<https://hu.covidografia.pt/news/infertility-statistics-2021> [online]

<https://www.history.com/this-day-in-history/worlds-first-test-tube-baby-born> [online]

AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA, *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, Szent István Kézikönyvek 12, Szent István Társulat, Budapest 2007.

ILLÉS Blanka, *Béranyaság* <https://jogaszvilag.hu/életmod/beranyasag/> [online]

A Katolikus Egyház Katekizmusa, Szent István Kézikönyvek 6, Szent István Társulat, Budapest 2020.

KOVÁCS József, *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába*, Medicina, Budapest 2006.

LEHNER Ádám et al., *Az intracitoplazmatikus spermiuminjekció (ICSI) és hagyományos in vitro fertilizációs (IVF) kezelések eredményeinek összehasonlítása az ondóminta minőségének függvényében* in: *Magyar Nőorvosok Lapja* (2015/6), 310–318.

LUCAS, Ramón Lucas, *A bioetikáról mindenkinek*, Új Ember, Budapest 2007.

PAPP Miklós, *Krisztusi bioetika. Jegyzet*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2010.

SMITH, Janet E. – KACZOR, Christopher, *Életbe vágó kérdések. Bioetika katolikus szemmel*, Szent István Társulat, Budapest 2017.

Új Ptk. – 4. könyv (*Családjog*) <https://ptk2013.hu/uj-ptk-normaszoveg/uj-ptk-iv-konyv-csalad-jog/711> [online]

Lengyel Zsolt PhD

katolikus pap, egyházjogász, AVKF főiskolai adjunktus,
esperes, plébános, helyettes bírósági helynök, szentszéki bíró

Vajon nősüljenek-e a papok, avagy a cölibátus kérdése a 21. században

Jelen értekezés a papi nőtlenségről kíván szólni a Római Katolikus Egyház tanításának szemszögéből nézve. Korábban a papi nőtlenségre nem a cölibátus szót használták, hanem a Szentírás és a szent hagyomány alapján mint megtartóztató életet említették. A mai világ egyik leginkább feszegetett témája a papi nőtlenség kérdése, hiszen annak spirituális oldalával a világban a mai ember nincs tisztában, illetve csupán a tilalom intézményes formáját látják benne. Jelen értekezés röviden kitér a megtartóztató életforma szentírási, a Római Katolikus Egyház hagyományának, vagyis a történelmi és teológiai történeti hátterének bemutatására, valamint egy indiai tanulmány segítségével hívásával arról is szólok, hogy vajon a cölibátus vállalása volna-e az oka a papi hivatások ún. tömeges elhagyásának, illetve hogy a papság lelki kiegészéséhez hozzájárul-e maga az önmegtartóztató, magányos életvitel?

A cölibátus kialakulásának története A cölibátus ó- és újszövetségi vonatkozásai

Az önmegtartóztató életformának az eredete a Bibliára vezethető vissza. Az ószövetségi Szentírásban találhatunk ráutaló jeleket. Már az Ószövetségben is megismertünk olyan személyeket, akik Istennek szentelték életüket. Ilyen volt Jeremiás próféta. Lemondott a családi életről, vagyis nem nősülhetett¹, cölebsz életformát választott, mivel Jahve ezt parancsolta számára: „Az Úr ezt a szózatot intézte hozzám: Ne végy magadnak feleséget, és ne legyenek fiaid és lányaid ezen a helyen (Jer 16, 1-2.).

Az ószövetségi papságtól is megkövetelték az Istennek járó kultusz bemutatása előtt az önmegtartóztatást. Az ószövetségi papságot tágabb értelemben véve a főpap, a papok

¹ JAKUBINYI György, *Máté evangéliuma*, SzIT, Budapest 1991, 215.

és a leviták csoportja alkották. A leviták Lévi leszármazottai (MTörv 33)², akik papi funkciót végeztek a nép körében. A tisztséget viselő személyeket nevezték levitáknak, vagyis tágabb értelemben az egész ószövetségi papságot. A papi feladatok közé a következők tartoztak: a legszentebb áldozat bemutatása (Lev 1-7), a nép tanítása a Tórára (Lev10,11), a szolgálat ellátása a szentélyben (Lev 24, 3-9), a tisztasági törvény végrehajtása³, valamint már Áron mellett is szolgáltak a frigyláda közelében (Szám 18,2.4.).⁴ XVI. Benedek pápa *A katolikus papság* című értekezésében találunk utalást arra, hogy a papság a kultikus istentisztelet előtt, vagyis amikor az istentiszteletet végezte és az isteni misztériummal kapcsolatban volt, köteles volt szexuális önmegtágadást gyakorolni.⁵ A Leviták könyve (22,4-5) szerint egyéb dolgok is méltatlanná teheték a papot arra, hogy áldozatot mutasson be Istennek. Többek között a leprának gondolt bőrgyulladások, a szexuális eredetű betegségek, a holttest érintéséből fakadó tisztátalanság, a magömlés, a nő menstruációja (Lev 15, 19-23), a szexuális úton terjedő betegségek nők és férfiak esetében egyaránt (Lev 15,2-12.25-27), ugyanis ezek az élet elvesztését szimbolizálták.⁶ A Misna szerint az engesztelés napja előtti estén a főpapot is elkülönítették, és ébren kellett tartani, nehogy olyan „baleset” érje az éjszaka folyamán, amely által tisztátalanná válna, és így nem tudná bemutatni a legszentebb áldozatot⁷, amelyre évente csak egy alkalommal került sor. A tisztátalanság az élet elvesztését szimbolizálja. A Teremtő Isten az élet Istene (MTörv 5,26), aki nem „törődik” a holtakkal (Zsolt 88,11), tehát ami a halállal kapcsolatos, az vele ellentétes, azaz tisztátalannak minősül (Lev 17,11). Az oltárt, amelyet az izraeliták a tisztátalanságuk által beszennyeztek, az Istentől kapott vér tisztára mossa.⁸ *Praximadinál* az újszövetségre tekintettel a következőket olvashatjuk: „az ok, amely az újszövetségben a szexuális váladék folyásából származó tisztátalanság nem számít többé, nem az újszövetség etikai vagy rituális szempontjai között keresendő, hanem sokkal inkább annak tényében, hogy Krisztus kereszttel kiontott vére, mint a mindeneket életető elem, egyszer s mindenkorra megtisztít minden tisztátalanságot,

² DIÓS István–VICZIÁN János, *Magyar Katolikus Lexikon VII.*, SzIT, Budapest 2002, 835.

³ SCHNEIDER, Theodor [ed.], *A dogmatika kézikönyv II.*, Vigilia, Budapest 1997, 365.

⁴ HAAG, Herbert, *Bibliai lexikon*, SzIT, Budapest 1989, 1115.

⁵ XVI. BENEDEK, *A katolikus papság* in: SARAH, Robert, *Papságról, cölibátusról és a Katolikus Egyház válságáról*, SzIT, Budapest 2020, 38.

⁶ PRAXIMADI, Giorgio, *Papi cölibátus: egy kis történelem. A cölibátus nem az ószövetségi paptól elvárt rituális tisztaság immár túlhaladott maradványa?* in CATTANEO, Arturo, *Nős papok? Harminc égető kérdés a cölibátusról*, SzIT, Budapest 2014, 16–17.

⁷ Uo.

⁸ PRAXIMADI, G., *Papi cölibátus: egy kis történelem*, 16.

visszahozva az életet oda, ahol eddig halál uralkodott (Zsid 9,11-14; Róm 3,24-25)⁹ Krisztus szent vérével kiengesztelte az Atyaistent azáltal, hogy minden bűnünket felvitte a keresztfára, így az újszövetségi gondolkodás szerint megszűnt az ószövetségi értelemben vett tiszta-tisztátalan fogalom. A házastársi aktus is tisztának tekinthető az Újszövetség fényében, sőt a házastársak Krisztus és az Egyház közötti egységet szimbolizálják (Ef 5,25-27)¹⁰.

A cölibátus, vagy ahogyan azt a kezdetekben nevezték, az önmegtartóztatás intézménye Krisztus Urunk tanítására vezethető vissza¹¹: „Csak az fogja ezt fel, akinek megadatott. Van, aki azért képtelen a házasságra, mert úgy született. Van, akit az emberek tettek a házasságra alkalmatlanná. Végül van, aki a mennyek országáért önként mond le a házasságról. Aki fel tudja fogni, az fogja fel!” (Mt 19, 11-12) Valamint: „Aki nevemért elhagyja otthonát, testvéreit, nővéreit, apját, anyját, feleségét, gyermekeit vagy a földjét, százannyit kap, s az örök élet lesz az öröksége (Mt 19, 29). Jelen szentírási idézetekben találhatjuk Jézus önmegtartóztató életre vonatkozó meghívását, amelyet minden tanítványától megkívánt. Az Isten országáért való lemondásnak teljesnek kell lennie, „függetlenné kell tenniük magukat minden földi kötődéstől”, vagyis mindezeknek az otthonra (ház), a rokoni kötelékekre (testvér, szülő, gyermek) ki kell terjedniük, és aki ilyen módon, radikálisan képes követni az Üdvözítőt, az viszonzásul mind a jelenben, mind a jövő életben jutalmat kap. A végső jutalom az örök élet ígérését képezi.¹² Maga a Mester sem kötött házasságot, mivel égett benne a vágy, hogy minden erejét az Isten országa terjesztésének szentelje. Krisztus azért sem nősült meg, és nem nemzett gyermekeket, hogy „testi” módon is kifejezze – ezért lett testté „Jn 1,14) – , hogy az örök élet, melyet ő az embereknek nyújt, kizárólag az Atyjától származik.¹³

A patrisztikus atyáknál látjuk, hogy mennyire komolyan vették az apostolok Krisztus fenti buzdításait.

Az újszövetségi szentírásban más helyen is találunk utalást az önmegtartóztató életre. Szent Pál apostol – aki maga is cölebsz életet élt – így buzdítja leveleiben még

⁹ PRAXIMADI, 17.

¹⁰ SCHNEIDER, Theodor [ed.], *A dogmatika kézikönyv II.*, 384.

¹¹ SIPOS István, *A cölibátus (a papi nőtelenség) története és védelem*, Dunántúli Nyomda Rt., Pécs 1913, 14–15. 18. ÉS STICKLER, M. Alfons, *A klerikus cölibátus. Fejlődéstörténete és teológia megalapozása* in *Seminarium Centrale Budapestense* 1., Ford. CSORDÁS Eörs, Budapest 1994, 9.

¹² KOCSIS Imre, *Lukács evangéliuma*, SziT, Budapest 2007, 392–393. Lk 18, 28-29 versek magyarázata.

¹³ MANZI, Franco, *Papi cölibátus: egy kis történelem. A papi cölibátus a latin egyház egy követelménye vagy van biblikus eredetei is?* in: CATTANEO, Arturo, *Nős papok? Harminc égető kérdés a cölibátusról*, SziT, Budapest 2014, 20.

a házastársakat is arra, hogy igyekezzenek az imádság idején kerülni a testi kapcsolatot, hogy ezáltal is jobban tudjanak figyelni Istenre.

Stickler bíboros szerint Szent Pál apostol az egyházi eljárásával kapcsolatos feltételek felsorolásánál arra utal, hogy a püspök „continens” kell hogy legyen. Ez a fogalom a nemi megtartóztatást jelenti. Másrészt *Stickler* bíboros az 1Kor 9,5-tel kapcsolatban megjegyzi, hogy joga volna neki is asszonyt mint segítőt tartani, miként a többi apostoli is teszi. Meg kell jegyezni, hogy itt az eredeti görög szentírási szakasz szerint nem „feleségre”, hanem „nővérré” utal.¹⁴ A többi biblikus részt a szentíráskutató tudományát művelő személyeknek hagynánk meg.

Láthattuk, hogy az önmegtartóztató életmódra való buzdítás már a Szentírásban is fellelhető, vagyis nem csupán a 11. századra lehet visszavezetni.

A patrisztikus atyák ideje és a zsinatok tanítása

Az Egyházi Törvénykönyv 750. kánon 1.§-a a következőket írja: „Isteni és katolikus hittel kell hinni mindazt, amit Isten leírt vagy áthagyományozott igéje által, vagyis az egyházra bízott. Egyetlen hitletéteményt tartalmaz, és amit egyszersmind akár az egyház ünnepélyes, akár pedig rendes és egyetemes tanítóhivatala mint Istentől kinyilatkoztottat terjeszt elő; ez a rendes és egyetemes tanítóhivatal pedig abban nyilvánul meg, hogy valamit a Krisztus-hívők a szent tanítóhivatal vezetése alatt közösen elfogadnak; tehát mindenki köteles elkerülni minden olyan tanítást, ami ezekkel ellenkezik.”¹⁵ Jelen paragrafus tehát magába foglalja a Szentírásban leírtak hittel való elfogadását, valamint szól a szent hagyományról és az „ex cathedra” pápai megnyilatkozások elfogadásának kötelező voltáról. Mindezek képezik a Katolikus Egyházban a depositum fideit, vagyis a teljes hitletéteményt.¹⁶

A 2. századtól kezdve jelennek meg az ókeresztény írók művei. A patrisztikus atyák néven emlegetett szent írók alkotásai a Katolikus Egyház szent hagyományához tartoznak. Jelen írásokban szintén találkozunk az önmegtartóztató étellel. Nem szeretném hosszan tárgyalni ezt a fejezetet sem, csupán néhány szerzőre térek ki röviden.

¹⁴ STICKLER, M. Alfons, *A klerikus celibátus*, 45.

¹⁵ ERDŐ Péter, *Az egyházi törvénykönyv*, SzIT, Budapest, 2001, 557.

¹⁶ DENZINGER, Heinrich–HÜNERMANN, Peter [ed.], *Hítvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bányaterenye-Budapest, Örökmécs-Szent István Társulat, 2004. (DS 3020, 3884.)

I. Szent Kelemen pápa a szüzességről írt levelében kéri a híveket, hogy fogadják szeretettel ott azokat a felszentelt személyeket, ahol csak házasok élnek: „És amennyiben ismét eljutunk egy olyan helyre, ahol nincs felszentelt testvér [pap], hanem mindenki házas, akkor is fogadjátok szeretettel azt a testvért [papot], aki majd jön hozzátok.”¹⁷ Alexandriai Szent Kelemen *A házasságról* szóló művében: „Péternek és Fülöpnek gyermekei születtek, és Fülöp házasságra adta leányait. Még Pál sem habozott egy levélben, hogy megszólítsa hitvesét. Az egyetlen ok, amiért nem vitte magával, az volt, hogy hátráltató tényező lett volna a szolgálatában... Utóbbiak azonban szolgálatuknak megfelelően minden figyelemmegosztás nélkül elkötelezték magukat a prédikálás mellett, és feleségeiket nem asszonyukként vitték magukkal mint házastársukat, hanem mint nővéreket, hogy ők is szolgatársaik legyenek a többi asszony felé. Általuk jutott el az Úr tanítása a többi asszony közé anélkül, hogy botrányt keltettek volna.”¹⁸ Az egyház hagyománya szerint tehát már az apostolok is úgy éltek a feleségükkel (ha egyszernősültek is voltak), mintha testvérük lett volna. Az apostolok nem hagyták magukra a feleségüket. A későbbi korokban, ha valakit nősként pappá szenteltek, akkor az egyház gondoskodott a feleségek ellátásáról egy külön intézményben, amelyről a továbbiakban még röviden írni fogok.

Szent Iréneusz püspök az *Adversus haereses*ben azt írja, hogy a szent hagyományt a Péter és Pál apostolok által alapított római egyházban mindig meg kell őrizni, és minden egyháznak egységben kell lenni azzal, ami érvényes a klerikusi önmegtartóztatás hagyományára is.¹⁹

Szent Jeromos szerint a püspökök egy-két személyt kivéve, Keleten sem kérték a püspökszentelésüket anélkül, hogy meg ne tartották volna az önmegtartóztatás hagyományát. Jeromos szerint e tekintetben a Kelet Nyugat felé kezdett orientálódni.²⁰

Fegyelmi rendelkezésként a híres 306 körüli Elvirai Zsinaton fogalmazták meg az önmegtartóztató életformát, mely szerint a nagyobb rendbe (diakónus, pap, püspök) tartozó személyek nem köthetnek házasságot. A zsinat a 33. kánonban a következőket fogalmazta meg: „A zsinat azt akarja, hogy teljes tilalmat rendeljen el a püspököknek, áldozópapoknak és diakónusoknak, ill. az összes szolgálatban lévő klerikusoknak, miszerint tartózkodjanak házastársuktól, és ne nemzzenek fiaikat; bárki pedig mégis meg

¹⁷ <https://www.depositum.hu/vita-a-papi-colibatusrol.html> (utoljára megtekintve: 2023. 04. 11.)

¹⁸ ALEXANDRIAI Kelemen, *A házasságról*. III. könyv, 53. pont. Kr.u. 198. [vö. ZIMMERMAN, Anthony, *Celibacy dates back to the apostles*: <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=7052> vö. még: <http://despositum.hu/vita-a-papi-colibatusrol.html> (utoljára megtekintve: 2023. 04. 11.)]

¹⁹ STICKLER, M. Alfons, *A klerikus celibátus*, 17.

²⁰ SIPOS István, *A celibátus (a papi nőtelenség) története és védelem*, 62–63.

teszi, töröltessék egyház tisztségéből (DS 119)”²¹ Tehát a jelen zsinat egyértelműen kifejti, ha valaki nem tartja be a cölebsz életformát, akkor még a klerikusi állapotból is elbocsátják, ill. a szolgálatában felfüggesztik. A zsinati atyák a 27. kánonban a következő tilalmat is megfogalmazzák: „A püspökökkel vagy bármely másik klerikussal nővére vagy Istennek szentelt szűz leánya lakjék csak együtt; (a zsinat) azt akarja, hogy külső személy egyáltalán ne legyen vele (DS 118).”²² Jelen sorokból egyértelműen kiolvasható, hogy a klerikusoknak külön kellett élniük a feleségüktől, valamint más nővel sem élhetnek egy fedél alatt, kivéve a fent nevezett személyeket.

Himerius, a hispániai Tarragona püspöke Damasus pápához fordult, hogy eligazítást kapjon a cölibátus kérdésében, mivel egyik papja nem tartotta meg a cölibátus törvényét. A választ Siricius pápa adta meg, aki 385-ben levelet írt a tarragonai püspököknek. A nagyobb rendekben lévő egyházi személyek azon magatartására hívta fel a figyelmet, akik helytelenül gyermeket nemzettek, és ezáltal nem tartották meg az önmegtartóztatás fegyelmét. A pápa az ó- és újszövetségi gondolat közti különbséget hangsúlyozta, ami szerint az ószövetségi papság és a leviták rendje csak a templomi szolgálatukon kívül élhettek házasetet, viszont a pápa szerint az újszövetségi papságának napról napra meg kell tartaniuk ezt a szabályt (DS 185).²³

Az akkori részegyházak így például Róma és Itália, Hispánia, Afrika, Alexandria, Antióchia és Konstantinápoly a zsinatok rendelkezéseit ismerhették, így mindegyik részegyház egységes hagyományként tekintett a cölibátus intézményére. Stickler bíboros szerint másként a részegyházak nem fogadták volna el, és nem őrizték volna a jelen intézményt, ha az *nem felelt volna meg mindenki által ismert ténynek*.²⁴

Az afrikai zsinatok gyakran foglalkoznak a cölibátussal, illetve megerősítik a cölibátus intézményét. A Karthágói Zsinat egyik nyilatkozatában szerepelt az a tény, hogy kezdetekben több papot is nősként szenteltek fel, de az önmegtartóztatás hagyománya minden további nélkül őket is érintette, mivel összekapcsolták ezt a szabályt az oltár szolgálatával és a papság szentségével. Az 1974-ben Munier által kiadott *Corpus Christianorum* tartalmazza a Karthágói Zsinat aktáit. Ebben olvashatjuk Faustinus pápai küldött (legátus) és a zsinati atyák szavait: „Egyetértünk abban, hogy a püspök, a pap és diakónus, azaz mindazok,

²¹ DENZINGER, Heinrich–HÜNERMANN, Peter [ed.], *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 37. és még STICKLER, A *klerikus celibatus*, 13.

²² SZUROMI SZABOLCS ANZELM, *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici, Institutiones 5), SzIT, Budapest 2003, 52. vö. még STICKLER, 13.

²³ DENZINGER–HÜNERMANN, 55–56. SIPOS, 46–47. STICKLER, A *klerikus celibatus*, 18.

²⁴ STICKLER, A *klerikus celibatus*, 16.

akik a szentségeket érintik, mint tisztaság őrei, feleségüktől tartózkodjanak.” Erre az összes püspök így választolt: „Mindannyian egyetértünk, hogy mindenekelőtt és mindenekfölött azok, akik az oltárnál szolgálnak, őrizték meg a szent tisztaságot.”²⁵

Az afrikai klérus jelentős mértékben ragaszkodott az apostoli atyák tanításához és a szent hagyományhoz. Ennek okául gyakran utalnak azokra, és szorgalmazzák a tradíció megtartását. Az 5. század elején történt, hogy a siccai püspök egyik papját kiközösítette, név szerint Apiariust, mivel nem tartotta meg a szent önmegtartóztatást. Az említett áldozópap fellebbezett a római pápához püspöke ítélete ellen, amelyet Róma elfogadott. A helyi főpásztorok püspöktársuk mellé állva azt állították, hogy a fellebbezés lehetőségét a Nikaiai Zsinat nem írja elő. 424-ben egy zsinatot tartottak, amely alkalommal kimondták, hogy senkinek nincs lehetősége a római egyházhhoz fellebbezni.²⁶

Az egyháztörténelem folyamán a pápák kifejezetten megtiltották az egyházi személyek házasságkötését. Siricius pápa (384–399) eleinte csupán ajánlatosnak tartotta annak gyakorlását, majd a későbbiekben megkövetelte a nőtlenséget papjaitól. I. Leó pápa (440–461) a szubdiákónusok részére is előírta az önmegtartóztató életmódot.²⁷ Nagy Szent Gergely (590–604) pápa is sürgette a szubdiákónusok cölibátusát mint szokásjogot, valamint akik megnősültek, azok továbbra is élhettek együtt a feleségükkel, de nagyobb rendben nem részesülhettek.²⁸ A 340-i Ganrai Zsinat kifejezetten megtiltotta a híveknek azon a szentmisén való részvételt, amelyet házaspap celebrált.²⁹ A 655. évi IX. Toledói Zsinat pedig a klerikusi házasságból származó gyermeket képtelenné tette az öröklésre, valamint azon templomokét is, amelyeknél pap édesapjuk működött.³⁰

Az 5. és 6. századból számos olyan egyházfegyelmi rendelkezést ismerünk, amelyben a cölibátus fegyelmét tárgyalták; ennek értelmében nem csupán a klerikusi státuszból való elbocsátással járt együtt annak semmibe vétele, hanem az azt áthágó klerikusokra büntetést is kiszabtak.³¹

²⁵ MUNIER, Charles, *Concilia Africae a. 345–525 in Corpus Christianorum, Series Latina* Turnhout 1974. 149, 133. k. <https://archive.org/details/conciliaafricaea0000muni/page/n5/mode/2up> lásd még STICKLER, 15.

²⁶ DIÓS István–VINCZE János, *Magyar Katolikus Lexikon VI.*, SzIT, Budapest 2001, 252. és még STICKLER, *A klerikus celibatus*, 14.

²⁷ SZÁNTÓ Konrád, *A katolikus egyház története I.*, Ecclesia, Budapest 1987, 201. A szubdiákónust vagy más néven alszerpapot az egyházi „nagyobb rendek” közé sorolták. A II. Vatikáni Zsinat után szüntette meg (DIÓS István–VINCZE János, *Magyar Katolikus Lexikon XIII.*, SzIT, Budapest 2008, 502).

²⁸ SIPOS 51.

²⁹ SIPOS 84.

³⁰ Uő. 89.

³¹ Uő. 51–52, 72.

Nem feledkezhethünk meg a 7–8. századból származó ún. penitenciális könyvekről sem, amelyeket az inzularis területekről származtatjuk, és amelyek többnyire ír szerzetesek által a 7. század folyamán terjedtek el.³²

Említésre méltóak még a következő középkori zsinatok, amelyek a cölibátus kérdését tárgyalják: a 952-i Augsburgi Zsinat (nőkkel való együttélés szabályozása), 589-i III., 653-i VIII., 655-i IX. Teledói Zsinat és az 517-i Geronai Zsinat, amelyek a szubdiákónusokra is kiterjesztik a fegyelmet.³³ A Barragai Zsinat pedig csak a pap édesanyját tűri meg a plébánián. A brit szigeteken 969-ben Dunstan canterburyi érsek nagy zsinatot tartott, amelyen úgy határoztak, hogy a házaspapokat el kell űzni, és a régi rendet, fegyelmet vissza kell állítani.³⁴ VIII. Benedek pápa 1022-ben Páviában reformzsinatot hívott össze, mely többek közt megkövetelte a papi nőtlenséget.³⁵ Említésre méltó még a Felső-Itáliában megalakuló patriamozgalom is. A lombardiai mozgalomban 1057-ben egy Landulf nevű milánói pap vezetésével megrohamozták azoknak a papoknak a háza-it, akiknél gyanús nőszemélyek laktak.³⁶

A nyugati egyházban a 11. és 12. században a javadalmak össze voltak kötve a hivatallal. A javadalom és hivatal laikus adományozói méltatlan és felkészítetlen jelölteket ültettek a püspöki, apáti és plébánosi székekbe. A másik nehézséget pedig abban látták az egyháztörténészek, hogy az említett laikusok pénzért adományozták a hivatalokat, valamint egyre gyakoribbá vált a cölibátus kötelezettségének megszegése. A kor pápái, mint például VII. Gergely pápa, igyekeztek határozott és kemény fellépéssel helyreállítani a visszaéléseket. Ezeket az intézkedéseket siker övezte.³⁷

II. Miklós pápa hívta össze az 1059-ben megrendezett Lateráni Zsinatot, amely többek között szólt a pápaválasztás új rendjéről, a világi investitúrát és a nős papokat pedig felfüggesztették, amelynek következtében a nős klerikusokat, amennyiben nem tartották meg a szent tisztaságot, eltiltották a papi hatalom gyakorlásától.³⁸

Gratianus mester, a híres kánonjogász, akinek kánoni joggyűjteménye a *Concordia discordantium canonum* nevet viseli, és amely mű rövidebb változatának megjelenése

³² SZUROMI 70–71. A következőket emeljük ki ezek közül: a Paenitentiale Cummeanit, a Paenitentilea Bedaet és a Paenitentiale Egbertit (Uő. és még ERDŐ Péter, *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés*, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici, Egyház és jog. Kiadványok a kánonjogi és az egyházakkal kapcsolatos jog körében III. kötet), SziT, Budapest 2003, 98–101.)

³³ SIPOS 73.

³⁴ Uő. 74.

³⁵ SZANTÓ 293.

³⁶ SZANTÓ 359.

³⁷ STICKLER 23–24.

³⁸ SZANTÓ 358.

1130-ra, közismertebb formája 1140 tájékára tehető³⁹, az egyik legjelentősebb dokumentuma az egyházi jog intézménytörténetének. Művéhez Gratianus közel ezeréves kánonjogi forrást használt fel, ezért is fontos itt megemlíteni, ugyanis munkája szintén tartalmaz fegyelmi előírásokat a cölibátussal kapcsolatban.

További fontos állomása volt ennek az intézménynek az 1139-i II. Lateráni Zsinaton hozott döntés, melynek értelmében nemcsak tilos, hanem érvénytelen is az a házasság, amelyet egy klerikus vagy egy ünnepélyes fogadalmat tett szerzetes köt. A szent zsinat a következőképpen rendelkezik: „A legteljesebb módon megtiltjuk a papoknak, diakónusoknak és szubdiakónusoknak, hogy ágyasokkal és feleséggel éljenek együtt, és hogy más nőkkel lakjanak, mint azokkal, akiket a Niceai Zsinat (az első egyetemes zsinat 325-ből) a szükségesség okán megengedett: az anyja, vagy mások, akik becsülettel minden gyanú felett állnak”⁴⁰

A Trentói Zsinat XXIII. ülés 18. kánonja megfogalmazta, hogy már csak azokat a papnövendékeket szabad felvenni a papképzésre, akik eleve nőtlenek, ezt a kikötést minden egyházmegyének javasolja.⁴¹

Az újkori pápák írásaikban és beszédjeikben kifejezetten hangsúlyozzák a cölebsz életforma jelentőségét és apostoli eredetét. XI. Piusz pápa 1935. december 20-án megjelent *Ad catholici sacerdotii* enciklikájában *A papi nőtlenség* és *A papi jámborság* alfejezeteit szükséges megemlíteni, amelyek implicit módon a cölibátus jelentőségét tárgyalják.⁴² II. Piusz a *Sacra Virginitas* körlevelében, XXIII. János a Vianney Szent János, arsi plébános születésének 100. évfordulójára írt körlevelében, VI. Pál az 1967. június 24-én megjelent *Sacerdotalis caelibtus* enciklikája, II. János Pál *Pastores da vobis* apostoli buzdítása (1992) – illetve a Katolikus Egyház Katekizmusának megjelenése az ő karizmatikus alakjához fűzhető, amelyben a cölibátus örökös érvénye is megfogalmazódik (vö. még KEK 1579) –, és XVI. Benedek *Sacramentum caritatis* (*A szeretet szentsége*), és a Római Kúriához 2006. december 22-én *Dominus pars mea* (*Az Úr az én örökrészem*) intézett karácsonyi jókívánságait tolmácsoló beszédében⁴³ a cölibátus jelentősége felmagasztalódik, és örökös érvényűvé válik.

³⁹ ERDŐ Péter, *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* 166-168.

⁴⁰ CATTANEO, Arturo- HAUKE, Manfred, *Szövegrészletek a Tanítóhivatal egyéb, a papi cölibátussal foglalkozó fontosabb dokumentumaiból* in: CATTANEO, Arturo, *Nős papok? Harminc évető kérdés a cölibátusról*, SzIT, Budapest, 2014, 137. lásd még STICKLER 24.

⁴¹ ALBERIGO, Giuseppe – JOANNOU, Péricles-Pierre [szerk.], *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Herder, Freiburg 1962, 726-729. vö. még STICKLER 24.

⁴² XII. PIUS, *A katolikus papságról*, SzIT, Budapest 1936. 29-36. Lásd még: PIACENZA, Mauro, *A pápák tanítása a cölibátusról: XI. Piusztól XVI. Benedek pápáig*, in: CATTANEO, Arturo, *Nős papok? 110-113.*

⁴³ PIACENZA 114–115. 119. 121. 126. 128 –129. 131.

A cölibátus kérdése Keleten

Az első századokban a keleti egyház⁴⁴ is fontosnak tartotta az önmegtartó (önmegtartóztató) életformát, sőt néha aggodalom töltötte el az egyes püspököket és klerikusokat, amikor egy, a szentelés előtt megházasodott pap együtt élt a feleségével egy házban. A nyugtalanság mögött az állt, hogy vajon az a klerikus, aki a törvényes feleségével egy fedél alatt él, képes lesz-e megtartani a „szent tisztaság fegyelmét. Eleinte Keleten is gyakran szenteltek fel nős férfiakat a „nagyobb rendek” szolgálatára, azonban számukra is kötelező volt megtartani a fegyelmi szabályokat, többek között a cölibátust. Ugyanakkor egyre elterjedtebbé vált az a gyakorlat, hogy a klerikusok nem kötöttek házasságot. Amennyiben mégiscsak nős férfiakat szenteltek fel, a feleknek el kellett szeparálódniuk egymástól. A feleségekről gondoskodott az egyház: vagy a számukra létrehozott kolostorba küldték őket, vagy egy fedél alatt továbbra is együtt élhettek a klerikus férjükkel, bár ez néha jelentős erkölcsi nehézséget okozott az érintettek számára.⁴⁵ Az egyház tehát nem hagyta magukra azokat az asszonyokat, akiknek a férjét pappá szentelték.

A II. Trullloszi Zsinat nagy szakadást eredményezett a Nyugat és Kelet egyháza között. Igaz, a keleti részegyházak püspökei és papjai egyaránt szorgalmazták az önmegtartóztató életet, de már ekkor is érezhető volt az autonómiára való törekvésük. Leginkább ez abban nyilvánult meg, hogy a Nyugatról érkező zsinati dokumentumokat, azaz hittételeket igyekeztek átvenni, azonban az fegyelmi kérdések tekintetében önállóságra törekedtek. Úgy gondolták, hogy e tekintetben függetlenek a Szentszéktől⁴⁶, amit meglátásom szerint rosszul értelmeztek. Jelentősek a keleti joggyűjtemények is, amelyek közül talán a legérdekesebb számunkra a *Collectio Trullana*. A Trullloszi Zsinat a következő sorrendben hozza a kánonokat: a) apostoli kánonok, b) a Nikaiai, az Ankyrai, a Neoksairiai, a Gangrai, az Antióchiai és Laodikeai Zsinatok kánonjai, c) az I. Konstantinápolyi, Ephesosi és a Chalkedóni egyetemes Zsinatok kánonjai d) a Sardikai, a 419-es Karthágói és 394-es Konstantinápolyi Zsinatok kánonjai, e) a 12 keleti egyházatya kánonjai, f) Szent Ciprianus kánonja.⁴⁷ A *Collectio Trullana* tartalmazta az első hat század kánonjait, a *Collectio Dionysianát*, amelyet a mai

⁴⁴ Értelemszerűen itt még az egységes, a nagy egyházszakadást (1054) megelőző keresztény egyházzól van szó. Nem a mai értelemben vett keleti és nyugati egyházzól.

⁴⁵ STICKLER 39.

⁴⁶ STICKLER 33.

⁴⁷ ERDŐ Péter, *Az egyházjog forrásai* 65–66.

kánonjogi irodalom *Codex Canonum Ecclesiae Africanae* címen emleget. Továbbá a Sintagmát, amely a Szardikai Zsinat kánonjait tartalmazza, a 85 apostoli kánont, valamint az ún. kánoni leveleket.⁴⁸

A II. Trullloszi Zsinaton engedélyezték a klerikusok számára a nősülést. Igaz, a korábbi rendelkezéseket és kánonokat átvették Nyugatról, de a klerikusok önmegtartóztató magatartását az istentisztelet előtti napokra, időszakra korlátozták. Sarah bíboros úgy fogalmaz, hogy csupán átírták a Karthágói Zsinat kánonjait.⁴⁹ Más szerzők pedig azt állítják, hogy meghamisították, vagy pedig nem értették meg helyesen a szöveget, mivel az latinul volt megfogalmazva, vagyis azt rosszul fordították.⁵⁰ Nyugaton a 16. század történészei között is találunk olyan személyeket, akik a keleti és nyugati szövegek között eltéréseket találtak, így például Baronius Caesart és Mansini Giovanni Dimenicót.⁵¹

A jelenlegi keleti szabályok engedik a nős férfiak pappá szentelését, ez alól azonban kivételt képeznek a püspökök.⁵²

A cölibátus kérdése a jelen korunkban

A cölibátus és a házasság relációja

A történelmi tények tárgyalása után segítségül hívok néhány teológiai nézetet, amelyek segítenek megérteni a papság önmegtartóztató életformájának értelmét és jelentőségét. Számos teológus és teológiai mű kifejtette a papi nőtlenség és a házasság szentségének összeegyeztethetetlen nézetét. Mindkét szentség teljes elköteleződést és önátadást kíván. A teológia szemszögéből nézve a papi nőtlenség az Istennek való teljes odaadottságot, osztatlan szívet kívánja meg mindazoktól, akik a papi hivatás kegyelmét megkapták. Krisztus Urunk is cölibátusban élt azért, hogy teljes lendülettel az Isten Országá ügyének tudja szentelni magát. A pap Istennek lefoglalt személy, akinek az az élethivatása, hogy egész életét, személyét Krisztusnak, a Vőlegénynek szentelje. A papok legfontosabb hivatása, ahogy az apostolok és a szent életű papok alakja is megmutatja számunk-

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ SARAH, Robert, *Szívünk mélyéből. Papságról, cölibátusról és a Katolikus Egyház válságáról* 74–75.

⁵⁰ Joannu szerint a trullloszi atyák kihagytak minden utalást az afrikai szöveg püspökeire vonatkozóan, de átvették a megjelent hivatkozásokat az apostoli és ősegyházra, azonban a klerikusokat illetően ellentétes szabályokat hoztak, azaz megváltoztatták azokat. A 14. századtól a saját, azaz a Bizánci Egyház kanonistái is kételkednek azok helyességében, így pl. Blastares Mattheus (vö. STICKLER 37. és az ott található lábjegyzet).

⁵¹ STICKLER 38.

⁵² DIÓS István – VINCZE János, *Magyar Katolikus Lexikon II.*, SzIT, Budapest 1993, 291.

ra, hogy Jézusnak szentelik az életüket, és a Mesterhez hasonlóvá akarnak válni. Ezt a gondolatot fejti ki II. János Pál pápa, amikor ezt írja *Pastores dabo vobis* kezdetű apostoli buzdításában: „Az Egyház akaratának végső indoka a kötelék, amely a cölibátust az ordinációhoz köti, mely arra irányul, hogy a pap Jézus Krisztushoz, az Egyház Fejéhez és Vőlegényéhez váljék hasonlóvá. Az Egyház ugyanis, mint Jézus Krisztus Menyasszonya, azt akarja, hogy a pap ugyanazzal a teljes és kizárólagos szeretettel szeresse, mint amellyel Krisztus szereti. (29) [...] Ezért a papi cölibátust nem lehet pusztán jogi előírásnak vagy külső feltételnek tekinteni, mely nélkül nem bocsátanak az ordo szentségéhez, hanem olyan értéket kell benne látni, amely mélységesen összefügg a papot Krisztushoz, a Jó Pásztorhoz és az Egyház Vőlegényéhez hasonlóvá tevő szenteléssel.” (50)⁵³ A II. Vatikáni Zsinat *Presbyterorum ordinis* dokumentumában még a következőket találjuk: „A mennyek országáért vállalt szüzesség, illetve cölibátus által a papok új és kiválóbb értelemben vannak Krisztusnak szentelődve. Szívük osztatlan, ezért könnyebben is ragaszkodnak hozzá, benne és általa szabadabban szentelik életüket Isten és az emberek szolgálatára, Isten országáért és az Istenből való újjászületés művéért készségesebben dolgoznak, s így alkalmasabbak lesznek arra, hogy a Krisztusban elnyert lelki atyaságot mélyebben felfogják. Ily módon tehát az emberek előtt megvallják, hogy osztatlanul oda akarják adni magukat a rájuk bízott feladatnak, tudniillik, hogy a híveket eljegyezzék egy férfival, és tiszta szűzként vezessék őket Krisztushoz.”⁵⁴ A zsinati dokumentum arra is utal, hogy a cölibátus nemcsak Krisztus Urunk osztatlan szívvel való szolgálatát segíti elő, hanem a hívekét is. „Akadálytalanabbul” tudnak törődni a rájuk bízottakkal, és elvezetni őket Jézushoz.

Ahogy a papság, úgy a házasság szentsége is osztatlan szívet kíván a felektől. Az *Egyházi Törvénykönyv* az 1055. kánon 1.§-ában így fogalmaz: „A házassági szövetséget, amelyben a férfi és a nő az egész élet olyan közösségét hozza létre egymással, amely természeténél fogva a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul, Krisztus Urunk a megkereszteltek között a szentség rangjára emelte.”⁵⁵ A felek javát képezi az egység, felbonthatatlanság, hűség és a teljes életközösség vagy más néven az interperszonális kapcsolat. A teljes életközösséget a Katolikus Egyház tanítása szerint sze-

⁵³ II. JÁNOS PÁL, *Pastores dabo vobis* in: DIÓS JÓZSEF [szerk.], *János Pál pápa megnyilatkozásai*, SzIT, Budapest 2005, 909 és még 937.

⁵⁴ CSERHÁTI JÓZSEF–FÁBIÁN ÁRPÁD, *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. SzIT, Budapest 1998, 253.

⁵⁵ *Az Egyházi Törvénykönyv, A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, szerkesztette, fordította, és a magyarázatot írta ERDŐ PÉTER, Budapest 2001.

xuális, érzelmi-lelki, gazdasági-társadalmi, családi vonatkozású és különleges (teljesség) intenzitás jellemzi.⁵⁶ Sarah bíboros írja a II. Vatikáni Zsinat tanítására hivatkozva, hogy „...a házastársak az őket egyesítő kapcsolatukat minden más fölé helyezik. Pappá szentelni házasesembert annyi lenne, mint kisebbiteni a házasság méltóságát, a papságot pedig egy feladattá redukálni. [...] 74. A papok jelzik a házásoknak a teljes odaadás értelmét. A házások viszont a házasesletük által jelzik a papoknak a cölibátus értelmét.”⁵⁷ Jelen sorokból kiolvasható, hogy a házasság és a papság szentsége két külön intézmény és osztatlan elköteleződést kíván.

Az egyház számos nehézséggel küzd Európában, különös tekintettel a papi hivatások tekintetében. Sok ember gondolja azt, hogy ha eltörölnék a papi nőtlenség előírását, bizonyára több fiatal szentelné magát az Isten és embertársai szolgálatára. Robert Sarah bíboros a *Szívünk mélyéből* című könyvében arról ír, hogy a cölibátus eltörlésének intézkedése nem hozna magával jelentős változást a Katolikus Egyházban, vagyis nem vállalkoznának többen a fiatalok közül az elkötelezett életre, a papságra. A bíboros ismertet egy tanulmányt, amelyben arról írnak, hogy a keleti papság is válságban van. Igaz, bár a keleti egyházakban a nős férfiakat is pappá szentelik, de mindezek ellenére a papi hivatások számának csökkenését tapasztalják. Néhány évvel ezelőtt az ortodox papi szövetség elnöke észrevette, hogy a házasság papok száma 11 000 főről 3 000 főre csökkent Görögországban, amely folyamat valószínűleg a mai napig is tart. Rájöttek, hogy mi is lehet az oka annak, hogy a papi hivatások létszáma „megcsappant”: „az emancipált nők egyre kevésbé fogadják el, hogy pap férjük igényes életét kövessék”.⁵⁸ Valóban igaz lehet ez a megállapítás, mivel a lelképásztor, valamint jelen esetben a papfeleség is a társadalmi és helyi egyházközségi elvárásoknak van kitéve, mely „követelményeknek” megglátásom szerint rendkívül nehéz lehet megfelelni ebben a „haladó” gondolkodásmódot igénylő és legtöbbször liberális szemléletmódot követő világban.

A mai napig léteznek olyan vallási és társadalmi kultúrák, ahol a cölibátus nagyra becsült intézmény. A buddhizmus az élethosszig tartó cölibátust olyan eszköznek tekint, amely elengedhetetlen feltétele a nirvánába való, vagyis az üdvösségre jutáshoz. A nirvána a szenvedésektől való szabadulást eredményezi.⁵⁹ A hindu vallásban a 14.

⁵⁶ Az Egyházi Törvénykönyv 1055. kánon 1.§.-nak lábjegyzet magyarázata.

⁵⁷ SARAH, Robert, *Szívünk mélyéből* 74 és 81.

⁵⁸ SARAH, 75. oldal és az ott található lábjegyzet.

⁵⁹ ABBOTT, Elizabeth, *A cölibátus története. Athéntól I. Erzsébetig, Leonardo da Vinciig, Florence Nihgtin-gale-ig, Ganhiig és Cherig*, Alexandra 2009, 186–187. lásd még: EUGENE, Joseph–NEWMANN, Joseph–LUYTEN, Patrick–CORVELEYN, Jozef DE WITTE, Hans-, *Does commitment to celibacy lead to burnout or enhance*

század környékén kialakult egy szerzetesrend, amely a *ramanandi* nevet viseli. E szerzetesek cölibátusban élnek. A ramanandi guru vezeti a közösséget, és három alrendet különböztetnek meg: a *tyagi*, a *naga* és a *rasik*. A rasikok önmegtartóztatásukat „Isten felé irányuló, önzetlen szeretetté szublimálják”.⁶⁰ A dzsainizmusban a cölebsz életforma az energiatakarékosságra és a szenvedélyek legyőzésére irányul.⁶¹ Az iszlámon belül a szúfizmus irányzata szorgalmazza az önmegtartóztatást, egyébként ez a vallás elveti a cölibátust.⁶²

Indiai tanulmány a cölebsz életről

2010-ben megjelent egy értekezés, amely arra szeretne választ adni: vajon az önmegtartóztató életforma iránti elkötelezettség vezethet-e a kiegészítéshez egy pap életében, vagy inkább fokozza az elköteleződést. A felmérést a dél-indiai katolikus egyház 16 részegyházának, egyházmegyéjének területén végezték. A Likert-skálából álló kérdőívet 27 és 88 életév között lévő, szám szerint 511 pap töltötte ki.⁶³ A vizsgálatban részt vevő klerikusok különböző végzettséggel, különböző helyen és plébánián közösségekben szolgálnak. A papok 33,5%-a vidéken, 49%-a városban, 16,8%-a nagyvárosban tevékenykedik. A papság helyzetének felmérésekor azt is figyelembe vették, hogy kik élnek a plébánián egyedül (28,2%), egy pap (26,4%), kettő (16,8%), három (8,4%), ill. négy vagy legfeljebb 38 paptárssal (20,2%) egy fedél alatt és szolgálják a helyi közösséget.⁶⁴

Az elemzés bizonyos részleteit nem szeretném ismertetni, csupán a cölibátusra vonatkozó, egy-egy fontos és jelentős kérdést emelek ki. A vizsgálatban részt vevő indiai papok 62%-a határozottan elutasította azt az állítást, hogy a cölibátus iránti elköteleződés egy szükségtelen teher, amelyet a katolikus papokra rónak ki. A papi élet egyik velejárója a magány. Erre is kiterjedt a tanulmány. A vizsgálatban részt vevők 60%-a biztos volt abban, hogy kezelni tudja a cölibátussal együtt járó, a papi életben megjelenő egyedüllét nehézségét is. Ugyanakkor 22,2%-a nyilatkozott úgy, hogy nehézségei vannak ezzel kap-

engagement? A Study among the Indian Catholic Clergy in European Journal of Mental Health 5 (2010) 2, 192.

⁶⁰ ABBOT 180–181. vö. EUGENE 192.

⁶¹ ABBOT 192–195.

⁶² ABBOT 207., EUGENE 192. vö. még SELL, Edward, *The Faith of Islam*: <https://gutenberg.org/cache/epub/20660/pg20660-images.html>

⁶³ EUGENE, Joseph–NEWMANN, Joseph–LUYTEN, Patrick–CORVELEYN, Jozef–DE WITTE, Hans, *Does commitment to celibacy lead to burnout or enhance engagement?* 188.

⁶⁴ EUGENE–DE WITTE–CORVELEYN–LUYTEN–DE WITTE 194.

csolatban, valamint 17.8% nem nyilvánított véleményt. A tanulmánynak köszönhetően arra is fény derült, hogy a papság 58,9% gondolta úgy, hogy a papi nőtlenségben való elköteleződés segítette őket a családi problémákkal kapcsolatos kérdésekhez való pozitívabb viszonyulásukban. 24,7% nem értett egyet ezzel az állítással, 16,4% pedig nem válaszolt a kérdésre.⁶⁵ A vizsgálatban részt vevő indiai papok 78,1%-a azt állítja, hogy a cölibátushoz való ragaszkodás segíti őket abban, hogy szolgálatukat minél hatékonyabban tudják végezni. Ezzel a nézettel 10,9% nem értett egyet, 11%-uk pedig semleges maradt.⁶⁶

A tanulmány azt is kimutatta, hogy a papok 67,7%-a kijelentette, ha választási lehetőségük lenne, ismét a papi nőtlenség mellett döntenének. 15,5% nem értett ezzel egyet, 16,8% pedig nem nyilvánított véleményt. A tanulmány szerint a papi szolgálat elhagyása mellett szóló döntés különböző összetett krízisekből fakadhat.⁶⁷ Az indiai papok 70,9%-a számára a papi nőtlenség nagyszerű („great”) és kielégítő. A 13,2 tagadja ezt, míg 15,9%-uk semleges állt ehhez a kérdéshez (vö. 1.sz. ábra).⁶⁸

A tanulmány nem csupán az indiai papokra ad kitekintést, hanem a nyugati papság klerikusainak véleményét is ismerteti a cölebsz életvitelről. A felmérést 2003-ben *Lou-den Francis* – 1482 papot bevonva – Angliában és Walesben végezte. Az eredmény szerint a papság 73%-a szükségesnek tartja továbbra is a cölibátus megtartását a katolikus papság körében. Nyugatabbra, így pl. az USA-ban a fiatalabb generáció pappá szentelésük előtt szívesen házasodna.⁶⁹

Rendkívüli jelenségek a mai világban, hogy míg a nyugati országokban működő klerikusok és laikusok inkább a cölebsz életforma eltörlését szorgalmazzák, addig keleten pont az ellenkezője történik. A szír-malabár egyház és szír-malankár egyház nemrégiben erősítette meg papjai számára a cölibátus jelentőségét.⁷⁰

A cölibátus karizma, amelyet az Isten mindazok számára megadja, akiket a szent szolgálatra meghív. E nézetet maga a teológia vallja. Az 1969-ben a Freiburgi Egyházmegye konferenciát rendezett a papi életforma 20. századi kérdéseiről. A konferencián *Görres Albert* és *Weber Leonhard* professzorok adtak elő.⁷¹ Figyelemreméltók *Rosdy Pál* gondo-

⁶⁵ Uo. 200.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ EUGENE-DE WITTE-CORVELEYN-LUYTEN-DE WITTE 199.

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ GEFAELL, Pablo, *Az Egyház Keleten megengedte nős férfiak pappá szentelését. Nem tudná ezt megtenni a latin egyház is?* in: CATTANEO, Arturo, *Nős papok?*, 39.

⁷¹ ROSDY Pál, *A Diakonia ankétja a papi nőtlenség törvényéről* in: *Vigilia* 35 (1970/5) 331.

latai, amelyeket a cölibátus intézménye védelmében fogalmazott meg. Ő is állítja, hogy 1. az önmegtartóztató életforma Isten ajándéka, aki szabadon vállalja ezt a karizmát, a hit élő jelévé válik az egyházban; 2. a papi szolgálatban a családi gondoktól való függetlenséget is jelentené ez az életállapot; 3. az eucharisztikus áldozatba való bekapcsolódás a keresztény embertől megkívánja az áldozatos lelkületet, így a nőtlenség és a házasság is súlyos áldozathozatalokkal és lemondásokkal jár együtt; 4. a cölibátus válságát a hittől, az Istentől való eltávolodás okában látja; 5. a mai világban megjelenő szexuális szabadság nehézséget jelent, 6. a cölibátussal kapcsolatos problémák felvetése többségében azoktól származik, akik személyes nehézségüket nem tudták megoldani.⁷² Utóbbi nézetet egy keresztény pszichiáter is a magáénak vallja: „Az a durva agresszió, amellyel olykor a cölibátust ellenzők támadnak, pszichológiailag annak a ténynek a jele, hogy az agresszor maga szenved a saját szexualitásának konkrét tapasztalatában valami problémától, amelyet persze ő maga nem akar elismerni önmaga előtt.”⁷³

Cattaneóhoz csatlakozva, a papi hivatások számának csökkenését valóban a hit meggyengülésében kereshetjük. A nyugati társadalmakban egyre kevesebb gyermeket vállalnak, illetve sokan eltávolodtak az Egyháztól, mivel ellenszenvet éreznek irányában.⁷⁴

Konklúzió

A papi hivatás kérdését úgy tűnik, nem oldaná meg a nősülés lehetősége. A szemináriumokba belépő fiatalok tudják, illetve a papképzésben folyamatosan jelen van a cölebsz életre való nevelés, így a növendékek tisztában vannak azzal, hogy milyen életformára vállalkoznak. A cölibátus eltörlése valóban fegyelmi kérdés, de ahogyan a közelmúltban a Szentatya is nyilatkozott, nem hinnénk, hogy ez – mivel más keresztény felekezeteknél is lelkeszhiánytól szenvednek – megoldaná a paphiányt a Katolikus Egyházban.

⁷² ROSDY 333.

⁷³ LÜTZ, Manfred, *Beszéljünk az affektivitásról és a szexualitásról. Nem lehet, hogy a cölibátus természetellenes, és ezért gyakran ez áll számos papi krízis hátterében?* in: CATTANEO, Arturo, *Nős papok?*, 59. Lütz Manfred pszichiáter és teológus, a bonni klinika pszichiáter főorvosa, a Laikusok Pápai Tanácsa és a Kléruskongregáció konzultora.

⁷⁴ CATTANEO, Arturo, *Házás férfiak felszentelése nem segítené elő a hivatások számát?* in: *Nős papok?*, 41.

Bibliográfia

ABBOTT, Elizabeth, *A cölibátus története. Athéntől I. Erzsébetig, Leonardo da Vinciig, Florence Nihgtingale-ig, Ganhiig és Cherig*, Alexandra 2009.

ALBERIGO, Giuseppe–JOANNOU, Péricles-Pierre [szerk.], *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Herder, Friburg 1962.

Az Egyházi Törvénykönyv, A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal, szerkesztette, fordította, és a magyarázatot írta ERDŐ Péter, Budapest 2001.

CATTANEO, Arturo, *Nős papok? Harminc égető kérdés a cölibátusról*, SzIT, Budapest 2014.

CSERHÁTI József–FÁBIÁN Árpád, *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. SzIT, Budapest 1998.

DENZINGER, Heinrich–HÜNERMANN, Peter [ed.], *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bányterenyé–Budapest, Örökmécs-Szent István Társulat, 2004.

DIÓS István–VINCZE János, *Magyar Katolikus Lexikon II.*, SzIT, Budapest 1993.

DIÓS István–VINCZE János, *Magyar Katolikus Lexikon VI.*, SzIT, Budapest 2001.

DIÓS István–VINCZE János, *Magyar Katolikus Lexikon VII.*, SzIT, Budapest 2002.

DIÓS István–VINCZE János, *Magyar Katolikus Lexikon XIII.*, SzIT, Budapest 2008.

ERDŐ Péter, *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici, Institutiones Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae. (Egyház és jog. Kiadványok a kánonjogi és az egyházakkal kapcsolatos jog körében III. kötet), SzIT, Budapest 1998.

EUGENE, Joseph–NEWMANN, Joseph–DE WITTE, Hans–CORVELEYN, Jozef, *Does commitment to celibacy lead to burnout or enhance engagement? A Study among the Indian Catholic Clergy*, in *European Journal of Mental Health* 5 (2010) 2, 187-204.

HAAG, Herbert, *Bibliai lexikon*, SzIT, Budapest 1989.

JAKUBINYI György, *Máté evangéliuma*, SzIT, Budapest 1991.

II. JÁNOS Pál, *Pastores dabo vobis* in: DIÓS József [szerk.], *János Pál pápa megnyilatkozásai*, SzIT, Budapest 2005.

KOCSIS Imre, *Lukács evangéliuma*, SzIT, Budapest 2007.

MUNIER, Charles, *Concilia Africae a. 345–525* in *Corpus Christianorum*, Series Latina Turnhout 1974.

XII. PIUS, *A katolikus papságról*, SzIT, Budapest 1936.

ROSDY Pál, *A Diakonia ankétja a papi nőtlenség törvényéről* in: *Vigilia* 35 (1970/5) 331–334.

SARAH, Robert, *Papságról, cölibátusról és a Katolikus Egyház válságáról*, SzIT, Budapest 2020.

SCHNEIDER, Theodor [ed.], *A dogmatika kézikönyv II.*, Vigilia, Budapest 1997.

SELL, Edward, *The Faith of Islam*: <https://gutenberg.org/cache/epub/20660/pg20660-images.html>

SIPOS István, *A celibátus (a papi nőtlenség) története és védelem*, Dunántúli Nyomda Rt., Pécs 1913.

STICKLER, M. Alfons, *A klerikus celibátus. Fejlődéstörténete és teológia megalapozása* in *Seminarium Centrale Budapestiense* 1., Ford. CSORDÁS Eörs, Budapest 1994.

SZÁNTÓ Konrád, *A katolikus egyház története I.*, Ecclesia, Budapest 1987.

SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Egyházi intézménytörténet (BIBLIOTHECA INSTITUTI -POSTGRADUALIS IURIS CANONICI, INSTITUTIONES 5)*, SzIT, Budapest 2003.

Internetes hivatkozások

<https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=7052>

<http://despositum.hu/vita-a-papi-colibatusrol.html>

<https://archive.org/details/conciliaafricaea0000muni/page/n5/mode/2up>

Lovassy Attila PhD
katolikus pap, teológus, AVKF főiskolai tanár,
KLM szakfelelős, PPKE-HTK óraadó tanár, KPI prefektus

Búcsúcédulával az üdvösségbe? A búcsú teológiai megítélése

Bevezetés

Tanulmányban azt szeretném bemutatni, hogy a búcsú, ami a kora skolasztikára teológiailag kiforrotta magát, már gyökerében jelen van az Újszövetség gondolkodásmódjában. Ez az egyházatyák korában folytonosan fejlődött, míg a középkorra egy teológiai rendszerré szisztematizálódott, s ugyanezt a tanítást látjuk a mai katolikus gondolkodásban és annak helyes gyakorlatában a Szentszék iránymutatása szerint.¹ A Szentírásban felismerjük a hajtást, az ókorban a csemetét, a középkorban annak terebélyesedését és virágzását,² még ha a népegyház gyakorlatában vadhajtásokat hozott. Ma is ugyanerről a kegyelmi fáról takarítjuk be gyümölcsöket, amelyeket a mi Urunk Jézus Krisztus ültetett és a szent apostolok locsoltak először. Nem céлом teljes képet és történelmi áttekintést adni a búcsú teológiájáról, sokkal inkább lényegi pontokat szeretnék kiemelni, ezeket összekötni, szerves egységben láttatni, majd rámutatni a nagy egész mű kontextusára és helyére. Ehhez öt lényeges pontot találhatunk a dogmatörténetben: a Szentírásban, a patrisztika korai szakaszában, a középkorban, a reformáció idején és ma.

Amikor az Egyház a búcsúról beszél, annak a legfontosabb mozgatórugója az irgalom egy olyan rendszerben, amelynek kiindulópontja a bűn és a bűn következményének a megkülönböztetése. A vétkek elengedése nem jelenti feltétlenül azok folyamányainak a megsemmisülését. Az Úr elveheti a vétkeket, miközben vállalnunk kell érte a vezeklést, az érte járó büntetést. A bűn nyoma a megbocsátást követően a világban maradhat mintegy felkiáltójelként, a felelősség imperatívuszaként, amint egy megbocsátott gyilkosság esetében sem nyeri vissza az elhunyt az életét, úgy a bűn által eltorzult fizikai világ vagy sem áll a helyre.

¹ Vö. SZENT VI. PÁL, *Indulgentiarum doctrina* 7. In: [APOSTOLI PAENITENTIARIA], *A búcsúk kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 109–135.

² Vö. LERINI Szent Vince, *Commonitorium* 23 (PL 50, 667–668).

Ugyanígy a megbocsátás tényéből fakadóan a lelki valóság sem nyeri vissza eredeti állapotát.

Ez az egyházatyák korában kialakuló szétválasztás egyre inkább két aspektust is magában foglalt. Egyrészt a halálos bűn (³) elengedése után visszamaradt büntetést és vezeklést, másrészt később az Úr felé elköteleződött, Isten Országáa iránt hitben és szeretetben beirányozódott ember kisebb (bocsánatos) bűneitől, helytelen kötődéseitől való megtisztulást. Ezek rátapadnak a hívőre, rossz ragaszkodásokat indukálnak, melyek ugyan még nem veszik át az alapvető istenkapcsolat helyét, de amelyek nem férnek össze vele, ezért ezektől teljesen meg kell szabadulnia. Minél inkább elmélyültek benne, annál fájdalmasabb a tisztulás, amely történhet ebben az életben és/vagy a túlvilágon. Így ez az összefüggés egyre inkább eszkatológiai távlatot kap.

A búcsú alapvetően az első összefüggésben nyert értelmet, de amikor összekapcsolódott a kisebb vétkektől való tisztulással, akkor a halál utáni tisztulás erőterében, a vezeklésben, annak kiváltásában is értelmet nyert. Így egyaránt szolgálta a halált nem hozó bűnöktől való tisztulást, mind pedig a megbocsátott halálos bűnök után visszamaradt evilági és/vagy halál utáni vezekléstől való szabadulást.

A Szent Ágoston előtti teológiai gondolkodásmódban a Seólban való gyötrődés annak ismeretlen kimenetele alapján⁴ jelenthette a pokol előtűzét vagy a Hádészből kiszabadulásra váró lélek halál utáni vezeklését. Ebben volt szerepe a földiek imáinak és vezekléseinek, leginkább a szentmiseáldozatnak, amelyek jó irányba dönthették el a lélek sorsának végső állapotát. Ugyanakkor Ágoston után egyre világosabbá válik, hogy nem az Úr döntése kialakulatlan, de az imától is függővé teheti, hogy megmenekül-e a szenvedő lélek, és a földi Egyház a maga teljességében sem lát bele abba, hogy mi lesz a sorsa.

A köztes bűnöknek nagy szerepe van a végső kimenetelben, ezért volt lényeges, hogy a bocsánatos bűnököt megkülönböztessék a halálos bűnöktől, hogy a kegyelemtani, morálteológiai háttér kitisztuljon, hiszen ezzel együtt a köztes, eldöntetlen szenvedő állapot is leszűkült.⁵

³ Ennek fogalma Gergely pápa idején alakult ki. NTEDIKA, Joseph, *L'évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1966, 45. Vö. SOLANO, Giovanni Ludovico, *Una rilettura della dottrina sul purgatorio* in: *Sacra Doctrina* 50 (2005/6), 14–15.

⁴ *De civitate Dei* 21,24.

⁵ Ld. DURKIN, E. F., *The Theological Distinction of Sins in the Writings of St. Augustine* [diss.], Mundelein, Illinois, St. Mary of the Lake Seminary, 1952, 12–17, 33–39, 42–46, 48–49, 81–82, 133–138, 145–150. Továbbá BECKLEY, Frederic A., *Why Pears? The Role of Little Sins in Augustine's Confessions* in: *Journal Augustiniana* 43 (1993), 53–75.

Szent Ágostont követően *Arles-i Szent Caesarius* veszi számba konkrétan azokat „kis bűnököt”, amelyért az átmeneti tűzben (*transitorio igne*) kell szenvedni. (SOLANO 15–16.)

A bocsánatos bűnöktől való túlvilági szabadulás összekapcsolódott a megbocsátott halálos bűnért való halál utáni vezekléssel, illetve az eldöntetlen állapotban való bűnhődéssel. Ehhez az első állapottal összefüggő tisztulás tüze, illetve a második és harmadik állapothoz kapcsolódó elhunytakért való imádság társult. Ebben a kegyelmi kontextusban egyre világosabb teológiai formát öltött nemcsak a halál utáni tisztulás mibenléte és miértje, hanem a bűnmaradék, büntetés, vezeklés elengedése a szenvedő lélek vagy még a földön élő vezeklő keresztény számára. Mindez kizárólag Krisztus megváltásában értelmezhető az Egyház kegyelmi kincsestárából a hívek közbenjárására történik, és Krisztus szentmiseáldozatának jelenvalóvá tételéhez kapcsolódik.

Biblikus utalások

Több szempontból is megalapozhatjuk a búcsút a Szentírásban, de emeljük ki először a megbocsátás és a büntetés elengedésének szétválasztását. Ezt olvashatjuk a Számok könyvében:

„Azt mondta erre az Úr: »Megbocsátom szavad szerint. De amilyen igaz, hogy én élek, s az egész föld tele van az Úr dicsőségével, olyan igaz, hogy mindazok a férfiak, akik látták dicsőségemet s a jeleket, amelyeket Egyiptomban és a pusztában műveltem, s mégis próbára tettek már vagy tízszer, s nem engedelmeskedtek szavamnak, nem látják meg azt a földet, amely felől megesküdtem atyáinknak; azok közül, akik gyaláztak engem, senki sem látja meg!«⁶

Azaz az Úr kifejezte megbocsátását, de ez a nép nem látja meg az ígéret földjét. A bűnök elengedése mellett egy büntetést hagyott az Úr.⁷

A Makkabeusok 2. könyvében⁸ már túlvilági értelemben is olvashatunk a két aktus megkülönböztetéséről: *„Akik istenfélően hunytak el, igen nagy jutalom vár. (...) Azért végzett engesztelést a halottakért [a jeruzsálemi templomban az áldozatbemutatással], hogy bűneiktől megszabaduljanak.»* Ugyan az Úréi voltak, de babonás bűneik miatt mégis büntetést érdemelnek, amelytől az Úr az engesztelés okán külön megszabadítja a bűn következményétől az említett elhunytakat, miközben a feltámadásra várakoznak.

⁶ Szám 14,20.23

⁷ Aquinói Szent Tamás e két valóság megkülönböztetésére a 2Sám 12,13-14-et hozza. *Summa Theologiae* II/1, 87, 6, resp.

⁸ 2Mak 12,39-46.

Az Újszövetségben szintén megtaláljuk több oldalról megalapozva a búcsú teológiáját. A Jobb Lator megbocsátást nyer az Úr Jézustól, de vezekel tovább, hogy a Paradicsomba érkezhessen.⁹ Szent Ágoston arra is felhívja a figyelmet, hogy Krisztus szentségeiben is részesedik,¹⁰ amelyek az atyák megerősítésében Jézus oldalából fakadnak. Így a Jobb Lator a mi Urunk halála után az oldalából kiömlő Vízből és Vérből, a keresztség vizéből és Krisztus véréből, azaz az Eukharisziából részesül, tehát megkeresztelkedik és elsőáldozó lesz.

Egy másik oldalról azt látjuk, hogy az élők imádsága gyümölcsöző az elhunytak számára, így Pál apostol az üdvösség reményében közbenjár az elhunyt Oneziforoszáért:¹¹ „*Adja meg neki az Úr, hogy irgalmat leljen az Úr előtt azon a napon!*” Szent Pál könyörgésének úgy lehet értelme, ha Oneziforosz életének kimenetele tisztázatlan, így vezekel, tisztul, esetleg eldöntetlen még a sorsa, és az üdvözüléséhez még szerettei kérésére is szükség van.¹²

E közbenjárásnak és mások halálon túli megsegítésének ugyanaz az oka: az Egyház egysége, közösségi mivolta. Az Úr egy testet alkotott, a hívők egymásra utalt közösséget alapította, az Egyház tagjait egymásra utalja, akik kiegészítik egymást: „*Most pedig örömet szenvedek értetek, és kiegészítem testemben azt, ami hiányzik Krisztus szenvedéseiből, testének, az egyháznak javára.*”¹³ Ez a másokért való szenvedés Pál apostol elgondolásában a missziós terv része.¹⁴ Ezt az egymásrautaltságot, együtt szenvedést, és egymásért vállalt megosztott szolgálatot az 1Kor 12.12k szépen kifejezi. Ez ugyan csak az evilági segítségéről szól, de mivel Krisztus legyőzte a halált, az élő és elhunyt Krisztus-követők, a szentek benne élnek, így a szentek közössége, Krisztus teste a halálon is túlnyúlik. Az Egyház tagjai lényegileg összetartoznak, a Test egységét Krisztus megváltása okán a halál sem választja el. Isten nem csak egyénben, népben, közösségben gondolkodik; a sok tagot egy Testben fogja össze, így megvalósul egy misztikus, halálon inneni és túli szolidaritás és egység, amelyet ma a zarándok, tisztuló és dicsőséges Egyház egységének hívunk.

Nem elég csupán megkülönböztetni egymástól a bűnt és az érte kiszabott vezeklést, továbbá az Egyház tagjainak egymásrautaltságát, hiszen amikor búcsúról beszélünk, elengedésről, az irgalom gyakorlásáról is szólunk, amire egyedül csak Istennek van ha-

⁹ Lk 23,40-43.

¹⁰ *De natura et origine animae* 1, 9–10; 2, 10; 3, 9.

¹¹ 2Tim 1,18a.

¹² Ennek nyomát már az Ószövetségben is látjuk, hiszen a 2Mak 15-ben Jeremiás imádkozik az népéért.

¹³ Kol 1,24.

¹⁴ FILIPPI, Alfio [ed.], *Commentario del Nuovo Testamento, Testo integrale*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2014, 975. Vö. CARSON, Thomas–CERRITO, Joann [ed.], *The New Catholic Encyclopedia*, Thomson-Gale, Washington D.C. 2003, 6/436 (PALMBER, P. F.- TAVARD, G. A., *Indulgences*).

talma, így a megtestesült Fiúistennek, aki a vétkeket megbocsátja. Ezt a hatalmat az Egyházra árasztotta annak megalapításával, és különösen is Krisztus helytartójára, Péterre és utódjára, akire az Egyház vezetését bízta. A Király visszatéréséig (második eljöveteleig) a helytartónak, Róma püspökének, a kulcsok ideiglenes őrzőjének és kezelőjének adja teljes hatalmát. Ezt örökíti meg a kulcsok átadása. Amíg Jézus újra el nem jön a világba, addig Péter, a helytartó kezeli a kulcsokat, és annak széke, hivatala, amelynek legitimitása a korabeli zsidó gondolkodásmód szerint egyértelműen következett az átadásból. Erről Máté evangélista így tanúskodik: „Én pedig mondom neked: Te Péter vagy, és én erre a kősziklára fogom építeni egyházamat, s az alvilág kapui nem vesznek erőt rajta. Neked adom a mennyek országának kulcsait. Amit megkötsz a földön, meg lesz kötve a mennyekben is, és amit feloldasz a földön, föl lesz oldva a mennyekben is.”¹⁵ Az oldó-kötő hatalomnak, amit a Király birtokolt, és amely a Messiásnak is a sajátja, a kulcs a jelképe. Így jövendöl róla Izajás próféta:¹⁶ „Ráadom köntösödet, és övedet ráerősítem; hatalmadat az ő kezébe adom, és atyja lesz Jeruzsálem lakóinak és Júda házának. Az ő vállára adom Dávid házának kulcsát; amit kinyit, nincs, aki bezárja, és amit bezár, nincs, aki kinyissa. Beverem őt, mint szeget, szilárd helyre, és dicsőséges trónusává lesz atyja házának.”¹⁷ Így a péteri (el)oldás-kötés egyszerre az irgalom gesztusa, annak az irgalomnak, amelyet Isten gyakorol az Ő népével, és teszi legmagasabb fokon az Ő Fián keresztül. Így a búcsú szorosán kapcsolódik a megváltás misztériumához, Krisztus szabadításához, a megbocsátáshoz.

Ókeresztény alapok¹⁸

A katakomba-graffitik és a sírfeliratok egyértelműen tanúsítják, hogy az élő keresztények számtalanszor fordultak az Úrhoz az elhunytak üdvöségéért. „Ursula, fogadjon be téged Krisztus!”, „Legyen békétek Istenben!”, „Szent Péter és Marcellinus, fogadjatok be tanítványotokként!”,¹⁹ „Péter, imádkozz azokért a jámbor keresztényekért, akiket a te tested mellé

¹⁵ Mt 16,18-19.

¹⁶ Iz 22,21-23.

¹⁷ RAY, Stephen K., *Erre a sziklára. Szent Péter és Róma primátusa a Szentírásban és az ősegyházban*, SZIT, Budapest 2022, 30–36.

¹⁸ Az alfejezet a tanulmány szerzőjének *A halál utáni tisztulás kérdése Szent Ágoston De civitate Dei című művének 21. könyvében*, 31–55 alapján készült.

¹⁹ JANSSENS, Jos, S.J., *Vita e morte del cristiano negli epittaffi di Roma anteriori al secolo VII.* [diss. dott.], Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1981, 293-295: „Ursula / accepta sis / in Cristo” (ICUR NS, III, 9259.) „χαρά ὑμῶν ἐν θεῷ” (ICUR NS, I, 2975.), „sanctae Petri Marcelline suscipite vestrum alumnum” (ICUR NS, VI, 17192.)

temettek!”²⁰ A feliratok nemcsak a szentek közbenjárásának korai tanúi, de ezekben az első századoktól kezdve a halottakért végzett könyörgés gyakorlata is tükröződik, amely által az elhunytak felfrissülést (*refrigerium*)²¹ várhatnak, megszabadulhatnak hiányosságaiktól, és így üdvösségre juthatnak. A korabeli elképzelés szerint a vértanúkon kívül – akik azonnal a mennybe kerülhetnek – mindenki más a seólban veze- kelve várja az utolsó ítéletet,²² rajtuk az élők imádsággal, szentmiseáldozattal, böjttel és alamizsnával segíthetnek.²³

Már a 2. századból olyan liturgikus imádságokról is tudunk, amelyekben egyénileg vagy közösségileg megemlékeztek a halottakról, így például *Pál apostol aktáiban*. *Tertullianus* (160k–220 után) erről már mint kialakult szokásról számol be.²⁴

Szent Cyprianus (200k–258) azokkal szemben, akik a keresztényüldözésben nyomás alatt megtagadták hitüket (bukottak, „lapsi”), és vissza akartak térni az Egyházzal való közösségbe, a korabeli irgalmasabb álláspontot képviselte, és visszafogadta őket az Egyházba, ugyanakkor előtte vezeklést rótt ki rájuk. *Antoniusnak* írt levelében, aki nálánál szigorúbb álláspontot képviselt, a következőket írta:²⁵

„Egy dolog várni a megbocsájtásra, és egy másik eljutni a dicsőségbe. Egy dolog va- lakit börtönbe vetni úgy, hogy nem jöhet ki addig, amíg az utolsó fillért nem fizeti vissza, és egy másik azonnal elnyerni a hit és az erények jutalmát. Egy dolog hosszú, fájdalommal teli kínzást szenvedni a bűnökért, hogy tűz által egy ideig tisztuljon, és más dolog szenvedés által megtisztulni minden bűntől. Végül egy dolog, várni az Úr ítéletére az ítélet napján, és egy másik rögtön elnyerni a koronát.”²⁶

²⁰ MARMION, Canon John, *Purgatory Revisited* in: *The Downside Review* 112 (1994), 123.

²¹ LE GOFF, *The Birth of Purgatory* 46-47: Tertullianus ’*refrigerium interim*’-ről, azaz ideiglenes felfris- sülésről beszél. Tertullianus így ír: „Ezért nyilvánvaló minden bölcs embernek, aki hallott valaha a boldogok lakhelyéről, hogy van valami helyszerű meghatározás, aminek Ábrahám öle a neve, mely befogadja fiainak lelkét, a pogányok közül is (...)” (VANYÓ László [ed.], *Tertullianus művei*, Ókeresztény írók 12, Budapest, Szent István Társulat, 1986, 683 (*Markion ellen* 4, 34).)

²² DI BERARDINO, Angelo [ed.], *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* 3, Genova-Milano, Marietti, 2010, 4416. Hivatkozik: Tertullianus, *De anima* 58-ra.

²³ PUSKÁS Attila, *XVI. Benedek pápa tanítása a halál utáni tisztulásról a „Spe salvi” encikliká- ban* in: *Teológia* 42 (2008), 187-188.

²⁴ SOLANO 14. Vö. ENO, Robert B., S.S., *The Fathers and the Cleansing Fire* in: *The Irish Theo- logical Quarterly* (53) 1987, 186–190.

²⁵ *Epistola* 55, 20.

²⁶ „Aliud est ad veniam stare: aliud est, ad gloriam pervenire. Aliud missus in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem: aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem. Aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari, et purgari diu igne: aliud peccata omnia passione purgasse. Aliud denique pendere in die iudicii ad sententiam Domini; aliud statim a Domino coronari.”

Bár a 60-as évektől kezdve több teológus már nem feltétlenül látja ebben a levélben a halál utáni vezeklésre és tisztulásra történő utalást, csupán a hittagadók visszafogadását és vértanúságra buzdítást. Ekképpen vélekedik *P. Jay*,²⁷ és *J. Le Goff*,²⁸ velük ellentétben azonban *A. Michel*²⁹ és *G. R. Edwards*³⁰ egyértelműen eszkatológiai kontextust látnak. Akármelyik álláspontot fogadjuk is el, a bűn és büntetés szétválasztása világosan megjelenik a szövegben. Így (feltéve, de egyet nem értve), amennyiben a kritikusabb értelmezéssel is számolnánk, egy dinamikus értelmezés keretében. kitérhetünk a fentiek szétválasztását a köztés, (a halál utáni) időre. Ehhez az állásponthoz közel áll *R. Eno*³¹ és *L. Solano*³² elgondolása is. *A. Nitrola*³³, miközben nem alkot egyértelmű állásfoglalást, a levél értelmezésével kapcsolatban hangsúlyozza, hogy Szent Cyprianus (190/200–258) azokat vigasztalja ezzel a szakasszal, akik azelőtt hunytak el, mielőtt az Egyház által kiszabott e világi jóvátételt letölthették volna azzal, hogy a vezeklésük a haláluk után is folytatódhat, így annak bevégzése után Isten örök hajlékába térhetnek. Az egyházatya a halál utáni vezeklés leírása mellett és azzal összefüggésben használja az „*ignis purgatorius*” (tisztító tűz) kifejezést.

Keleten *Alexandriai Kelemen*³⁴ (150k–215k) két tűzről ír a halál után: a megtérni nem akaró bűnösök számára a „gyötrő és pusztító” tűzről, és minden más lélek esetében a megszentelő, alakító tűzről, amely nevel, tisztít, de nem öncélúan büntet. Ezt köve-

²⁷ JAY, Pierre, *Saint Cyprien et la doctrine du Purgatoire* in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 27 (1960), 133-136. (LE GOFF, *The Birth of Purgatory* 383 idézi.)

²⁸ LE GOFF, *The Birth of Purgatory* 58.

²⁹ NITROLA, Antonio, *Trattato di escatologia 2. Pensare la venuta del Signore*, Milano, San Paolo, 2010, 525. *A. Michel* szerint Cyprianus *Tertullianus „refrigerium interim”* kifejezésére utalt, amely elképzelést karthágói püspökként ismert.

³⁰ EDWARDS, Graham Robert, *Purgatory: 'Birth' or Evolution?* in: *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985),

642-644. *G. R. Edwards* tételesen cáfolja *P. Jay* megállásait, aki az amerikai teológus szerint helytelenül a végítélethez köti a halál utáni tüzet, míg ez Nyugaton csak Órigenész hatására a 4. században volt jellemző. Továbbá *Edwards* állítja, hogy a szakasz hemzseg az eszkatológiai utalásoktól, amiket *Jay* előtte elvetett. Emellett Cyprianus írásai szerint nem csupán a vértanúk jutnak közvetlenül a haláluk után az üdvösségre, ahogyan *Jay* gondolta, hanem az igazak is a *De buono patientiae 10* és az *Epistola ad Fortunatum (Ad Fortunatum de exhortatione martyrii) 12* (PL 4, 628f, 673-676) alapján. Vö. VANYÓ László [ed.], *Szent Cyprianus művei, Ókeresztény írók 15*, Budapest, Szent István Társulat, 1999, 390–410 (397-398) és 163–191 (187–189) (*A türelem erényéről; Fortunatushoz, intés a vértanúságra*).

³¹ ENO 191.

³² SOLANO 15. A szerző figyelmeztet: az „*ignis purgatorius*” kifejezés akkor is figyelemreméltó, ha csak egyszer szerepel a cyprianusi szövegben.

³³ NITROLA II., 524–526.

³⁴ LE GOFF, *The Birth of Purgatory* 52-53; PUSKÁS, XVI. *Benedek pápa tanítása a halál utáni tisztulásról* 201; NITROLA II, 529–530, ENO 187, vö. MOREIRA, Isabel, *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2010, 24.

tően a görög atyák (*Szír Szent Efrém, Jeruzsálemi Szent Kőrilloosz, a kappadókiai atyák, Aranyszájú Szent János* stb.) továbbra is beszélnek tisztulásról, gyógyításról, de egyfajta engesztelésről, visszatartásról, elkülönülésről vezeklésről, büntetésről is a halál után azok esetében, akik nem az örök tűzre kerülnek, és még bűn foltjait viselik. Rajtuk segíthetnek az élők értük mondott imádságai és az értük bemutatott szentmiseáldozat.³⁵

Középkori gyakorlattól a búcsú letisztulásáig

A 7. századtól a már keresztény Brit-szigeteken új gyakorlat alakult ki, amely a szerzetesi sémát vette alapul. A bűnöket a gyónás alkalmával konkrét penitenciához kötötték, és kézikönyvekben rögzítették a vétkekhez kapcsolódó vezeklési tarifát. A 7. század végére Teodor, a canterburyi érsek az egész brit egyházban elterjesztette ezt a szokást. Azonban a megbocsátott súlyos és nyilvános bűnöket olyan súlyos és hosszú vezeklési gyakorlathoz kapcsolta, amelyet a bűnbánó sokszor a saját haláláig sem tudott levezekelni. Így ezt a túlzó megfeleltetést a következő évtizedekben kiigazították, és részben vagy teljesen a korábbi penitenciákat kiválthatták imádsággal, böjttel, alamizsnával vagy más üdvös tevékenységgel,³⁶ de akár pénzadománnyal is.³⁷

Bár e lépés hasonlít a később kialakult búcsúra, ez inkább számított helyettesítő vezeklésnek az eredeti tételek helyett. Ugyanakkor állíthatjuk, hogy ezek a penitenciák a bűnért járó e világi vezeklések voltak, ily módon a búcsú elméleti háttere már az egyházatyák korában kialakult, de ekkor láthattunk arra precedenst, hogy az Egyház (a püspök) a vezekléseket lerövidítette. Ezzel nem csupán a büntől megkülönböztethető

³⁵ CARNOVALE GUIDUCCI, Daniela, *Sete del Dio vivente: il Purgatorio, prelude alla gioia piena (ricerca umana, rivelazione e magistero)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, 144–145, VANYÓ, *Az ókeresztény egyház irodalma I.* 352–353, SCHNEIDER *II.* 457–458 és BALTHASAR 43–44, MÜLLER 541–542, VANYÓ László, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest, Szent István Társulat, 2009, 688–691, SOLANO 16–17, CIPRIANI 26, PUSKÁS, *XVI. Benedek pápa tanítása a halál utáni tisztulásról* 188–191, SWETE, Henry Barclay, *Prayer for the Departed in the First Four Centuries in: The Journal of Theological Studies* 18 (1907), 500–514, 506–507.

Elsődleges források: VANYÓ László–PERENDY László [ed.], *Jeruzsálemi Szent Kőrilloosz összes művei*, Ókeresztény írók 19, Budapest, Szent István Társulat, 2006, 252, 349, VANYÓ László–PERENDY László [ed.], *Jeruzsálemi Szent Kőrilloosz összes művei*, Ókeresztény írók 19, Budapest, Szent István Társulat, 2006, VANYÓ, *Az ókeresztény egyház irodalma II.* 557, 566–567, VANYÓ László [ed.], *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei*, Ókeresztény írók 17, Budapest, Szent István Társulat, 2001, 305–306; 267, VANYÓ László [ed.], *A kappadókiai atyák*, Ókeresztény írók 6/1, Budapest, Szent István Társulat, 1983, 519–523, VANYÓ László [ed.], *Nüsszai Szent Gergely*, Ókeresztény írók 18, Budapest, Szent István Társulat, 2002, 59–92.

³⁶ The New Catholic Encyclopedia 7/436.

³⁷ PASCHINI, Pio [ed.], *Enciclopedia cattolica. Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico*, Città del Vaticano 1951, 6/1902 (DE ANGELIS, Serafio, *Indulgenze*).

leróandó következményt hangsúlyozták, de annak elengedése is megtörtént, amelyet irgalomból bizonyos jámbor gyakorlatokkal kiválthattak. A 9. századtól pápákról (pl. III. Benedek, I. Miklós, VI. János, V. István) és püspökökről maradtak fenn források, akik használva a mennyei kulcsok oldó-kötő hatalmát a zárándoklatokhoz kapcsolták a bűnök után maradt tartozások kiváltására Krisztus és a szentek közbenjárására élők és holtak számára.³⁸

A 10. századtól kezdve a vezeklést a Szentföldre, Santiago de Compostellaba, később Rómába történő zárándoklással is kiválthatták. Azok, akik a keresztes hadjáratokban³⁹ részt vettek, a bűnök következményeinek teljes elengedésének reményében tették,⁴⁰ és a Porcinkula búcsú is ugyanezzel az ígérettel a ferences gyakorlat részévé vált.⁴¹

A búcsú teológiai hátterének teljes kikristályosodására a 12. századig kellett várni, amelyhez a purgatóriumról szóló tanítás is szisztematizálódott és letisztult.⁴² Az érett skolasztikában *Hugues de Saint-Cher* (1190 k.–1263) párizsi domonkos teológus, később Ostia bíboros-püspöke Krisztus, a Szűzanya és a szentek összegyűjtött érdemeiben látta azt a kincsestárat, amelyből az Egyház szolidárisan elégtételt tud adni az élők és elhunytak javára a búcsú keretében a megbánt bűnökből visszamaradt adósságaik elengedésére. Aquinói Szent Tamás inkább már azok átváltásáról beszélt, és a kulcsok átadásával, az egyház misztikus egységével alapozta meg ennek lehetőségét. Szent Bonaventúra kezdte megkülönböztetni az elégtételt és a vezeklést, míg az elégtételt elsősorban a személy fejlődése céljából adja a lelkipásztor, addig a vezeklés a bűnnek az embertársainkkal való szeretetegységet kikezdő romboló hatásának jóvátételére irányul. Ebben az elgondolásban Isten igazságossága teljes érvényt nyer, amiként az Úr irgalma is. Az Egyházi Tanítóhivatalnak a búcsú első teljesen kiforrott teológiai háttérrel rendelkező megnyilatkozása VI. Kelemen pápa *Unigenitus Dei Filius* kezdetű⁴³ 1343-ban kiadott jubileumi bullája.⁴⁴

³⁸ The New Catholic Encyclopedia 7/436 és Enciclopedia Cattolica 6/1902.

³⁹ 1095-ben a Clermont-i szinóduson egyik kánonja szerint azok, akik a kereszthadjárat iránti valós elkötelezettségből indulnak útnak, és meggyónták bűneiket, azok számára az a Jeruzsálemi út vezeklésként szolgált. Az ott életüket odaadók számára megjelenik a teljes búcsú gondolata.

⁴⁰ Vö. Enciclopedia Cattolica 6/1903.

⁴¹ The New Catholic Encyclopedia 7/437.

⁴² LE GOFF, *La nascita del Purgatorio* 3–5. MOREIRA 15–17. MCGUIRE, Brian Patrick, *Book Review of Isabel Moreira's Heaven's Purge in Late Antiquity* in: *The Catholic Historical Review* 98 (2012), 342–343. THIEL, John E., *Time, Judgement and Competitive Spirituality: A Reading of the Development of the Doctrine of Purgatory* in: *Theological Studies*, Dec 1, 2008, 741–785, (251–266; *Bibliografia Augustine* in: *Augustinus* 54 (2009), 503–508), 742–745).

⁴³ DH 1025–1027.

⁴⁴ The New Catholic Encyclopedia 7/437–438.

A reformáció

A reformátorok fellépésének egyik lényeges oka a búcsú körül kialakult gyakorlati elhajlások. Ha valaki tartós betegségben szenvedett, egy pénzösszeggel kiválthatta a vezeklésként kirótt hosszú zarándoklatot, amit ugyan más végzett el helyette, de a gyónás keretében maga tartott bűnbánatot, és a kirótt imádságot szintén maga végezte el. Az adományt jó szándékra, például a Szent Péter-bazilika építésére fordították, és ilyen hozzájárulásokból épülhettek katedrálisok, kolostorok, iskolák, kórházak. Ugyanakkor számos esetben történtek visszaélések is, bár kezdetben ez nem volt jellemző. Így bizonyos prédikátorok az új építési célokat szem előtt tartva túlhangsúlyozták a búcsúk jelentőségét, de sokszor a hívő gyónás nélkül vett búcsú(levele)t, amely a bűnbocsánat szentsége és ennek következtében a megszentelő kegyelem állapotának hiányában nemcsak nem kegyelemkövetítő, hanem éppenséggel farizeusi magatartásformát és példát mutatott. A búcsút begyűjtők számos esetben üzletként fogták fel a búcsúk kiadását, és eltették a maguk részét, miközben az árusítást továbbadhatták, hogy nagyobb legyen a bevételük. A hívek olykor előre megvették a levelet, hogy legyen a későbbiekben elkövetett bűnre fedezetük, ezzel szerették volna kiváltani a jövőbeli bűneik utáni büntetések levezeklését, és bebiztosítani az tisztulás nélküli üdvösséget.⁴⁵ Bizonyos kezdeti rossz gyakorlatok ellen már a IV. *Lateráni Zsinat* (1215)⁴⁶ és a helyi szinódusok is felléptek, mégis történtek ezzel kapcsolatban visszaélések.⁴⁷

1517. október 31-én Luther Márton, Ágoston-rendi szerzetes 95 tételét (nagy valószínűséggel csak) a hagyomány szerint kiszégezte a wittenbergi várkapura, és ezek pontokba szedett vitairatát megküldte Albert mainzi érseknek. Márton testvér kiáltványában jórészen jogosan bírált gyakorlatokra mutatott rá, amelyek döntő része az Egyház gondolkodásmódján belül is helytálló, ugyanakkor több pontban elnagyolt teológiai állításokat fogalmazott meg. Ekkor még nem akart szakítani a katolikus Egyházzal, és a búcsú háttérét védte: „*Aki az apostoli búcsúk igazsága ellen beszél, legyen kiközösítve és legyen átkozott.*”⁴⁸ Még elfogadta az ideigvaló büntetésről, vezeklésről, az Egyház *kincses-táráról* szóló katolikus tanítást, azonban a búcsút már azonosítja az elhunytakért végzett

⁴⁵ GÁRDONYI Máté, *Bevezetés a Katolikus Egyház történetébe*, Jel Budapest 2018, 195–196.

⁴⁶ DH 819 vö. *Enciclopedia Cattolica* 6/1905.

⁴⁷ *The New Catholic Encyclopedia* 7/437.

⁴⁸ „*Contra veniarum apostolicarum veritatem qui loquitur, sit ille anathema et maledictus.*” (Luther Márton 71. tétele/95 tétel)

imádsággal. A pápaságot és a bűcsú teológiáját csak később vetette el, amikor lassan felépítette a *sola fide, sola gratia* tanítását. X. Leó 1520-ban az *Exurge Domine* bullában Luther 41 tételét elítélte, mire ő tanai visszavonása helyett válaszképpen elégette a pápai oklevelet, a Kánonjogi Kódexet és Aquinói Szt. Tamás *Summa Theologiae*-jét. Erre a pápa 1521. január 3-án a *Decet Romanum Pontificem*: bullában megállapította, hogy a reformátor tanítása nincs a katolikus Egyházzal összhangban, és exkommunikálta Luthert.⁴⁹

Kálvin hasonlóképpen viszonyult a „bűnbocsátó levelekhez”. Fő művében, az *Institutio Christianae Religionis*ban⁵⁰ plasztikus stílusban karikírozza a korábbi vélt és valós katolikus gyakorlatot, miközben állítja, „nem is igen érdemes sületlen tévedéseiknek cáfolgatásával foglalkozni”. „Az ő lelkük üdvösségével jövedelmező kereskedést üznek; az üdvösség értékét csak néhány fillérre szabják, (...) melyeket azután azok gyalázatos módon cédákra, bordélyokra és dőzsölésekre pazarolnak.”⁵¹ A bűn következményei elengedésének teológiai hátterét negatív kontextusban hozza: „Krisztus vérének megszenteltetésének és a Sátán szemfényvesztése”, amennyiben a bűcsút „az egyház kincstárának, Krisztus, a szent apostolok és a vértanúk érdemeinek nevezik”.⁵² Ezt követően Luther szoteriológiájára építve igyekszik cáfolni a bűcsú hátterét, több ízben kizáró módon, illetve annak eszkatologikus értelmezésétől leválasztva, ezzel együtt a purgatóriumot és annak alapjait is tagadva,⁵³ továbbá exkluzívan értelmezi a Kol 1,24-et, Mt 5,25-öt, 1Kor 3,12-öt és Szent Ágostont is.⁵⁴

A Tridenti Zsinat (1545–1563) elítélte a visszaéléseket, a babonás értelmezést, megszüntette a „quaestorok” intézményét, és felszámolta⁵⁵ a sok helyen kialakult rossz gyakorlat hátterét. Egyúttal elismerte az Egyháznak azon jogát, hogy bűcsút adhasson, miközben a (helyes) gyakorlatot védi, sőt szorgalmazza. Elítéli és kiközösítéssel sújtja a reformátori álláspont képviselőit, akik a bűcsú hasztalanságát hirdetik, vagy az Egyház

⁴⁹ GÁRDONYI 196–199.

⁵⁰ KÁLVIN János, *Institutio Christianae Religionis* (A keresztyén vallás rendszere), Református Főiskolai Könyvnyomda, Pápa 1909 (reprint: MRE Kálvin János Kiadó, Budapest 1995).

⁵¹ Inst. Chr. III. 5. 1.

⁵² Inst. Chr. III. 5.2.

⁵³ Éppen azok fogják „okvetlenül kárát vallani munkájuknak” a „tűz által”, azaz a „Szentlélek által fogantatott próbán”, „(a)kik az Úr igéjének aranyszínű tisztaságát azzal a purgatóriumról szóló piszokkal beszennyezték”. Inst. Chr. III. 5.9.

⁵⁴ Inst. Chr. III. 5.3–10. Kálvin citálja a bűcsú kapcsán gyakran idézett szentírási helyeket, illetve Nagy Szent Leót, Aranyszájú Szent Jánost, de különösen is Szent Ágostont.

⁵⁵ Enciclopedia Cattolica 6/1905–1906; The New Catholic Encyclopedia 7/438–439.

hatalmát elvitatják azok engedélyezésére.⁵⁶ A Zsinatot követően 1567-ben V. Pál megtiltott minden gyűjtést a búcsú kapcsán, visszaszorítva ezzel a visszaélés lehetőségét. A Tridenti Katekizmus a gyónás kapcsán nem is említi a búcsút, ugyanakkor beszél a bűn és a büntetés maradékáról, és megerősíti a Szentek közösségének doktrínáját.⁵⁷

A búcsú jelen teológiája

Az Egyház a középkorban kiforrott teológiai koncepciót a maga lényegi teljességében áthagyományozta. Szent VI. Pál pápa 1967-ben jelentette meg az *Indulgentiarum doctrina* kezdetű apostoli konstitúciót,⁵⁸ amely alapján az *Apostoli Penitenciária* 1968-ban kiadta az *Enchiridion indulgentiarum normae et concessionis* szabályozást, amelynek 4. kiadása 1999-ben, a Nagy Jubileum előtt jelent meg. Szent II. János Pál pápa hagyta jóvá, jelenleg is hatályos, *A búcsú kézikönyve*ként ismerhetjük. A Szentszék az új szabályozással a családok, a közösség, az ima és a tanúságtételek még erőteljesebb megjelenését is célként állította, a búcsúengedélyeket egyszerűsítette, miközben azok száma nem csökkent.⁵⁹ A szentségek vételéhez az Egyház hagyományosan nem társít búcsúkat, azok önmagukban kegyelemközvetítők, ugyanakkor néhány különleges körülmény miatt a szentségekhez is kapcsolódik búcsú.⁶⁰ Emellett VI. Pál konstitúciója eltörli a részleges búcsú esetében a szent cselekmény után elengedett napok számát.⁶¹

A búcsú, amely „Isten színe előtt a már megbocsátott bűnökért járó, ideig tartó büntetések elengedése”,⁶² lehet teljes és részleges, ily módon elengedhet minden büntartozást, vagy a vétkek után járó ideig tartó büntetések egy részét engedheti el. A búcsút végző a maga számára vagy az elhunytakért nyerheti el az Egyház és egy személyben Szent Péter utóda (akár az általa jóváhagyott intézményi meghosszabbításán keresztül) a Krisztus által kapott oldó-kötő hatalmánál fogva.⁶³ Nem csupán a római pápa és a nevében cse-

⁵⁶ DH 1835.

⁵⁷ The New Catholic Encyclopedia 7/439.

⁵⁸ SZENT VI. PÁL, *Indulgentiarum doctrina* in: [APOSTOLI PAENITENTIARIA], *A búcsúk kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 109–135.

⁵⁹ *A búcsúk kézikönyve* 5–7. Vö. *Indulgentiarum doctrina* 12.

⁶⁰ *A búcsúk kézikönyve* 13–14. Vö. *Indulgentiarum doctrina* 11.

⁶¹ Ezt ugyan üdvözlük a protestánsok, de M. Boot ohioi lutheránus professzor jóllehet az Egyház közvetítését a kegyelem közvetítésében fenntartja, még mindig azt látja, hogy a búcsú jelenlegi logikája jobban hasonlít egy „kereskedelmi tranzakcióhoz”, mint a „megtérés dinamikájához”. (BOOT, Michael, *The Indulgence Controversy, Again* in: *First Things* 2001/12, 25–26.)

⁶² KEK 1471.

⁶³ Vö. Mt 16,18-19. Vö. *Indulgentiarum doctrina* 7.

lekvő *Apostoli Penitenciária*, hanem a püspöki konferenciák, illetve a helyi megyéspüspök is engedélyezhetnek részleges bűcsút, illetve három általuk meghatározott ünnepen akár teljes bűcsút is.⁶⁴ A bűcsű feltétele, hogy az azt végző a megszentelő kegyelem állapotában végezze a szent cselekményt, szándéka szerint még a bocsánatos bűnöktől is tartózkodjék, a megelőző időszakban szentgyónást végezzen (amelynek lényegi része a megbánás, megtérés⁶⁵ és a jó elhatározás), aznap szentáldozáshoz járuljon, és a környező napokon a pápa szándékára legalább egy *Miatyánkot* és egy *Üdvözlégyet*⁶⁶ elimádkozzon. Ugyanakkor az arra képtelenek, betegek, sérültek, mozgásképtelenek a meghatározott szent cselekményeket egy lélekben elvégzett látogatással vagy imádsággal kiválthatják.⁶⁷

A Szentszék teljes bűcsút rendel az alábbi szent cselekményekhez, imádságokhoz: egy legalább félórás szentségimádás vagy szentírásolvasás, szabályosan végzett keresztút, öt tizedes Rózsafüzér (Akathisztosz, Paraklisz), amely bármely napon elvégezhető a megadott körülmények között. Teljes bűcsű nyerhető továbbá pápai áldással, (család) felajánlással, engeszteléssel, körmeneten, imanapon (ökumenikus imahéten), lelkigyakorlaton, rekollekción, triduumon, bizonyos kegytárgyak használatával, kiemelt ünnepeken végzett cselekményekkel, imádságokkal, a keleti egyházak bizonyos imádságaival, egyházmegyei zsinaton, szent helyek vagy temető meglátogatásakor, jubileumon és a halál óráján a dokumentumban szabályozott módon.⁶⁸ Teljes bűcsút legfeljebb naponta egyet nyerhet el a hívő, ez alól csak a haldokló hívő kivétel.⁶⁹ Részleges bűcsút nyerhet az a hívő (saját magának vagy elhunytaknak), aki a keresztény életéből fakadó terhet viseli, hitét éli, kötelességeit teljesíti, így aki imádkozik, szeretettel fordul a másik emberhez, bűnbánatot tart, lemondást végez, hitvallást tesz,⁷⁰ vagy aki teljes bűcsűben valamilyen oknál fogva nem részesülhet, de mégis törekszik rá.⁷¹

A bűcsű középkorban kiforrott és mára letisztult gyakorlatának doktrinális hátterét Szent VI. Pál pápa az *Indulgentiarum doctina* kezdetű konstitúcióban és Szent II. János

⁶⁴ A bűcsűk kézikönyve 19–21.

⁶⁵ Vö. *Indulgentiarum doctina* 11.

⁶⁶ *Indulgentiarum doctina* reg. 10. Ugyanakkor a Szentatyá szándékára a hívek tetszőlegesen is imádkozhatnak. Templomban vagy kápolnában a látogatás során előírt imádság egy *Hiskegy* és egy *Miatyánk*. (*Indulgentiarum doctina* reg. 16.)

⁶⁷ A bűcsűk kézikönyve 22–26.

⁶⁸ *Enchiridion indulgentiarum* 1–33. (A bűcsűk kézikönyve 47–99.)

⁶⁹ *Indulgentiarum doctina* reg. 6.

⁷⁰ A bűcsűk kézikönyve 31–42.

⁷¹ Vö. *Indulgentiarum doctina* reg. 3, 5, 7.

Pál pápa az *Incarnationis mysterium* című bullában⁷² a következőképpen magyarázza: A bűcsúban az Atya „*irgalmának teljessége*” mutatkozik meg, hiszen az a bűnbocsátó szeretetéhez és ilyen módon a bűnbocsánat szentségéhez kötődik, amelyben Krisztus áldozatának köszönhetően⁷³ az ő Egyházán keresztül törli el bűneinket. A bűnbocsánat a gyónás bűnbevallásához kapcsolódik, ami megkívánja a megtérő életének megváltoztatását, a bűntől való teljes megszabadulást, a vezeklést. A bűn elvétele nem teszi feleslegessé az emberi erőfeszítést a bűnnel való szakítás útján, hanem éppen feltételezi azt. A megmaradt bűnkövetkezményektől a megtérőnek tisztulnia kell. A bűcsú ebben a kontextusban úgy értelmezhető, mint a megbocsátott bűn után visszamaradt büntetés ingyenes és irgalmas elengedése, amelyet Krisztus az Egyháznak adott oldó-kötő hatalmán keresztül gyakorol.

A súlyos (halálos) bűn nem csupán Isten törvényének megsértése, hanem a vele való kapcsolat és Isten megvetése.⁷⁴ Ennek okán a vétkek következménye kettős: sérti az Isten és az ember közötti viszonyt, valamint kizárja az embert az Istennel való örök közösségből ebben a világban és az eljövendőben. Az Úr a bűnbocsánat szentségében ezt bocsátja meg, és elengedi a súlyos bűnért járó örök büntetést. Ugyanakkor a véték a véges teremtményekkel való viszonyt is megsebzti, amely Isten igazságossága szerint e világon vagy a túlvilágon szenvedést, halált, vezeklést, engesztelést, (ideigtartó tisztuló) büntetést von maga után, amely irgalmasan megtisztítja a lelket, és helyreállítja az erkölcsi rendet.⁷⁵ E vezeklést válthatják ki egymás javára a hívők, akik között a „*lelki javak csodálatos cseréje valósul meg*”.⁷⁶ Amint Krisztus helyettesítő szenvedésében, halálában, megváltásában cselekedett értünk, úgy mi is egymásnak lelki javára válthatunk, és az élők imádkozhatnak a holtakért.⁷⁷ Ez a helyettesítő szeretet⁷⁸ Krisztusból veszi erejét, és ily módon válnak Krisztusban a szentek erényei és áldozatos szeretet-tettei Krisztus kincstárává. Ez az egység a szentek közösségének valósága, amely egységnek Krisz-

⁷² *Incarnationis mysterium* 9–10.

⁷³ Isten kegyelmének hangsúlyozásával a protestáns gondolkodásmódban az ember együttműködése kevésbé lényeges. A bűcsú teológiájának és gyakorlatának ápolása a katolikus Egyházban hozzájárul Isten kegyelme elismerésének és az ember törekvésének a gyakorlati egyensúlyához. Ami Luther esetében a bűcsú teológiájában hangsúlyjaiban felborult, azt mi a bűcsúval együtt őrizzük. (MORELL, Luigi, *Indulgences from Luther to us. Contrast and Renewal in: Grace & Truth* 2017/3, 38–39.) A hívő közreműködői szerepét hangsúlyoznunk kell, Isten ingyenes kegyelme az emberi erőfeszítést nem gátolhatja, sokkal inkább erősítenie kell, forrásának kell lennie!

⁷⁴ *Indulgentiarum doctrina* 2.

⁷⁵ *Indulgentiarum doctrina* 2.

⁷⁶ *Incarnationis mysterium* 10.

⁷⁷ Ugyanakkor az elhunyt szentek közbenjárását is kezdettől fogva kérték az élők, akár bűneik bocsá-
natára is

⁷⁸ Az *Incarnationis mysterium* 11 idézi az Kol 1,24-et. Vö. *Indulgentiarum doctrina* 5.

tus az alapja és forrása, és amelyben együtt szőjük a mennyasszonyi ruhát, és amelyben élők és holtak, szentek és vértanúk összekapcsolódunk imádságban és a szeretet cselekedeteiben.⁷⁹ A kölcsönös cserében a Titokzatos Test minden tagjáért folyik az engesztelés, miközben az igazságosság szerint megfelelő elégtételt adnak az Úrnak.⁸⁰ Ennek keretében az élők bűcsút nyerhetnek az elhunytakért, amely által ők hamarabb eljuthatnak az az üdvösségre,⁸¹ de amely tapasztalat egyszersmind elvezeti a hívőt arra a megtapasztalásra, hogy magunktól nem tudunk megfelelő elégtételt nyújtani a bűneinkért, ez csakis a Fővel, Krisztussal összekapcsolódva lehetséges.⁸²

Összegzés

A jóvátétel, a vezeklés, penitencia – még ha értelmüket tekintve hangsúlybeli eltolódásokat is tapasztalunk – közös gyökerekre vezethetők vissza. A bűcsú esetében a bűn következményének a helyreállítása Krisztus művének erejéből Krisztus Testében a Szentek Közösségének közreműködésével történik. Ha a személyes elégtétel és a bűcsúgyakorlat között analógiát vonunk, akkor a következő kérdést tehetjük fel: Az abortusz bűnét meggyónó esetében ma is támogatjuk azt az üdvös penitenciát, amelyben a pap például egy árvaház támogatására kéri a megtérőt. Akkor miért kell feltétlenül elvetnünk azt a középkori gyakorlatot, amelyben a bűcsú feltételeként a gyónás után a Szent Péter-bazilika felépítését támogathatja a bűnbánó? A pénzzel való összekapcsolódása miatt, amelyet egyébiránt nem vonunk ki az alamizsnálkodás és szeretetszolgálat lehetséges módjai közül? Ezt összevethetjük azzal a profán gyakorlattal, amelyben színházépítésre nehéz időkben önkéntes téglajegy vásárlásra kérték a kultúrát támogatókat. Ahol megjelenik a szent cselekményekhez kapcsolódó üzleti szellem, ott a súlyos bűn veszélye miatt érthetően akár egy teológiailag megalapozható gyakorlatnak nem adnak teret. Ugyanakkor, ha lényeges számunkra a szent valóságának és a pénzbeli támogatásnak a szétválasztása, vajon felülbírálnánk-e a szentmisemondatáshoz kapcsolt stóladíj évezredes nehéz gyakorlatát? Azt azonban nem vitatjuk, hogy a hívő részéről történő adomány lehet az áldozat, a szeretetszolgálat, a szívbeli odaadás jele.

⁷⁹ *Incarnationis mysterium* 9–10.

⁸⁰ *Indulgentiarum doctrina* 5–6.

⁸¹ *Indulgentiarum doctrina* 11.

⁸² *Incarnationis mysterium* 9 és 6.

Azt is érdemes hangsúlyoznunk, hogy miközben sokan a mai kor ítélőszékéből bírálják a búcsú késő középkori gyakorlatát, kevésbé reflektálnak arra a tényre, hogy a mai szociális háló a középkori keresztény közösségi szeretetből alakult ki kifejezetten keresztény kontextusban, és összekapcsolódott a búcsú gyakorlatával is.

Továbbá ki kell emelnünk Isten irgalmát, mint ennek az egységközösségnek a legfőbb mozgatóját, mert az Úr nemcsak a bűnt akarja elvenni, hanem a vezekléstől is meg akar szabadítani azok esetében, akik Felé tartanak, megbánták bűneiket, törekszenek és tesznek érte. Ugyanakkor az Egyház mindenkiért imádkozik.

A búcsú teológiája felkiáltójel lehet a mai individualista világunkban, amelynek alapja, hogy Isten (a szentek) közösségben gondolkodik, amelyben egymáshoz kapcsolódik a zarándok, a tisztuló és a mennyei Egyház, amelyben egymást segíthetjük a halálon túl is, amelyet a mi Urunk Jézus Krisztus legyőzött, így egyesítve az elváltottakat. Az egymásért való cselekvő létbe bevonja a már üdvösségre jutott szenteket és vértanúkat is, akik érdemeit szintén kiosztja az Úr, hogy közelebb kerülhessünk Hozzá.

Bibliográfia

AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* (1, 2/1, 2/2) (A teológia foglalata), Budapest 2002–2008–2014.

AUGUSTINUS, Aurelius (Szent Ágoston), *Isten városáról I–IV. kötet (De civitate Dei)* (1–22. könyv), Kairosz, Budapest 2005–2009.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Mit szabad remélnünk?, Rövid értekezés a pokolról, Apokatasztaszisz*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2006.

BECKLEY, Frederic A., *Why Pears? The Role of Little Sins in Augustine's Confessions* in: *Journal Augustiniana* 43 (1993), 53–75.

BETZ, Hans Dieter–BROWNING, Don S.–JANOWSKI, Bernd–Jüngel, EBERHARD, *Religion Past & Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, Brill, Leiden, Boston 2011.

BOOT, Michael, *The Indulgence Controversy, Again* in: *First Things* (2001/12), 24–26.

CARNOVALE GUIDUCCI, Daniela, *Sete del Dio vivente: il Purgatorio, preludio alla gioia piena (ricerca umana, rivelazione e magistero)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

CARSON, Thomas–CERRITO, Joann [ed.], *The New Catholic Encyclopedia*, Thomson-Gale, Washington D.C. 2003.

CIPRIANI, Settimio, *Insegna 1 Cor 3 10–15 La dottrina del purgatorio?* in: *Rivista Biblica* (1959), 25 43.

DI BERARDINO, Angelo [ed.], *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* 3, Marietti, Genova–Milano 2010.

DURKIN, E. F., *The Theological Distinction of Sins in the Writings of St. Augustine* [diss.], St. Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois 1952.

EDWARDS, Graham Robert, *Purgatory: 'Birth' or Evolution?* in: *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985), 634–646.

ENO, Robert B., S.S., *The Fathers and the Cleansing Fire* in: *The Irish Theological Quarterly* (53) 1987, 184–202.

FILIPPI, Alfio [ed.], *Commentario del Nuovo Testamento, Testo integrale*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2014.

GÁRDONYI Máté, *Bevezetés a Katolikus Egyház történetébe*, Jel, Budapest 2018.

JANSSENS, Jos, S.J., *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al secolo VII*. [diss. dott.], Pontificia Università Gregoriana, Roma 1981.

JAY, Pierre, *Saint Cyprien et la doctrine du Purgatoire* in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 27 (1960), 133–136.

KÁLVIN János, *Institutio Christianae Religionis (A keresztyén vallás rendszere)*, Református Főiskolai Könyvnyomda, Pápa 1909. (Reprint: MRE Kálvin János Kiadó, Budapest 1995.)

LE GOFF, Jacques, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982 (2010), (eredeti: LE GOFF, Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1981) (angol: LE GOFF, Jacques, *The Birth of Purgatory*, Chicago, University of Chicago Press, 2014.)

MCGUIRE, Brian Patrick, *Book Review of Isabel Moreira's Heaven's Purge in Late Antiquity* in: *The Catholic Historical Review* 98 (2012), 342–343.

MARMION, John P., *Purgatory Revisited* in: *The Downside Review* 112 (1994), 121–(142–)152.

MOREIRA, Isabel, *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2010.

MORELL, Luigi, *Indulgences from Luther to us. Contrast and Renewal* in: *Grace & Truth* (2017/3), 30–39.

MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Katolikus dogmatika*, Kairosz, Budapest 2007.

NITROLA, Antonio, *Trattato di escatologia 2. Pensare la venuta del Signore*, San Paolo, Milano 2010.

NTEDIKA, Joseph, *L'évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1966.

PASCHINI, Pio [ed.], *Enciclopedia Cattolica. Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico*, Città del Vaticano 1951.

PUSKÁS Attila, XVI. Benedek pápa tanítása a halál utáni tisztulásról a „Spe salvi” enciklikában in: *Teológia* 42 (2008), 185–214.

RAY, Stephen K., *Erre a sziklára. Szent Péter és Róma primátusa a Szentírásban és az ősegyházban*, SZIT, Budapest 2022.

SCHNEIDER, Theodor [szerk.], *A dogmatika kézikönyve I–II.*, Vigilia, Budapest 1996–1997.

SOLANO, Giovanni Ludovico, *Una rilettura della dottrina sul purgatorio* in: *Sacra Doctrina* 50 (2005/6), 7–29.

SWETE, Henry Barclay, *Prayer for the Departed in the First Four Centuries* in: *The Journal of Theological Studies* 18 (1907), 500–514, 506–507.

THIEL, John E., *Time, Judgement and Competitive Spirituality: A Reading of the Development of the Doctrine of Purgatory* in: *Theological Studies*, Dec 1, 2008, 741–785, (251–266; *Bibliografia Augustine* in: *Augustinus* 54 (2009), 503–508), 742–745).

VANYÓ László, *Az ókeresztény egyház irodalma I.*, Jel, Budapest 2020.

VANYÓ László, *Az ókeresztény egyház irodalma II.*, Jel, Budapest 2017.

VANYÓ László, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Szent István Társulat, Budapest, 2009.

VANYÓ László [ed.], *Ókeresztény írók 1–19*, Budapest, Szent István Társulat, 1980–.

VANYÓ László [ed.], *Ókeresztény örökségünk 1–19*, Budapest, Jel kiadó, 1996–.

Tanítóhivatali megnyilatkozások:

DENZINGER, Heinrich–HÜNERMANN, Peter [ed.], *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Ediz. bilingue), Edizioni Dehoniane Bologna, 2012.

DENZINGER, Heinrich–HÜNERMANN, Peter [ed.], *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bányaterenyé–Budapest, Örökmécs–Szent István Társulat, 2004.

DIÓS István [ford.], *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, Budapest 2020.

[APOSTOLI PAENITENTIARIA], *A búcsúk kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest 2000.

PAENITENTIARIA APOSTOLICA, *Enchiridion indulgentiarum quarto editur Romae* 1999 in: [APOSTOLI PAENITENTIARIA], *A búcsúk kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 47–99.

SZENT VI. PÁL, *Indulgentiarum doctrina* in: [APOSTOLI PAENITENTIARIA], *A búcsúk kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 109–135.

SZENT II. JÁNOS PÁL, *Incarnationis mysterium*, Szent István Társulat, Budapest 1999.

Ó- és Újszövetségi Szentírás a *Neovulgáta alapján*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2008.

Varga Péter András PhD

filozófus, HUN-REN BTK Filozófiai Intézet tudományos főmunkatárs

Marxista versus keresztény eszkatológia, avagy margójegyzet egy gondolati forma felhasználtságáról a katolikus teológiában

1. Téma-körülhatárolások: „keresztfa proletárja” és „vörös keresztyénség”

Jelen írás célja a marxizmus és a kereszténység összevetése az általuk képviselt eszkatológiák szempontjából. Ezt a célkitűzést rögvest pontosítanunk is kell, ami remélhetőleg nem pusztán negatív tartalmú elhatárolásokkal szolgálhat, hanem talán e téma pozitív kontúrajait is jobban kirajzolhatja: Jelen írás nyilvánvalóan nem politikai jellegű (még csak nem is politikafilozófiai vagy politikai eszmetörténeti értelemben); sőt még annak vizsgálatát sem tekinti az elsődleges tárgyának, hogy maga a marxizmus vajon kompatibilis-e, s ha igen, milyen mértékben a kereszténységgel (illetve egyáltalán bármiféle tág értelemben vett teista elköteleződéssel). Utóbbi tekintetben azonban – már csak a magyarországi, egyházon belüli és kívüli értelmiség e témára irányuló reflexiók helyzetének története szempontjából is – érdemes felidézni a marxizmus és a kereszténység között nemrég Magyarországon zajló ún. marxista-keresztény dialógus megállapításait, különösen az életét ennek az aszimmetrikus párbeszédnek szentelő – *nota bene*, ezt a hatalmi pozícióval rendelkező oldalról tevő – Vidrányi Katalinnak (1945–1993) a számvetését,¹ ami még a létező szocializmus időszakában, habár már az első számizdat kiadványok egyikében jelent meg: Vidrányi szerint ugyanis a marxizmus – mégpedig még a „filozófia”, nem pedig a társadalomtudomány vagy politikai ideológia értelmében vett marxizmus – „antropológiája egy elég szegényes [...] naturalizmus”,

¹ A magyarországi marxizmus és a Katolikus Egyház közti, az 1960-as években kezdődő filozófiai dialógus, amelynek keretében Vidrányi Katalin dolgozott, egészében még feltáratlan a hazai filozófiatörténet-írásban (vö. HORVÁTH 2000, 16–18; HOPPÁL KÁL 2010); Hoppál értékelése szerint ugyanakkor „a [magyarországi] keresztény-marxista dialógus nem egyenlő felek érvelő jellegű, értelmes beszéde” volt, „inkább csendőrpertunak tekinthetjük, mert az állami monopóliumú marxizmus minden látszat ellenére sem tekintette vitapartnereknek az egyházakat” (192).

amely tekintetben „a későbbiekben is nehéz komoly javulásról beszélni”;² mindez pedig, ha hitelt érdemlőnek tartjuk a magát egyébként (legalábbis nominálisan) katolikusnak valló³ Vidrányi megállapítását, *a fortiori* kizárni látszik annak lehetőségét, hogy a marxizmuson belül érdemi módon bármiféle keresztény antropológia s ezáltal egy minimálisan is teista metafizika lehetőségét nyíljon meg. Érdemes hozzátenni, hogy a marxizmus és kereszténység szintézisének lehetőségét *eredetileg* a másik fél, a Katolikus Egyház sem vallotta, amint ezt Kálmán Peregrin OFM plasztikusan bemutatta a 19. század második felében kiadott pápai megnyilatkozások szándékainak elemzésével (KÁLMÁN 2020, 46 skk., 68), amelyek a kibontakozó marxista elméletben és praxisban az Egyház közvetlen konkurensét látták. Olyannyira, hogy egy manapság ritkábban idézett nyilatkozatában a Tanítóhivatal még 1949-ben (!) is *expressis verbis* tiltotta, sőt kiközösítéssel sújtotta azokat, „akik a kommunisták materialista és keresztényellenes tanítását vallják, [...] védelmezik, ill. terjesztik” (DH 3865 = DENZINGER–HÜNERMANN (SZERK.) 2004, 759).

Elsődlegesen nem is azzal a kérdéssel szeretnék foglalkozni (habár ez sem tanulságoktól mentes), hogy a marxizmus, ha *metafizikai* értelemben nem is lehet kompatibilis a teizmussal, vajon nem hordoz-e mégis olyan vonásokat, amelyek azt bizonyos *pszichológiai-szociológiai* értelemben a vallással rokoníthatják. Utóbbi tekintetben ismét csak érdemes lehet utalni a hazai történeti példára, nevezetesen a magyarországi tanácsköztársaságra mint a marxista praxis állami formában történő megvalósítására tett egyik korai, habár kérészerűtű kísérletre, amelynek során az új rezsim határozottan vallásellenes fellépésével kéz-a-kézben olyan vallási, sőt kifejezetten az eszkatológikus képzetek fogalmazódtak meg, melyek forradalmi artikulációs médiumként szolgáltak a fővárosi magasértelmiségiektől, népbiztosoktól egészen a vidéki alsófunkcionáriusokig. Lukács György (1885–1971) híres kijelentése még 1918 március–áprilisából, miszerint „most, rögtön, ebben a pillanatban meg kell valósítanunk azt, a földre kell hoznunk

² A Kovács András (sz. 1947) szociológus által 1977 februárjában elküldött körlevélre adott válaszokat összegyűjtő, néhány tucat gépirásos példányban megjelenő – Kovács Andrásnak végleges foglalkoztatási tilalmat hozó – *Marx a negyedik évtizedben című* kiadvány történetéhez ld. KOVÁCS 1998, amely függelékben közli Vidrányi szövegét is (általunk használt szövegkiadás: VIDRÁNYI 1998, 352–354; idézetek: 352–353).

³ Vidrányi a rendszerváltást követően magát úgy jellemezte, hogy „én hívő katolikus vagyok” (VIDRÁNYI 1998, 358; eredeti megjelenés: VIDRÁNYI 1992, 100), habár hozzátéve: „nem szoktam [ezt elmondani], tán el sem hinnék” (uo.), egy olyan vitasituációban, ahol őt vitapartnerre a „»filozófusok«, illetve pontosabban a vallásfilozófia művelőinek hitét illetően” kérte számon (KOCZISZKY 1992, 97); amely kijelentést talán érdemes árnyalnunk Vidrányi sokat idézett autobiográfiai jellemzése (vö. FERENCZ 2010) felől: »nem az ő eretnekük vagyok« (ti. nem a marxistáké, hanem katolikusoké).

isten [sic] országát” (JÁSZI (SZERK.) 1918, 380), ugyan véleményem szerint *sensu strictu* a szöveggörnyezetéből kiragadott idézet (legalábbis még a „történelmi példák” [uo.] diskussziójának kontextusában, nevezetesen az anabaptista mozgalmakra hivatkozva hangzott el), azonban e korszak eszmetörténet-írása joggal jegyzi meg, hogy „vallás, élet, önkeresés, szexualitás, álmodozás és erőszak szabadon úszott a Tanácsköztársaság történetének” hullámaiban (HATOS 2020, 123).

A korszak történeti forrásaiban valóban könnyen találhatunk példákat arra a folyamatra, ahogyan a történeti szereplők – Hatos Pál szavaival élve – „a marxizmusból marxista teológiát csinált[ak]” (121), kezdve a budapesti példa után néhány héttel Münchenben deklarált bajor tanácsköztársaságnak a korban több napilapban közölt felhívásával, amely félreérthetetlenül tanúskodik az eszkatológikus nyelvezetről: „Bízunk a világmegváltás napjaiban!”⁴ 1919 forró tavaszán Húsvét viszonylag későre, április 20-ára esett, ami az akkorra már megszilárdult ideológiai elvárásokkal találkozva a mai fül számára egészen idegenül ható marxista-keresztény amalgámokat hozott létre, közvetlenül összekapcsolva az országban zajló forradalmi eseményeket az evangéliumi ígértet beteljesedésével: „a keresztfa proletárjának, Jézusnak árnyéka ráfeküdt a világ hatalmasainak önző, hitvány és elfajult lelkére és elérkezett a pillanat, hogy megfojtsa őket. Tanításainak megvalósulására csak most érett meg az emberiség. A zászlóknak, melyet most lenget a tavaszi szellő, olyan a színük, mint a vér, amely kihullott egykor melléből, a szegények üdvéért megfeszített Messiásnak.”⁵

Már 1918 Húsvétján megpendítette az akkor még szociáldemokrata *Népszava* a Jézus „mint megfeszített proletár lázadó”, „rebellis agitátor” propaganda-toposztát, aki „az élet szegényeiért és elgyötörtjeiért” halt volna meg, sőt az „osztályharcot” és a „nincstelen szegények gyakorlati kommunizmusát” hirdette volna (habár az anonim szerző akkor még határozott választóvonalat vont a kereszténység és a „szocializmus”

⁴ Lásd pl. *Népszava* 47. évf., 85. sz. (1919. ápr. 9.), [címlap]; *Az Est* 10. évf., 83. sz. (1919. ápr. 9.), [címlap] (Hatos mintha elfeledkezne e kiáltványjellegről, amikor furcsállja e szövegrész megjelenését az igazságügyi népbiztosság közlönyében, vö. HATOS 2020, 122). Utóbbi napilap egyébként ugyanezt a terminológiát vitte tovább retrospektíve a román cenzúra alatt megjelenő számában is: „hisz világmegváltást hirdettek, hisz a földi menyország kövér parcelláit ígérték” (87. sz. [1919. okt. 21.], címlap). – A történeti források ortográfiáját nem modernizálom, az idegen nyelvű idézeteket – hacsak külön nem jelzem – saját fordításban közlöm.

⁵ Pesti Hírlap 41. évf., 94. sz. (1919. ápr. 20.), 6. o. Vö. még pl.: „Ez a husvét az első, mely itt nálunk biborpiros fényben ég, amely most születő igazságosabb világrend előhírnöke, amely igazi záloga annak, hogy feltámadunk. [...] Ez a feltámadás a jövő világmegváltás evangéliumának az alapja, az, aki ebben a feltámadásban tud hinni, mártyrja lehet ugyan hitének, de a boldogabb, szebb, az igazán szent jövőnek áldozza fel magát [...]” (Pécsi Hírlap 28. évf., 78. sz. [1919. ápr. 20.], címlap).

között, visszariadva a marxista eszkatológia egy évvel később túláradásától).⁶ 1918 tavaszán, néhány hónappal a háborús összeomlás és a forradalmak előtt még ez a visszafogott alakváltozat is botrányszámba ment, sőt büntetőjogi következményekkel járt.⁷ 1919 tavaszán azonban a keresztény és a marxista eszkatológia túlfűtött retorikájú fedésbe hozása inkább már menedéket kínálhatott a defenzív helyzetbe kerül egyháziak számára: „A kommunizmus nem vallásellenes” – nyugtatgatta a protestáns klérust 1919. márciusának végén az egyébként szelíd szobatudós, Pongrácz József (1885–1963), a pápai református teológiai akadémia újszövetség-professzora a *Vörös kereszténység* címmel közzétett írásában. Pongrácz egyszerre hitt „világtavas”-ban és abban, hogy „Krisztusnak nagyobb lesz benne a szerepe, mint a régi rendben volt”; igaz, tette hozzá, ehhez a kereszténységnek le kell mondania néhány „alapvetőknek vélt alkateleméről és egyházi tanításokról”.⁸ Az a tény, hogy Pongrácz számára eme reformkatalógus részeként a „papi rend” és a „világi hatalom” mellett megszüntetendő „a szent és a nem szent szembeállítása,” sőt „magának az egyháznak a fogalma” is (uo.), egyébként jól mutatja e gondolati forma tétjét: miként csúszik át néhány, a mai külföldi egyházpolitikai vitákban is felmerülő reformkatalógus-tétel közvetlenül az egyház fogalmának és alapvető teológiai kategóriáknak a feloldásához.

Érdekes módon a *Vörös kereszténység* szerzője már 1919 márciusának végén azzal számolt a, hogy a tanácsköztársaság „csak ideiglenes[...]”, habár meggyőződése szerint a régi rend (magántulajdon, tőkés gazdaság) restaurációjának rövid intermezzóját követően vissza fog térni az „új termelési rendszer”, amely reményének az egykori újszövetség-professzor, aki a tanácsköztársaság idején a város könyvtárainak állami egyesítésén munkálkodott, egészen biblikus kifejezést adott (vö. Jel 21, 5): „a végső kifejlés előttem teljesen világos: *a régiek elmultak, mindennek újjá kell lennie*” (uo.; kiemelés az eredetiben). Amikor aztán Pongrácz jóslatának első része bekövetkezett, szerzőnk, úgy tűnik, semmilyen retorzióban nem részesült a húszas évek elején azért, hogy a „kommunizmus mellett az egyetemes református egyház kebelében [próbált] propagandát csinálni”, talán az egyházmegye lojalitásának köszönhetően, akik adminisztratív technikákkal vették védelmükbe a március végi lapszám fellelkesült szerzőit a Dunamellé-

⁶ „Ha valaha, hát most volna szüksége az emberiségnek Messiásra. De ez a Messiás nem lehet sem Jézus, a názereti, sem a keresztény egyház [...]. Az emberiség megváltása [...] a kizsákmányolásból csak az emberiség társadalmá: a szocializmus lehet.” Ezen cezúrának megfelelően a szerző irrelevánsnak tekintette az evangéliumi beszámoló történeti hitelességének kérdését („Mindegy, hogy élt-e, nem-e Nazaretben ama vándoragítátor [...]”), hanem saját marxi ideológiai elkötelezettségének megfelelően csak az „eszme” és – már lenini hatásokat is mutatva – a „szervezet” volt releváns számára. (Népszava 46. évf., 77. sz. [1918. márc. 31.], címlap.)

⁷ Lásd: Sárospataki Református Lapok 14. évf., 14-15. sz. (1918. ápr. 7–14.), 79. o.

⁸ Pongrácz 1919, 100.

ki Református Egyházkerület elöl.⁹ Másfelől ezt a publicisztikát, úgy tűnik, érdemként sem számolták fel, amikor Pongrácz jóslatának második része látszott megvalósulni: a létező szocializmus idején róla megjelent méltatás és nekrológ pusztán egy elefánt-csonttorony-lakó, antikvárius hajlamú idős könyvtáros szeretetreméltó, ámde politikailag ártalmatlan alakját állítják elénk¹⁰. Függetlenül attól, hogy esetleg milyen rokonjellegű individuálpszichológiai pályák létezhettek világorradalmárok számára tevékenységük artikulálásához és az események által sodort egyháziak számára a (kényszer)szimpátiáik alátámasztásához, a lényegi kérdés persze az, hogy mi a helyzet a „Vörös kereszténység” e kettőt összekötő eszkatologikus perspektívájával? Mi a helyzet a „végső kifejlés”-sel, amiben „mindennek újjá kell lenni”? S ez a kérdés nem veszített aktualitásából akkor sem, ha a létező szocializmusnak (legalábbis a glóbusz e fertályán) történő összeomlásával jámbor szobatudósunk világtörténelmi jóslatának második fele éppenséggel nem látszik megvalósulni (most zárójelbe téve a marxizmusnak mint kulturális elméletnek az utóbbi években tapasztalható meglepő elméleti reneszánszát, sőt kifejezett konjunktúráját akár külföldi-globális egyházpolitikai reformviták mozgatórugójaként).

Amivel jelen írásomban foglalkozni szeretnék, az tehát a fenti történelmi szereplők által bizonyos pontokon láthatóan érzékelni vélt analógia a marxizmus és a kereszténység között az eszkatológia tekintetében – pontosabban ennek az *analógiának az érvényességi, alkalmazhatósági határai* –, mégpedig, mint jeleztük, kizárólag a keresztény teológia felől nézve. Amellett szeretnék ugyanis érvelni, hogy bizonyos kezdeti strukturális fogalmi hasonlóságok ellenére *alapvető különbség húzódik meg az eszkatológia keresztény és marxista fogalmai között, ami egyben kérdésessé teszi a marxista gondolati forma közvetlen átvételére tett teológiai-vallásfilozófiai kísérleteket.*

Ennyiben jelen vállalkozás a módszertanát tekintve fogalmi összevetés az eszkatológia két, állításunk szerint fundamentálisan inkompatibilis strukturális modellje között; abból az eszmetörténet-írói meggyőződésből kiindulva, hogy bármennyire is ágas-bogas mind a kétezzer éves kereszténység, mind pedig a majd' kétszáz éves marxizmus – illetőleg az utóbbi előtörténetét alkotó irányzatok – története, bármennyire is furcsa struktúrakomplikációkat mutathat fel ez a történelmi anyag, mégis azonosíthatók olyan alapvető struktúramodellek –

⁹ Amint az 1921-es egyházmegyei közgyűlési jegyzőkönyvből kiderül, az ominózus lapszámot először egyszerűen elhallgatták az egyházkerület elöl azzal az átlátszó indokkal, miszerint mindezek „az egyházkerület hivatalos közlönyében jelentek meg, azokról tehát az egyházkerület vezetőségének tudomással kellett bírniuk” (Jakab (szerk.) 1921, 20).

¹⁰ Pongrácz megítéléséhez a magyarországi szocializmusban, lásd: Ughy 1963; Esze 1964.

nevezhetnénk őket akár ideáltipikus alakzatoknak is –, amelyek teoretikusan összehasonlíthatók egymással, és amelyek különbségeire vonatkoztatva a történeti anyag struktúrákomplicációs értelmezhetővé, elrendezhetővé válnak.

Esetünkben ezeket a vegytiszta formákat egyrészt az evangélium és az kinyilatkoztatást autentikusan értelmező katolikus dogmarendszer alkothatja, másrészt pedig – tekintettel arra, hogy, amint jeleztük, írásunk tárgya kizárólag ennek az analógiának a keresztény oldal felől látszó oldala – a marxista hagyomány alapító írásai, mégpedig egy olyan értelmezés szerint, nevezhetjük azt ún. nyugati marxista vagy humanista marxistának is (forrásanyagában a fiatal Marxra összpontosító olvasatnak), amely a teológusok számára leginkább dialóguspartnernek tűnhet. Utóbbi elhatárolódásokkal, csakúgy mint egyes keresztény felekezeti különbségek jelentőségével még lehetőségünk lesz foglalkozni az alább strukturális összevetés során; konklúzióinkban pedig megkísérlünk röviden kitérni a felszabadítási teológiák kérdéskörére is.

2. Strukturális összevetés

2.1. Mi az utópia (és az uchrónia)?

Mindenekelőtt a kereszténységben és a marxizmusban is közös – vegytiszta formájuk szerint –, hogy *egyikük sem utópikus*.¹¹ Az *utópia* szó, ugyan nyilvánvalóan görög szóképzés eredménye: az »οὐ(κ/χ)« propozicionális, kijelentő módú tagadószó és a »τόπος« (hely) főnév összetételéből származik; azonban modern eredetű, így nemcsak hiába keressük a klasszikus antikvitásra összpontosító ógörög szótárainkban (vö. SOLTÉSZ–SZINYEI 1875, 465; GYÖRKÖSY–KAPITÁNYFY–TEGYEY 1990, 758), hanem bizonyos körültekintésre is szükség lehet e terminus pontos értelmének meghatározása során, különösen a 20. századot tekintve, amikor elburjánzott az *utópia* használata, sőt kifejezetten eszkatologikus jelentéstartományokra tett szert mind a marxista hagyományon (pl. Ernst Bloch: *konkrét utópia*), mind pedig egyes keresztény teológusoknál (pl. az utópia pozitivitása Paul Tillichnél, l. ERNST 1982, kül. 43 skk.). A modern fogalomtörténeti kutatás (DIERSE 2001) álláspontja szerint a szóképzés első megalkotója Morus Szt. Tamás (1478–1535) volt 1516-ban megjelent művével (*De optimo reipublicae statu, deque nova*

¹¹ A magyar terminológia bizonytalan az *utópia* jelzői alakját illetően. A statisztikailag talán gyakoribb *utópisztikus* formát kerülöm, mivel ez a képzési mód szisztematikus, tekintve, hogy egy további réteg közvettséget implikál (ti.: az -isztikus valaminek nem közvetlen, hanem tág értelemben vett részleges követője).

insula Utopia), amelynek második könyve egy világutazó képzelt beszámolóját tartalmazza egy *Utopia* nevű sziget társadalmáról,¹² amelynek viszonyai – pl. magántulajdon vagy a laikusok számára hozzáférhetetlen jogászok hiánya – éles ellentétben állnak a korabeli Anglia viszonyaival, melyeket Morus Szt. Tamás a mű első, azonban feltehetően később keletkezett részében közvetlen kritikával is illetett, majd pedig egy valóságosan nem létező földrajzi hely viszonyainak bemutatása révén fejtette ki kritikáját vele szemben. Az *utópia* terminus tehát egy „fantasztikus-valótlan” helymeghatározás kifejezésére szolgált, „normatív igény [...] feszültségét” hozva létre a valósággal szemben (DIERSE 2001, 510). Korántsem triviális azonban, miként érthetjük az utópia irrealitását, különösen pedig azt a módot, ahogyan az utópiából származó normatív igények viszonyulnak ehhez az irrealitáshoz.

Ennek megvilágításához véleményem szerint érdemes segítségük hívni az *utópia* mint *irreális hely* terminus egy kevésbé ismert rokonát, nevezetesen az *irreális idő*, avagy hasonló szóképzéssel az *uchronia* fogalmát. Modern szakirodalmi definíció szerint utóbbi „a történelem tényleges menetének egy narratív formájú koherens *alternatívája*, amelyet „egy tényleges valódi történelmi szituáció fejlődési lehetőségei” alapján bontanak ki (RODIEK 1997, 26). Egy ilyen szöveg megalkotását Christoph Rodiek szerint az olvasó reáltörténelemre vonatkozó háttértudása teszi lehetővé, amihez képest az *uchronia* alkotója – didaktikai céllal, kritikaként, ironikusan, vágykifejezésként vagy egyszerűen játékoságból – bizonyos elemeket megváltoztat, míg másokat változatlanul hagy (e jellemző alapján különíthető el ez az elbeszélési mód a tudományos-fantasztikus [*sci-fi*] műfajától, amelyre a reáltörténelmi konkrét kötődés általában sem pozitív, sem negatív értelemben nem jellemző). Az *uchronia*, továbbá a tudatos illúziókeltés válfaja (ekképpen nyilvánvalóan különbözik a történelemhamisítástól); ahhoz pedig, hogy koherens maradjon, egy megváltoztatott történelmi elem következményeinek konzekvens kibontására, továbbvitelére van szükség (ezért is nevezik kontrafaktuális, vagy *’Mi lett volna, ha...?’*-történetírásnak). A kontrafaktuális módszertant sokáig nem vették komolyan a történettudományban: „teljességgel érzelmi, és mint ilyen történelmietlen” – mennydörgött David Carr angol történész, a hazánkban is széles körben elterjedt bevezető történettudományi munka szerzője (CARR 1995, 93). Az ezredfordulót követően azonban a kontrafaktuális módszertan kezdett polgárjogot nyerni a történettudomány-

¹² Magyarul több alkalommal jelent meg, először 1910-ben Kelen Ferenc (1873–1958) fordításában, legutóbb: MÓRUS 2002.

ban: a modernebb szakirodalom véleménye szerint egyes „kontrafaktuális forgatókönyvek nem pusztán fantáziálások” (FERGUSON 2011, 85), hanem igenis legitim kísérletet alkothatnak annak rekonstruálására, hogy a „milyen lehetőségek tűntek valószínűnek a múltban” (84), s ezáltal hozzájárulhatnak a történelmi cselekvők saját perspektívájának megértéséhez, sőt ez a történetírói módszertan általában véve is hasznos ellenszere lehet a történelem determinista felfogásának (utóbbi felől tekintve egyáltalán nem véletlen, hogy a kontrafaktuális történetírás imént idézett kritikája egy nyugati marxista módszertani elköteleződésű szerzőtől származik). Ennek megfelelően konkrét szabályok is megfogalmazhatók a történetírás számára hasznos „plauzibilis alternatívkonstrukciók” (DEMANDT 2011, 65) létrehozásához, például a „félbemaradt fejlődések” (65.) továbbvitele: megkísérelhetjük elgondolni – véli az ókortörténész Alexander Demandt (sz. 1937) –, hogy mi lett volna, ha a „zsidóság figyelemreméltó missziós sikerei” (uo.) az első keresztény századokban nem törnek meg a kereszténységbe, illetve később az iszlám előretörésébe ütközve, azaz milyen lett volna vallástörténeti szempontból egy olyan zsidóság, aminek nem a kisebbségi diaszpóra-lét lenne a meghatározó létmódja. A történettudomány számára hasznos kontrafaktuális történetek számára ugyanakkor korlátozások is megfogalmazhatók, mindenekelőtt – ami az előbbi, vallástörténeti példa esetében is kijózanító hatású tanács lehet – nem értelmes egy kontrafaktuális hipotézist túl hosszan kibontani, mivel fokozatosan elhalványulnak a reáltörténelmi támpontok, miközben túl optimistán ragaszkodunk a kontrafaktuális kiindulási feltételeinkhez, és „nem vesszük figyelembe a megváltoztatott kiindulópont lehetséges [zavaró] hatásait a későbbi fejleményekre” (EVANS 2014, 165).

A magyar kultúrában a kontrafaktuális elbeszélések leghíresebb példája Bibó Istvánnak (1911–1979) a *Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna...* című, 1968-ban keletkezett művázlata (BIBÓ 2012, 157–174), amely annak a kontrafaktuális hipotézisnek a kibontására tesz kísérletet, „hogyan ha a 15. században a [...] zsinati mozgalom győz, akkor az egész kereszténység és Európa története is másként alakul, s minden valószínűség szerint a reformáció a maga egyházszakadásos formájában elmaradt volna” (157). Bibó ebből a kontrafaktuális hipotézisből egy egész sor optimista következményt vezetett le (most zárójelbe téve, hogy kiinduló hipotézise önmagában mennyire plauzibilis, hiszen az Egyház történelme során a konciliarizmus – például a Bibó által tárgyalt történeti korból a janzenizmus és a gallikanizmus inkább centrifugális, mintsem összetartó erőnek bizonyult): a katolikus „Egyház megmarad az egész

európai szellemi élet keretének” (158), az ő kebelén belül zajlik le a felvilágosodás, sőt „szerzetesrendek világi harmadrendjeinek elterjedése a szellemi élet minden valamirevaló emberét legalábbis címzetes egyházi funkciók viselőjévé teszi” (uo.): „Marx páter a vatikáni múzeum könyvtárában” (161) írja műveit (a brit múzeumé helyett), amelynek „kiáltványszerű hangja” (uo.) a Bibó által eleve egy évszázaddal előbbre hozott *Rerum novarum* és *Quadragesimo Anno* után harmadikként jelenik meg a pápai szociális enciklikák (!) sorában, majd pedig „az orosz egyház kénytelennek ítélte magát a világ hatalom átvételére is, s először Uljanov [Lenin] bíboros pátriárka, azután Dzsugasvili [Sztálin] bíboros pátriárka kerültek az állam élére” (162). Bibó uchróniájában egyedül a jezsuitáknak jutott osztályrészül mostoha sors, akiket a 18. század során az alternatív történelemben is feloszlattak, habár később újra engedélyezték őket az „egyes tudományágakra specializált” rendek részeként (170), amikor is Szent Ignác kései követői – tegyük hozzá: reáltörténelmi megfelelőiktől sem teljesen idegen módon – a pszichológiát választották ki maguknak.

Szempontunkból az *utópia* annyiban hasonlít az *uchronia* (kontrafaktuális történetírás) esetéhez, hogy nyilvánvalóan az *utópia* is a koherencia és a tudatos illúziókeltés igényével lép fel – és ehhez ugyanúgy a befogadó reáltörténelmi háttértudására apellál, annak egyes elemeit mozgásba hozva (ennyiben ugyanúgy elválasztandó a tudományos-fantasztikus irodalom manapság népszerű műfajától, illetve egyéb szimulációs fikcióformáktól) –, azonban még azzal a minimális valóságvonatkoztatottsággal sem rendelkezik, amit az *uchroniának* (kontrafaktuális történetírásnak) a precízen kiválasztott kontrafaktuális hipotézis konzekvens kibontása kölcsönözhet ezen elbeszélési forma jól sikerült, meggyőző és tudományosan hasznosítható eseteiben. Ebben a tekintetben megtevesztő az *u-tópia* elnevezés (különösen az *u-chroniával* összehasonlítva); az *utópia* esetében ugyanis nem egy reális térbeli-földrajzi tény megváltoztatásáról és e változás következményeinek a kibontásáról van szó, ami az *uchroniához* hasonlóan bizonyos valóság-vonatkoztatottságot kölcsönözhetne neki – Morus Szt. Tamás célja nem annak a kontrafaktuális hipotézisnek a kibontása volt, hogy milyen lenne Anglia eltérő földrajzi adottságok esetén (olyannyira nem, hogy „Utópia” ugyanúgy szigetország, persze fantasztikusan eltúlzott földrajzi vonásokkal felruházva).

Az *utópia* tehát nélkülöz bármilyen közvetlen valóság-vonatkoztatottságot. Ennek előnyös következménye, hogy könnyen használható politikai pamfletekben, hiszen a

szerző kibújhat annak felelőssége alól, hogy a valóságra vonatkoztak volna kritikus szavai (Morus Szt. Tamást sem ez a mű juttatta a vesztőhelyre); fonákja viszont, hogy – éppen e valóság-vonatkoztatottság híján – semmilyen támponttal nem szolgál *az utópikus elemek és a valóság közti normatív feszültség feloldásának mikéntjére vonatkozóan*. Mit jelent ez mindenekelőtt a kereszténység anti-utópikus értelmére vonatkozóan?

2.2. A kereszténység mint anti-utópia

Aligha kíván bővebb magyarázatot, hogy a kereszténység (e terminus fentebb részletezett értelme szerint) *nem* utópikus. Már a krisztusi kérügmá legtömörebb összefoglalásaiban, az evangélium műfajilag summáriumnak tekinthető részeiben találkozhatunk ennek megfelelő kijelentéssel, például Márk evangélista Jézus nyilvános működéséről szóló tudósítanak nyitóösszefoglalásában: „Betelt [Πεπλήρωται] az idő [καιρὸς] és elközelgett [ἤγγικεν] az Isten országa.” (Mk 1, 15; vö. Mt 3,2; 4,17.) Az itt szereplő két ige közül a Káldi-neovulgáta fordításban „betelt”-ként visszaadott πεπλήρωται < πληρώω a klasszikus görög szókinccs egyik alapigéje, széles jelentéstartománnyal (aktív igemódban): „telitölt”, „megtermékenyít”, „jóllakat”, „kielégít”, „teljessé tesz”, életkort „betölt”, „megfizet”, (GYÖRKÖSY–KAPITÁNYFY–TEGYEY 1990, 850). Az ezzel párhuzamban használt ἤγγικεν < ἐγγίζω ige azonban jóval ritkább a klasszikus görögségben, majdhogynem *hapax legomenon*: a modernebb, forráshivatkozásokat is feltüntető ógörög-magyar szótár egyedül a Kr. e. második századi görög történetíró, Polübiosz művét szerepelteti (GYÖRKÖSY–KAPITÁNYFY–TEGYEY 1990, 289), ahol ez az ige egy szekuláris kontextusban, Szürakuszai ostromának leírása közben fordul elő.¹³ A nemzetközi ógörög szótárirodalom egyik csúcsteljesítménye, az először 1843-ban megjelent oxfordi görög nagyszótár (LIDDEL–SCOTT–STUART Jones–*et al.* (szerk.) 1996, 467) felhoz még néhány sporadikus szöveghelyet, például egy tévesen Arisztotelésznek tulajdonított anekdotagyűjteményt (*De mirabilibus auscultationibus*); azonban ezek a késői, a hellenizmus korából származó előfordulások, amelyek – csakúgy mint talán még az Egyiptomot megjárt, világutazó Polübiosz szóhasználata is – az Ószövetség ún. Hetvenes (Septuaginta) fordításából táplálkoznak, ahol e szó elsődleges előfordulásai fellelhetők. Az ἐγγίζω szó

¹³ A vízparti várfal támadásához használt, hajóra szerelt gémekek működésének leírásában: „Azután a kétoldalt elhelyezett evezők segítségével a hajókat a parthoz irányítják, majd igyekeznek ezt a hadigépet a fallal szemben elhelyezni.” (MURAKÖZY–FORISEK–KATÓ–*et al.* (szerk.) 2002, 1. köt., 450). Literálisabb fordításban: „...a hajót a part közelébe vivén [ἐγγίσαντες τῇ γῆ τὰς ναῦς] ...”

ugyanis, amint a modern Szentírás-tudomány megállapítja, „a »szent« szavak törzséhez tartozik, melyeket csak a nagy beteljesedési várakozás összefüggésében használnak” (KITTEL (SZERK.) 1960, 332). Fontos kiemelni ennek az időszak szerkezetét: „a nagy korszakforduló, Isten országának megígért eljövetele Isten csodájaként közvetlenül elérkezett a jelenhez” (330). Ebben a »jelenhez való elérés«-ben, csakúgy, mint az ige profán használatában – Polübiosznál: az ostromgépet szállító hajó már odaért a parthoz, de a bástyát még nem mászták meg és foglalták el – kifejeződik egy kettősség, a *már* és a *még* összjátéka, ami egyébként nagyon szépen, plasztikusan tükröződik a hagyományos magyar fordítás *elközelgett* ekvivalensében, illetve amit a korrelált πληρώω ige profán alapjelentései közül talán a *várandós lett* szemantikai mező időszerkezete ragadhat meg (ti. egy olyan folyamat, ami lényege szerint már megkezdődött, de a rendeltetésszerű céljához még nem érkezett el). Érdemes megfigyelni, hogy ugyanez a kettős időhasználat tükröződik az evangéliumi szöveghely előképűl szolgáló, illetve azt egy speciális vallástörténeti konfigurációban recipiáló *Ezekiel targuma*: „kinyilvánul Isten országa, ki fog sarjadni az uralma” (ford.: BERGER–COLPE 2018, 33).

A kereszténység anti-utópikus mivolta a történelemhez és a szabadsághoz való viszonyában tükröződik. A kereszténység – szemben tehát az utópiával – *lényegi, elválaszthatatlan módon kötődik a történelemhez*, azaz nem független a történelemtől, mintha valamiképpen afölött lebegne. Az, hogy a kereszténység történelemhez kötődése nem külsődleges, érdemileg azt jelenti, hogy nem egy tetszőleges történelmi ponthoz kötődik, hanem annak egy különleges pontjához, az ún. alkalmas pillanathoz (*kairosz*). A megváltás nem következhetett volna be – a *potestas ordinata* értelmében – bármikor, azaz az üdvtörténet azt megelőző ószövetségi szakasza nélkül. Azonban a történelem nem is határozza meg teljesen a kereszténységet (azaz a kereszténység nem valamiféle olyan esemény, amelyet a történelem immanens logikája hozott létre egy kicsúcsosodási pillanatban!), hanem egy, a történelemhez képest külsődleges, szabad isteni szándék eredménye (ezt az isteni szabadságot fejezi ki a teológiai gondolkodásban a *potestas absoluta* fogalma).

Az üdvtörténet mint a megváltás műve egy történetileg kibontakozó folyamat, ami Isten kezdeményező cselekvésének és az erre válaszul születő szabad emberi cselekvések összjátékaként jöhet létre. A megváltás tehát érdemileg érinti emberi történelmünket, annak médiumában történik. Az ezt félreértő elképzelések közül talán ma már kevésbé jelent veszélyt ránk egy olyan extrém pietista kereszténységkép, miszerint a keresztény-

ség egy, a saját világunktól teljesen függetlenül létező, izolált burokszerű létezésforma lenne, aminek semmilyen visszahatása nincs a saját környezetünkre és történelmünkre.

Fontos látni viszont, hogy ugyanebben a félreértésben, nevezetesen a kereszténység anti-utópikus természetének tagadásában gyökerezik a kereszténységnek egy olyan, napjainkban széles körben elterjedt fogalma, miszerint a kereszténység pusztán ideális, morális célok (imperatívuszok) összessége lenne, amelyek ugyan lehetnek isteni eredetűek, azonban ezeknek nincs közvetlen valóságkapcsolata a történelemben (más szóval: ezek pusztán *morális utópiák*), s az emberek feladata mindössze annyi, hogy, úgymond, a sajátságos, mindenkor változó történelmi helyzeteikben *szabadon inspirálódjanak* ezekből az önmagukban megvalósíthatatlan morális utópiákból, szuverén módon saját cselekvési formákat, társadalmi programokat találva, miközben a sajátságos teológiai tartalmak fokozatosan *puszta metaforákká* oldódnak fel. Ennek a posztmodern korunkra jellemző, napjainkban a felekezeti határokon keresztül széles körben elterjedt diffúz attitűdnek az egyik teológiatörténeti forrása nyilvánvalóan a 19. században lendületet vevő bibliakritika és a múlt századfordulón meghatározó tudományos-társadalmi pozíciókkal rendelkező Adolf von Harnack (1851–1930) – ő volt *inter alia* az első elnöke a német tudományszervezési és -finanszírozási feladatokat ellátó, a Magyar Tudományos Akadémiával rokonítható szervezetnek, a *Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft*nak – nevével fémjelzett teológiai iskola volt, amelyek összhatásként dekonstruálták az evangéliumi tartalmak konkrét-történeti érvényességigényét,¹⁴ szabad teret nyitva egy, a mindenkori elvárásoknak megfelelően, tetszőlegesen variálható utópikus-metaforikus értelmezésnek. A 20. században egyébként ugyanebbe az irányba hatott a protestantizmus határain kívül is meghatározó, filozófiatörténetileg a divatos egzisztencializmussal vonzó módon rezonáló dialektikus teológia a totális isteni transzcendencia hangsúlyozásával, amely eszmetörténetileg szintén a kereszténység utópikus értelmezésének malmára hajtotta a vizet. Fontos ezzel szemben hangsúlyozni – a kereszténység anti-utópikus természetének fenti eszmetörténeti értelmezése szerint –, hogy az autentikus értelemben vett kereszténység nem egy tetszőlegesen kitölthető metaforikus-utópikus keret, hanem az emberi történelemben konkrétan bekapcsolódó és annak aktuális átformálására irányuló isteni szándék, amely konkrét – mind tartalmilag specifikált, mind történelmileg beágyazott – igényeket támaszt az emberek felé, természetesen az emberi szabadság tiszteletben tartásával.

¹⁴ Erről a folyamatról deskriptíve ld. WEAVER 1999.

Első pillantásra jelentéktelennek tűnhet ez a különbség, ami a kereszténység fent bemutatott posztmodern utópikus redukciója – metaforává történő feloldása – és az anti-utópikus értelme között húzódik, hiszen amint jeleztem, utóbbi esetben is érdemi szerep látszik osztályrészül jutni az emberi szabadságnak. A lényegi különbség azonban nem másban, mint az eredetben rejlik: Az utópikus értelemben feloldott (szublimált) kereszténységben az emberi cselekvés eredete tulajdonképpen emberi, amihez az utópikus isteni minták pusztán szabadon kezelt orientációs pontként szolgálhatnak (nem meglepő módon ez az isteni transzcendencia gyakorta lassan valamiféle metaforikus, szimbolikus értelemmé szelídül, ami érdemi módon nem lép ki az emberi világ immanenciájából). Ezzel szemben az anti-utópikus kereszténységnek – összhangban az *utópia* fenti fogalomelemzésével – egy *transzcendens valóságkapcsolata* van, sőt ez a külső, transzcendens valóságkapcsolat adja az eredetét. Történelemfilozófiailag, illetve -teológiailag mindez egyrészt abban fejeződik ki, hogy az üdvtörténet nem emberi kezdeményezésre kezdődött és szövődik tovább (ennek az egyéni emberi cselekvésre vonatkoztatott megfelelője a hagyományos tanítás a kegyelem elsődlegességéről), másrészt pedig abban a sajtószerű időmodellben, ami olyan plasztikusan megtalálható volt a fent elemzett evangéliumi summázatban: a történelemben konkrét módon belépő Isten egyben konkrét módon meghatározta annak *már függőben lévő* végét is (ennek szép kifejeződése, hogy az elemzett ἐγγίω ige visszatér a szenvedéstörténet elbeszélésben: „íme, elközelgett az óra” [Mt 26,45]).

Ebben az anti-utópikus mivoltban *mint formális mozzanatban* osztozik egyébként a kereszténység a marxizmussal, amely – ellentétben számos diffúz baloldali társadalmi elmélettel – pregnáns, vegytiszta formája szerint szintén nem egy történelemtől független, tetszőleges cselekvésre váltható instanciát emleget, hanem egy olyan változást, ami konkrét történelmi pillanatban jött létre, és ami még fontosabb, szintén egy konkrét történelmi végállapotot tételez. Itt persze, mint látni fogjuk, véget is érnek a hasonlóságok.

2.3. A fiatal Marx „gyónása”

Tekintve, hogy a marxizmus teológiai recepciójában gyakorta hivatkoznak egy olyan humanista avagy kifejezetten a fiatal Marxra koncentráló olvasatra – elkülönítve őt későbbi munkatársától és kiadójától, Friedrich Engelstől (1820–1920) –, ami esetleg szembeállítható és függetleníthető lenne a marxizmus későbbi fejlődésétől; a következőkben egy korai, önálló Marx-szövegből szeretném kibontani a marxista eszka-

tológia rekonstrukcióját a keresztény eszkatologikus sémával való összehasonlítás céljából (most zárójelbe téve, hogy mennyire lehetséges ilyen különválasztás Marx életművén belül). Az Oxfordban tanító emigráns lengyel filozófus, Leszek Kołakowski (1927–2009) mutatott rá az először a következőkre 1976-ban Párizsban szamizdatként, majd 1978-tól angol fordításban is elérhető *Main Currents of Marxism* (A marxizmus fő áramlatai) című vaskos monográfiájában Marx egy fiatalkori levelében, amelynek kulcsjelentőséget Marx doktrínájának kibontakozása, sőt kifejezetten a marxista eszkatológia szempontjából (KOŁAKOWSKI 2005, 105 skk.).

Ha közelebről szemügyre vesszük ezt a szöveghelyet, láthatjuk, hogy nem egy szokványos levélről van szó, amit magánszemélyek váltottak egymás között a kommunikáció intimitását feltételezve, hanem egy irodalmilag megformált, pamfletszerű nyilvános szövegről, ami egy kérészerű emigráns szocialista folyóiratban, a mindössze két részletet (*Lieferung*) megért *Deutsch-Französische Jahrbücher*ben jelent meg (ami persze csak növeli e megnyilatkozás súlyát). A több szerző, köztük Marx nyilvános leveleit összegyűjtő válogatás (MARX–RUGE–BAKUNYIN–*et al.* 1844) záródarabjában, melyet Marx 1843. szeptemberére datált, található a kriptikus kulcsmondat, amely első hallásra még talán némi értelmezésre szorul, mivel Marx szövege is szenved a klasszikus német filozófiai szöveget gyakorta sújtó nehézségtől, így a főnévi vonatkozó névmások esetleges többértelműségétől, ami tovább fokozódik, ha azokat speciális odafigyelés nélkül fordítjuk át a főnevek nyelvtani nemét nem ismerő – s ezáltal nem-intencionált vonatkoztatási lehetőségeket létrehozó – angol vagy éppen magyar nyelvre (ennek az esetleges veszélynek a elkerülésére – egyben amiatt, mivel a létező hazai Marx-fordítási hagyományok sokszor még a mai filozófiai-elméleti nyelvrétegtől eltérő konvenciókat tükröznek – jelen írásban a Marx-fordításokat német eredetiből fordítva közlöm, mégpedig, amennyiben a szintén ágas-bogas Marx-kiadástörténet ezt lehetővé teszi, eredeti források alapján).

Nézzük tehát ezt a kulcsjelentőségű korai Marx-szöveghelyet és annak kontextusát: „Meg fog mutatkozni, hogy a világnak régóta megvan az álma valamiről, aminek csupán a tudatára kellene ébrednie, hogy azt valóságosan birtokolja” (MARX–RUGE–BAKUNYIN–*et al.* 1844, 39). A szöveghely értelmének felfejtéséhez először vegyük szemügyre, hogy Marx mi ellen is polemizált. Az ugyanezen levélben található önjellemzés szerint „[m]i nem doktrínér módon egy új alapelvvel lépünk fel a világban” (uo.). Marx (konstruált) vitapartnerei ugyanis „a filozófusok”, akiknek „az [író-, ill. előadó]pultjukban megvan minden rejtély feloldása és a buta, exotérikus [be nem avatott] világnak

csak ki kell nyitnia a pofáját [*sic*], hogy az abszolút tudomány sült galambja berepülhesen a szájába” (37). Ugyan Karl Marx maga távollétében (*in absentia*) szerezte doktori fokozatát és rövid időn belül le kellett tennie az egyetemi tudományos karrier reményéről,¹⁵ e sorok mögött mégsem közhelyes antiintellektualizmus bújik meg, hanem a marxi kritika céltáblája a tudomány doktriner, statikus mivolta, „a jövő megkonstruálása és [e megkonstruálás] egyszer s mindenkorra való befejezése”, más szóval a „kommunizmus mint dogmatikus absztrakció” (uo.). Ezzel szemben, mondja Marx, mi „a világ számára a világ alapelveiből akarunk új alapelveket adni” (39). Éppen ezért hangzik el a fenti, valóban kulcsfontosságú idézetben, hogy a marxizmus egy, a világot régóta kísérő *álom megfajtására* vállalkozik, azaz nem a történelemtől doktriner módon függetlenül akar új alapelveket meghatározni a világ számára, hanem a világ menetéből, a történelemből kibontva (figyeljünk fel az anti-utópikus történelemfelfogás megjelenésére!). Avagy, ahogyan Marx egy talán jobban ismert korabeli szövegében, az 1844-ben szintén Párizsban keletkezett, de először csak 1932-ben megjelent *Gazdasági filozófiai kéziratokban* fogalmazott: A kommunizmus „a történelem feloldott rejtélye és magát e megoldásként tudja”.¹⁶

Ez a pozíció ugyan már az eddigiek alapján is jól illeszkedik ahhoz, amit az anti-utópia természetéről fentebb megállapítottunk, azonban érdemes hozzátenni, egy elméletileg nehezen artikulálható pozíció, hiszen a marxizmusnak – szemben a kereszténységgel – nem áll rendelkezésére semmilyen, a világtól független, transzcendens instancia, amely azzal szabad párbeszédbe bocsátkozva megalapozhatna egy kibontakozó történetet. Nem kell messzire mennünk a történelmi determinizmus a marxizmus elmélettörténetét árnyékként végigkísérő problémája jeleinek felfedezéséhez, hiszen ebben a levélben is tesz Marx olyan személyesebb jellegű megjegyzéseket, melyeket a determinizmus álláspontját övező paradoxonokról (pl. fatalizmus) tanúskodhatnak: kifejezi például reményét, hogy sikerül eltávolítaniuk a terveik megvalósításának útjában álló „összes akadályt, melyek súlyát nem tagadom”, mivel, mondja, „ami szükségszerű, az összejön” (36). Valamivel később: „Meggyőződésem, hogy a tervünk révén egy valódi igény lenne kielégítve, márpedig a valódi igények valóban kielégíthetőek kell legyenek.” Ehelyütt azonban ne foglalkozzunk a történelmi determinizmus problémáival (azaz fogadjuk el,

¹⁵ Ugyan ez a doktorálási forma a korban is vitatott volt, de megjegyzendő, hogy a Marxnál egy szűk generációval idősebb Fanz Brentano (1838–1917), akit a 20. századi kontinentális filozófia egyik főáramlata, a fenomenológiai filozófia előfutáraként tisztelnek, maga is ugyanezen a módon doktorált (igaz, Marxszal ellentétben azért, mert papszentelésre készült). Brentano katolikus identitás(váltásának) szerepéről a fenomenológia keletkezéstörténetében lásd VARGA 2013, kül. 47. skk.

¹⁶ MARX–ENGELS 1968, 536 (fordítás [módosítással]: MARX 1977, 133)

hogy a marxizmus a saját önképe alapján a történelem egy pillanatában szükségszerűen létrejövő és ugyanilyen módon kibomló – beleértve az egyes individuális aktorok játéktereit is – történelmi képződmény lenne), hanem maradjunk a fenti kulcsidézlet értelmének felfejtésénél. Nem teljesen világos még ugyanis az „álom”, a birtokolandó „dolog”, valamint a tudatára ébredés egymáshoz való viszonya (nem függetlenül a névszói utalások fent említett többértelműségétől).

Ellentétben ugyanis egy manapság a teológiában és a politikai gondolkodásban egyaránt elterjedt retorikai fordulattal, a fiatal Marx a kommunizmusról *nem* mint valamiféle megvalósítandó álomról beszélt. Éppen ellenkezőleg, a fenti idézethez kapcsolódva azt írja, hogy a „tudat reformja csakis abban áll, hogy azt felébresztjük a magáról szóló álomból” (MARX–RUGE–BAKUNYIN–*et al.* 1844, 39). Fontos látni azonban, hogy Marx az álomból való felébredést ugyan egy radikális szakításként értelmezi (ti. az álmot már nem álmodjuk tovább), azonban – összhangban a hegeli filozófiával, aminek a dialektikus logikai kategóriáiban-gondolkozik (a hegeli rendszerrel és annak címkéjével [„abszolút tudomány”] szembeni explicit kritikája ellenére) – ez az álom nem is felejtődik el nyomtalanul: „Nem azt mondjuk, hagyj fel a harcaiddal [...], hanem] a harc igazi jelszavait akarjuk odakiáltani. Csak azt mutatjuk neki, hogy valójában miért harcol [...]” (Uo.) A *dolog*, nevezetesen a harc eszkatologikus célja Marx szerint tehát ellentétben áll az álommal, azonban az eddigi vágyak *álomszerűségének tudatosítása* része a marxizmus megszületése történelmi pillanatának. Éppen ezért a fenti kulcsidézlet a névszói vonatkozásokat a német nyelvtani nemek alapján egyértelműsítve valójában így hangzik: „Meg fog mutatkozni, hogy a világnak régóta megvan az álma valamiről, amely [álomnak] csupán tudatára kellene ébrednie, hogy azt [a dolgot] valóságosan birtokolja” (uo.). Ehhez csak annyit érdemes hozzátenni, hogy itt nem valamiféle terminológiai szörszálhasogatásról van szó, hanem a világ által eddig álmodott álom Marxnál *inter alia* a *vallást* jelenti.

A vallás(kritika) témájának felmerülése a marxi gondolatok teológiai recepciója szempontjából írásomban rendkívüli fontosságú, s az sem meglepő, hogy ebben a korai Marx-szövegben a valláshoz való viszony kérdése szorosan összefonódik az eszkatológiával. Nézzük ezt közelebbről; a marxi valláskritika – szemben a hegeli filozófia balszárnyának más követőivel, mindenekelőtt Ludwig Feuerbachkal (1804–1872) – elvileg nem közvetlenül, hanem következményében vette volna célba a vallást. Ahogyan a bevezetőben említett ún. marxista-keresztény dialógus kezdeményezője, Lukács József

(1922–1987) marxista filozófus összefoglalta ezt az ortodox marxi álláspontot, „a vallás [...] az objektív valóság értelemszülte fantasztikus visszatükröződése [...], amelyet csak más, a valóságot híven tükröző eszmék szoríthatnak ki az emberek fejéből” (LUKÁCS 1962, 4). Elsődlegesen tehát e nézet szerint a kommunizmus felépítésére kell törekedni, a „vallás elvetése” pusztán „*mellékterméke*, velejárója [lesz] ennek a folyamatnak” (7). Aligha szükséges hangsúlyozni, hogy Marx ezen a szofisztikált elméleti distinkciója nem feltétlenül volt akadály a gyakorlati vallásellenességnek;¹⁷ csakúgy, mint az írásom bevezetőjében jelzett szociológiai-individuálszociológiai párhuzamoknak sem a marxizmus és a vallásos mentalitás között. Ami az utóbbiakat illeti, elég idézni a fent elemzett fiatalkori Marx-level sokatmondó befejezését: „Itt semmi másról nincs szó, mint egy *gyónásról*.” (MARX–RUGE–BAKUNYIN–*et al.* 1844, 40; kiemelés az eredetiben.)

Most már jobban érthetjük a Marx-level rákövetkező zárómondatát, ami pedig éppen az írásom tárgyát alkotó szempontból, a kereszténység és a marxizmus eszkatológiái között húzódó különbség szempontjából tanulságos módon fejt ki a fenti gyónás-metáforát: „Ahhoz, hogy az emberiség bűnei megbocsáttassanak, azokat akként kell kinyilvánítani, ahogyan azok valójában vannak” (uo.). A marxizmus megjelenése tehát egy adott történelmi pillanatban – Marx saját történelmi jelenében – egy olyan öntudatra ébredést hoz, ami az emberiség egész addigi (álmodott) és azutáni történetét új fényben látattja, és *együttal* ez az öntudatra ébredés maga hozza el az emberiség teljes megváltását. A kérdés mindössze annyi, hogy miként is?

Erre a marxizmuson belüli eszkatológiát illető kérdésre meg lehet kísérteni többféle választ is adni, melyek közül talán éppen a megcélzott végállapot (kommunizmus mint osztály nélküli társadalom) leírását firtató kérdés jelen szempontból a legkevésbé érdekes (és egyébként meglepően kevésbé kifejtett is a marxi szövegtörzseten belül): a „kommunizmus” – írta Marx a *Gazdasági filozófiai kéziratok* fent idézett szöveghelyéhez csatolkozva (egyben visszahangozva a Vidrányi Katalin a bevezetőben idézett értékelését) – „mint beteljesített naturalizmus = humanizmus, és mint humanizmus = naturalizmus [...], a valódi feloldása a létezés és a lényeg közti vitának” (MARX–ENGELS 1968, 536). Megpróbálhatnánk válaszolni történetfilozófiailag, illetve közgazdaság-elméletileg az osztályharc elméletével, specifikusan a proletariátusnak mint speciális totális osztály-

¹⁷ Arról, hogy Lukács József fent idézett írásának háttérében milyen konkrét taktikai változások húzódtak meg a Kádár-rendszer valláspolitikájában, l. kül. az MSZMP KB Politikai Bizottságának 1958. júniusi határozatát „a vallásos világnézet elleni eszmei harcokról, a vallásos tömegek közötti felvilágosító és nevelőmunka feladatairól” (BALOGH–GERGELY 2005, 2. köt., 1007. skk.).

nak a fogalmával, melynek önfelszabadítása ezen elmélet értelmében szükségszerűen globális hatású, eszkatologikus felszabadítás is (ennyiben nem véletlen, hogy a *Népszava* 1918–1919. évi húsvéti cikkei Jézus Krisztus alakjából proletár megváltót faragtak, habár éppen a környező történelmi események mutatják, milyen könnyen csúszik át ebben az esetben a *genitivus subiectivus* a *genitivus obiectivus*ba, egyedül erre az osztályra korlátozva a megváltás univerzalitását); avagy a Marxnál található formális feltételekre, miszerint a változásnak egy kiéleződő harc eredményeként egy kellően fejlett technikai civilizációból indulva kell(ene) bekövetkeznie, mégpedig szimultán módon, globálisan és a centrumból kiindulva (most zárójelben hagyva azt a kérdést, hogy ez az antici-pált feltételrendszer mennyiben felelt meg a ténylegesen létező szocializmus 20. századi létrejöttének). Azt is említhetnénk, hogy egy széles körben elérhető, eredetiben röviddel Marx halála után, még a létező szocializmus megszületését megelőzően megjelent, magyarul pedig már 1950-es évek óta olvasható szövegben maga Marx szögezte le azt az eszkatologikus perspektívát érintő figyelmeztetést, miszerint bizonyos „visszásságok a kommunista társadalom első fokán, ahogy ez a tőkés társadalomból hosszú vajúdás után éppenhogy megszületett, elkerülhetetlenek” lesznek (MARX 1891, 567; idézett ford.: MARX 1953, 13). Írásom célja azonban nem a marxista eszkatológia közvetlen értékelése, hanem azt pusztán egy a katolikus vallásfilozófia és teológia számára esetlegesen kínálkozó eszkatologikus modellként szeretném szemügyre venni. Tanulmányom következő részében ezzel foglalkozom.

3. Két eszkatológiai modell a katolikus gondolkodásban

A marxista eszkatológia (teológia recepciója) és a sajátosságosan keresztény eszkatológia közti különbség kérdése más és más inkulturációs kontextusokban jelenhet meg a katolikus vallásfilozófia és teológia művelésének egyes összefüggéseiben és helyszínein. A magyarországi katolicizmus számára ezt a kontextust a múlt század második felében a fent már idézett marxista-keresztény dialógus alkotta, amiről egyébként annak idején még maga Lukács György is úgy vélekedett a *Vigilia* hasábjain, hogy ezeket „a közvetítő kísérleteket nem tartom elméletileg komolyan vehetőnek” (LUKÁCS 1970, 406). Talán ennek a kontextusnak is betudhatók a kritikus egyházi értékelések, például az emigráns magyar jezsuita Szabó Ferenc határozott kritikája: „Helyes, ha támogatjuk a mai ember emancipációs törekvéseit, a felszabadulási mozgalmakat – kellő megkülönböztetéssel,

okossággal [...] – de a keresztény nem feledheti, hogy nincs önmegváltás, nincs üdvösség másban, mint Jézus Krisztusban” (SZABÓ 1984, 34). Más megvilágításban tűnhet fel azonban ez a kérdés a világegyházi perspektívából, különösen a felszabadítási teológiák felől. Ezek az elmúlt évtizedekben hazánkban is pozitív fogadtatásra találtak (lásd pl. PATSCH 2013; LUKÁCS 2014); habár az érem másik oldala hogy mintha ebben a globális kontextusban eközben háttérbe kerülne a kelet-európai egyház saját, fentebb jelzett történelmi tapasztalata, egyfajta fordított inkulturációs hiányt eredményezve a felszabadítási teológiák, illetve általában marxizmus teológiai recepciója során (ezt nevezhetjük a napjainkban sokat emlegetett periféria-fogalom relativitásának is, hiszen a felszabadítási teológiák recepciója szempontjából nézve éppen Kelet-Európa rendelkezik olyan periféria-tapasztalattal, amelyet szintén szóhoz kellene juttatni).

Fontos hangsúlyozni továbbá, hogy a „szegények melletti állásfoglalás és az irántuk való megkülönböztetett szeretet” – Szent II. János Pál pápa programszerű megfogalmazását idézve¹⁸ – önmagában korántsem előfeltételezi a marxista teológiai keretét (olyannyira nem, hogy a felszabadítási teológiák egyes aspektusai, pl. a szegénység alapvető teológiai hely mivolta éppenséggel bírálható a marxizmus kérdésének bevonása nélkül is, vö. PATSCH 2013, 658, 5. lj.). Ugyanakkor éppen a Szent II. János Pál pápa hivatali idejében keletkezett tanítóhivatali dokumentumok utalhatnak arra (l. pl. *Libertatis nuntius*; DH 4736 = DENZINGER–HÜNERMANN (szerk.) 2004, 968), hogy a felszabadítási teológiák körüli egyes viták talán éppen arra vezethetők vissza, hogy azok mélyén valójában milyen eszkatologikus modell rejlik.

A keresztény és marxista eszkatológia különbsége szempontjából a vízvonalasztó döntés a keresztény egyház részéről – összhangban az egyházalapító szavakhoz társuló, azt megalapozó kijelentéssel, miszerint „[b]oldog vagy Simon [...], mert nem test és vér nyilatkozta ki ezt neked, hanem az én mennyei atyám” (Mt 16, 17) – a (szemi)pelagianizmus elutasítása volt. Ha ugyanis „valaki azt állítja, hogy Isten kegyelme nélkül, pusztán hitünk, akaratusunk, vágyakozásunk, törekvésünk, tevékenységünk”¹⁹ által érhetjük el mind az egyéni üdvösséget, mind pedig Isten megkezdődött országának kollektív beteljesedését, akkor speciálisan az eszkatológia szempontjából olyan logikai veszélynek teszi ki magát, ami a világ végességéből, pontosabban a kettős eszkatologikus időstruk-

¹⁸ *Sollicitudo rei socialis* körlevele [1987. dec. 30.], 42. = DIÓS (SZERK.) 2005, 568.

¹⁹ Így jellemezte például a II. Orange-i zsinat (529 k.) kánonja az elítélt pozíciót (DH 376 = DENZINGER–HÜNERMANN (szerk.) 2004, 154).

túra köztes időszakának (a *már* és a *még* közti időszaknak) a végességéből ered. Egy véges elemszámú összeg ugyanis mindig kisebb mint egy valóban végtelen elemszámú összeg (amennyiben utóbbi egyes tagjai nem elenyészően kicsinyek); azaz nagyon könnyen arra a gondolati tévútra juthatnánk, hogy egy véges időszak cselekedetei – különösen, ha általuk ennek a véges időszaknak a befejeződése amúgy kikényszeríthető (avagy ha ez a véges időszak valamiféle ezektől független a történelmi determinizmus révén amúgy is automatikusan befejeződik) – eltörpülnek a végtelen időszakéhoz hasonlítva. Innen pedig mindössze egy lépés az a gondolati kísértés, miszerint a véges időszak során okozott szenvedések *ellensúlyozhatóak* lennének a jövőbeli állapot végtelen elemszámú kívánatos elemeivel (mondhatni: az eszkatologikus cél legitimál bármilyen eszközt). Aligha szükséges hangsúlyozni, milyen elfogadhatatlan következményekhez – a fentebb vizsgált szócsaládnál maradvá: disztópiákhoz – vezethet ez a téves eszkatologikus gondolati pálya.

Ahhoz, hogy világosan lássuk, a kereszténység miként kerüli el ezt a disztópikus eszkatológiát, még néhány fogalmi pontosításra van szükség, melyekben egyben előtérbe kerülnek egyes felekezeti különbségek is. A (szemi)pelagiánizmussal ellentétes értelmű tévedés lenne ugyanis azt gondolni, hogy amiatt, mivel az isteni kegyelem az ember részéről kiérdemeletlen (ti. Isten azt a saját előzetes tervei alapján, túlcorduló ajándékként adja), emiatt nem lenne lehetőség az emberi érdemszerzésre az adott isteni kegyelmi renden belül (ti. a megszentelő kegyelem állapotában). A Tridenti Zsinat megigazulás-tana világosan kiállt amellett, hogy a „megigazult az örök jutalomra való tekintettel cselekszi a jót” (DH 1581 = DENZINGER–HÜNERMANN (szerk.) 2004, 388.), egyaránt elutasítva a (szemi)pelagianizmust és a megkeresztelt ember radikális bűnösségét állító elméleteket (pl. imputáció-tan). Más szóval az érdemszerzés az, aminek a terminusaiban a fenti eszkatologikus dilemma a kereszténység számára megfogalmazódik. Hogyan kerülheti el tehát a keresztény eszkatológia a fenti logikai csapdát, azaz miért nem kerülhetünk arra a gondolati tévútra, hogy a potenciálisan végtelen érdemszerzési időszak pozitív érdemeinek összege mellett eltörpül a véges érdemszerzési időszak során esetlegesen okozott szenvedés? Fontos látni, hogy ebben a logikai gondolatmenetben bárminemű kiegyensúlyozás csak az érdemszerzés kalkulusán keresztül történhet, azaz egyáltalán nem autentikus keresztény álláspont azt állítani, hogy az eszkatologikus cél önmagában legitimálja annak bármilyen eszközzel történő elérését. De miért nem fogalmazódhat meg ugyanez a téves logikai gondolatmenet az érdemszerzés terminusaiban? Úgy vélem, itt tesz szert jelentőségre egy olyan szubtilis dogmatikai állítás, ami talán nem áll a mai érdeklődés homlokterében, nevezetesen az a tétel, hogy az érdem-

szerzési lehetőség az élet (mint véges időszak) végével lezárul. Amint éppen X. Leó pápa *Exsurge domine* bullája fogalmazta meg: „A lelkek a tisztítóűzben” – amely állapot, ha nem is végtelen, de tetszőlegesen hosszú lehet, így téves értelmezésben beindíthatná a fenti hibás logikai gondolatmenetet – „az érdemszerzés [...] állapotán kívül vannak” (DH 1488 = DENZINGER–HÜNERMANN (SZERK.) 2004, 369).

A keresztény eszkatológia tehát – legalábbis annak vegytiszta, pregnáns formája szerint – alapvetően véges, a *már* és a *még* közti periódus korlátozottságát veszi alapul, ami logikai háttérmegefontolásokkal sem terjeszthető ki olyan végtelen időszyakra, ami beindítaná a fenti hibás eszkatológiai gondolatmenetet. Ez a végesség azonban még mélyebb jelentőséggel rendelkezik: A végesség, ami abban gyökerezik, hogy a keresztény eszkatológiát nem determinálja a történelem – azaz az emberi cselekvés annak csak egyik, részleges oldalát adja ki –, azt is eredményezi, hogy a keresztény eszkatológia *nem lineáris-kumulatív* természetű. Az elővtelezett időszak befejeződése, az eszkatologikus végállapot bekövetkezése nem valamiféle emberi erőfeszítés kumulatív eredménye, sőt még csak az sem igaz, hogy folyamatosan növekedve kerülne egyre inkább elérhető községbe. Más szavakkal: „az alvilág kapui sem vesznek rajta erőt” (Mt 16, 18) ígérete *nem* feltétlenül jelenti azt, hogy a keresztények mindig számbeli többségben lesznek vagy fokozatosan számbeli többségbe fognak kerülni.

Ezt a tanulságot talán érdemes különösen megszítlelni napjainkban, amikor a kereszténység kisebbségbe kerül például éppen a kereszténység múltjában és jelenében oly' nagy szerepet játszó Németországban (ahol még a II. Vatikáni Zsinat befejezésekor is 95% fölötti népességarányal büszkélkedhetett),²⁰ sőt az elkövetkező négy évtized során pedig várhatóan még egyszer megfelelődik (mégpedig nem lineárisan, hanem löketekben zsugorodva),²¹ statisztikai automatizmussal hozva létre egy kisebbségi létmódot, ami – XVI. Benedek pápa reményei szerint – talán nemcsak elvilágtlanodott (*entweltlicht*), hanem egyúttal missziós is lehet.

²⁰ A Német Katolikus Püspöki Kar legutóbbi (2023. jún. 28.) kiadványának (*Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2022*; https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2023/DBK_FLY_Statistik_2022_Ansicht.pdf) adatai szerint Németország népességének mindössze 47,5 %-a katolikus vagy protestáns. A két nagyegyház népességaránya az egy évvel ezelőtt közölt 2021. évi adatok szerint esett 50% alá (összefoglalás pl.: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2021>). Akkor még 3,0% népességarányt becsültek a további keresztény egyházak körében; azaz sajnos feltételezhető, hogy időközben a tág értelemben vett keresztények összaránya is 50% környékére csökkent, habár a becslést megnehezíti Németország népességének dinamikus változása. Történeti adatok pl.: <https://www.bpb.de/kurz-knapp/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61565/katholische-und-evangelische-kirche/>.

²¹ L: HOPING–STRIET 2023, 136.

A kanonikus és a kereszténységet övező apokaliptikus irodalom egyöntetűen tanúskodik arról, hogy ugyan a keresztény ember hivatása Isten országának építésére szól, annak végleges bekövetkeztét – szemben a másik eszkatologikus sémával – nem az emberi sikerek fokozatos felgyűlésétől kell remélnünk, sőt ez az eszkatologikus remény éppen a fokozódó sikertelenséggel szembesülve erősödhet meg igazán. Szent Pál apostol a tesszalonicai közösségnek írt második levelének egy homályos szöveghelyén (2, 6-8) a „titokban már zajló törvénytelenység” közepette a „Törvénytípró” (7. v., STL-ford.) eljövételét visszatartóról, késleltetőről (ὁ κατέχων; 7. v.) beszél, aki a végidők bekövetkeztét száltal – indirekt módon – eszkatologikus reménységünk beteljesedését *késlelteti*. Ha és amennyiben ebben a rejtélyes, különbözőképpen azonosított visszatartóban osztozunk a saját jóra irányuló „akaratunk, vágyakozásunk, törekvésünk, tevékenységünk” révén, az mindennél plasztikusabban mutatja, hogy a keresztény eszkatológia mozgatórugója miért nem elsősorban a saját emberi erőfeszítésünk.

Bibliográfia

BALOGH Margit–GERGELY Jenő, *Állam, egyházak, vallásgyakorlás Magyarországon*, 2 köt. História, Budapest 2005.

BERGER, Klaus – COLPE, Carlsten, *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*, JATEP-ress, Szeged 2018.

BIBÓ István, *Az európai politikai fejlődés értelme*. Bibó István munkái, 9. Argumentum - Bibó István Szellemi Műhely, Budapest 2012.

HALLETT, Carr Edward, *Mi a történelem?* Osiris, Budapest 1995.

DEMANDT, Alexander, *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?* Vandenhoeck & Ruprecht, Neuausgabe, Göttingen 2011.

DENZINGER Heinrich–HÜNERMANN Peter (szerk.) *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Ford. FILA Béla–JUG László, Szent István Kézikönyvek, 9, Örökmécs-Szent István Társulat, Bátorfene-Budapest 2004.

DIERSE, Ulrich, *Utopie* in: GOTTFRIED, Gabriel (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel 2001.

DIÓS István (SZERK.), *II. János Pál megnyilatkozásai. Pápai dokumentumok (1978–2005). I. kötet*, Szent István Társulat, Budapest 2005.

ERNST, Hans, *Utopie und Wirklichkeit mit Blick auf den Utopiebegriff bei Paul Tillich*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1982.

ESZE Tamás. Pongrácz József (1885-1963). *Theologiai Szemle (Ú.F.)*, 7/1–2., 1964

EVANS, Richard J, *Altered pasts. Counterfactuals in history*, Little, Brown, London 2014.

FERENCZ Sándor, „Én nem az ő eretnekük vagyok”. *Vidrányi Katalinról*, in: BOROS Gábor (szerk.) *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*, L'Harmattan, Budapest 2010, 176–186.

FERGUSON, Niall, *Virtual History: Towards a „chaotic” theory of the past*, in: FERGUSON, Niall (szerk.), *Virtual history. Alternatives and counterfactuals*, Penguin, London 2011, 1–90.

GYÖRKÖSY Alajos–KAPITÁNYFfy István–TEGYEY Imre, *Ógörög-magyar szótár*, Akadémiai, Budapest 1990.

HATOS Pál, *1919 paradoxona: A bolsevizmus egyházgyűlölete és vallásos vonzereje*, in: FEJÉRDY András (szerk.), *A Tanácsköztársaság és az egyházak. Egyházpolitika, keresztényüldözés, egyházi útkeresés*, Szent István Társulat, Budapest 2020, 114–140.

HOPING, Helmut–STRIET, Magnus, *Gott, Freund der Freiheit. Ein Streitgespräch*, Herder, Freiburg 2023.

HOPPÁL Kál Bulcsú, *Rendszerbe zárva – A magyar katolikus teológia helyzete a hetvenes években Nyíri Tamás munkásságának szempontjából*, in: BOROS Gábor (szerk.), *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*, L'Harmattan, Budapest 2010.

HORVÁTH Pál, *Filozófiai Intézet. A Magyar Tudományos Akadémia kutatóintézetei*, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 2000.

JAKAB Áron (szerk.), *A pápai református egyházmegye Pápán, 1921 június 24. napján tartott rendes évi közgyűlésének jegyzőkönyve*, Főiskolai Könyvnyomda, Pápa 1921.

JÁSZI Oszkár (szerk.), *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája [II.]*, in: *Husadik Század*, 38/6, 1918, 376–384.

KÁLMÁN Peregrin, *A kommün láttelepe – néhány ferences forrás esetén*, in: FEJÉRDY András (szerk.), *A Tanácsköztársaság és az egyházak. Egyházpolitika[,] keresztényüldözés[,] egyházi út-keresés*, Szent István Társulat, Budapest 2020, 44–68.

KITTEL, Gerhard (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Zweiter Band*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1960.

KOCZISZKY Éva., *A tövis ropogása a fazék alatt (Prédikátor 7, 6)*, in: *Nappali Ház*, 4/3, 1992, 97–99.

KOŁAKOWSKI, Leszek, *Main Currents of Marxism. The Founders, the Golden Age, the Breakdown*, W.W. Norton, New York 2005.

KOVÁCS ANDRÁS, *Tizenöt év Marxszal*, in: *Beszélő (III. F.)*, 3/9, 1998, 72–77.

LIDDEL, Henry Georg–SCOTT, Robert–STUART JONES, Henry–*et al.* (szerk.) *A Greek-English Lexicon*. Clarendon, Oxford 1996.

LUKÁCS György, *Lukács György nézetei*, in: *Vigilia*, 1970, 35/6.

LUKÁCS József, *Szocializmus és valláskritika*, in: *Világosság* 3/11, 1962, 1–8.

LUKÁCS László SchP, *A keresztény szabadság politikai dimenziói a felszabadítási teológia tükrében*, in: *Sapientiana*, 7/2, 2014, 1–31.

MARX, Karl, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms*, (ENGELS, Friedrich Szerk.) in: *Die Neue Zeit*, IX/1/18, 1891, 561–575.

MARX KARL, *A gothai program kritikája*, Szikra, Budapest 1953.

MARX KARL, *Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Budapest 1977.

MARX, Karl–ENGELS, Friedrich, *Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844. Erster Teil*, (Szerk. Rolf DLUBEK–Erich KUNDEL–Richard SPERL) in: *Werke*, 40, Dietz, Berlin 1968.

MARX, Karl–RUGE, Arnold–BAKUNYIN, Mihail Alekszandrovics–*et al*, *Ein Briefwechsel von 1843*, in: *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1, 1844, 17–40.

MÓRUS Tamás, *Utópia*, Szent István Társulat. Budapest 2002.

MURAKÖZY Gyula – FORISEK Péter – KATÓ Péter – *et al.* (szerk.), *Polübiosz történeti könyvei. 2 köt.*, Attraktor, Máriabesnyő 2002.

PATSCH Ferenc SJ, „A szegények – a szegény Jézus teste”. *A felszabadítás teológiája egyházas olvasata*, in: *Vigilia*, 78/9, 2013. 657–664.

PONGRÁCZ József, *Vörös kereszténység*, in: *Dunántúli Protestáns Lap*, 30/13, 1919, 99–100.

RODIEK, Christoph, *Erfundene Vergangenheit kontrafaktische Geschichtsdarstellung (Uchronie) in der Literatur. Analecta Romanica*, 57, Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

SOLTÉSZ Ferenc–SZINYEI Endre, *Görög-magyar szótár. Második[,] ujjonnan átdolgozott és bővített kiadás*, Irodalmi Kör, Sárospatak 1875.

SZABÓ Ferenc SJ, *Marxizmus és kereszténység. Ideológiai harc vagy párbeszéd?* in: *Katolikus Szemle*, 36/1, 1984, 19–35.

UGHY Jenő, *Pongrácz József*, in: *A könyvtáros*, 13/8, 1963, 459–460.

VARGA Péter András, *A fenomenológia keletkezése. Cogito könyvek*, 9. L'Harmattan, Budapest 2013.

VIDRÁNYI Katalin, *Feleletkísérlet Kocziszky Éva ellenvetésére*, in: *Nappali Ház*, 4/3, 1992, 100.

VIDRÁNYI Katalin, *Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött tanulmányok*, Osiris, Budapest 1998.

WEAVER, Walter P., *The Historical Jesus in the Twentieth Century (1900-1950)*, Trinity, Harrisburg

Veress Ferenc PhD

művészettörténész, SZFE, Drámaelméleti Intézet egyetemi adjunktus

Mária misztikus papsága Michelangelo művészetében

1. Mária misztikus papságának gondolata a teológusok írásaiban

Mária misztikus papságának teológiai vonatkozásaival, forrásaival a nagy francia teológus, René Laurentin foglalkozott, az alábbiakban az általa kiemelt szerzők munkáiból idézek.¹ Laurentin szerint a legkorábbi forrás, amelyben a gondolat felbukkan, egy Szent Epifániosz (megh. 402) neve alatt fennmaradt, valójában ismeretlen szerzőtől származó, VII–VIII. századi teológiai mű, amely Máriát így szólítja meg:

„O Virginem, stupendum Ecclesiae thesaurum, qui adeptus est ingens mysterium, Virginem apellat velut sacerdotem pariter et altare; quae quidem mensam ferens, dedit nobis coelestem panem Christum in remissionem peccatorum.”

„Ó, Szűz Mária, az Egyháznak csodálatra méltó drágaköve, hatalmas titokba avatott! Téged, ó Szűz egyaránt tartanak papnak és oltárhoz hasonlatosnak, mivel oltárként szolgálva adtad nekünk Krisztust, az égi kenyeret a bűnök bocsánatára.”²

A gondolatot, hogy a Mária méhében megfogant Ige azonos az „élet kenyérével” több teológus is megfogalmazta, közülük Damaszkuszi Szent Jánosnál (+749) megtaláljuk az „életet hordozó asztal” (mensam vitam ferentem), Teodórosz Sztuditésznél (+826) pedig a mannát magában foglaló aranyurna és az oltárra előkészített felajánlásokat takaró korporálé (vélum) hasonlatát.³ Beda Venerabilis (+735) Máriát az Egyházhhoz hason-

¹ LAURENTIN, René, *Maria, ecclesia, sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Nouvelle Éditions Latines, Paris 1952. Művészettörténeti szempontból hasznosította Laurentin gondolatait: CARDYLE, Paul Y., *Mary as a priest: Mary's Sacerdotal position in the Visual Arts* in: *Arte Cristiana* 72 (1984/703), 199–208 és VERESS Ferenc, *Michelangelo és a vatikáni Pietà. Hatások és követők*. Typotex, Budapest 2017, 51 skk.

² PL XLVIII, 497 A. Idézi: LAURENTIN 26.

³ „Mensam vitam ferentem, quae non panem propositionis, sed coelestem suscipit.” PG XCVI, 756 D. Vö. LAURENTIN 35, 8. jegyz. „Ave urna, ex auro conflatum vas, ab omni vase secretum, et quo mundus universus impensum sibi manna accipit.” PG XCVI 689 B. Vö. LAURENTIN 44.

lította, úgy vélve, hogy Krisztus minden nap megszületik a hívők lelkében az egyház szentségei, az Eucharisztia révén.⁴ Szent Anzelm (+1109) himnusza így szól: „Ave mater cuius partum / Panem vitae nobis factum.” Aquinói Szent Tamásé: „Pange lingua gloriosi / corporis mysterium / sanguinisque pretiosi / quem in mundi pretium / fructus ventris generosi / rex effudit gentium.” „Zengjed, nyelv, a dicsőséges / test titkát s a drága vért, / melyet hullatván értékes / váltságul az emberért / a föld ura, a felséges / méh gyümölcse nem kimélt.”⁵ (Babits Mihály fordítása)

Azonban nem csupán a fogantatás-születés eseményével kapcsolatban hangoztatta a teológia Mária szerepét, hanem a kereszthalállal, a szenvedéssel kapcsolatban is. Itt főként Clairvaux-i Szent Bernátnak és követőinek a taborát emeli ki Laurentin, mint akik fordulóponthoz jelentettek a Máriával kapcsolatos tanítások kikristályosításában. Bernát például így írt Krisztus bemutatásáról:

„Offer filium tuum, Virgo sacrata, et benedictum fructum ventris tui Domino representata. Offer ad nostram omnium reconciliationem hostiam sanctam, Deo placentem.”

„Ajánld fel a te szent fiadat, ó Szent Szűz, és méhednek áldott gyümölcset mutasd be Uradnak. Ajánld fel mindannyiunkért a szentostyát, mint az Úrnak tetsző engesztelő áldozatot.”⁶

Arnauld de Chartres (+1156 k.), Bernát tanítványa úgy vélte, mivel Krisztus és Mária szándéka, akarata teljes összhangban volt, ezért áldozatuk is közös: miközben a fiú saját testét és véré, édesanyja saját szívének fájdalmát ajánlotta fel az emberiség megváltásáért.⁷

A Nagy Szent Albert (+1280) neve alatt fennmaradt traktátus, a *Mariale super Missus est* szerzője azt írta, hogy Mária ugyanazt cselekedte, mint a pap a szentmisében, vagyis beleegyező szavai révén lehetővé tette, hogy méhében megfogadjon az Örök Ige:

⁴ BEDA Venerabilis, *In Lucae evangelii expositio* Lib. I. Cap. 2. PL XCII 330–331 D.

⁵ BABITS Mihály, *Amor sanctus. Középkori himnuszok*, Polis Könyvkiadó, Kolozsvár 1996, 168–169 [alapkiadás: Magyar Szemle Társaság, Budapest 1933].

⁶ Sanctus Bernardus, *De purificatione B. Mariae Sermo* III. PL CLXXXIII, 370. Vö. LAURENTIN 142–143. L. még ehhez: EÖRSI Anna, *Simul habuit gaudium et dolorem in summo. Mária néhány különös ábrázolásáról* in: Bodnár Szilvia et al. [szerk.], *Maradandóság és változás. Művészettörténeti konferencia (Ráckeve, 2000)*, MTA-MTKI, Budapest 2004, 85–103.

⁷ „Erat una Christi et Mariae voluntas, unumque holocaustum ambo pariter offerebant Deo: haec in sanguine cordis, hic in sanguine carnis.” Ernaldi abbat: *Libellus de laudibus B. Mariae Virginis*. PL CLXXXIX, 1726–1727. Vö. LAURENTIN 146, 148.

„Cum sacerdotibus vero habuit Dominici corporis per seipsam formationem, tractationem et communicationem, hoc est, quod Corpus Dominicum mediante ejus verbo et consensu, de carnibus et sanguinibus ipsius formatum fuit, et ipsum familiarissime et diutissime tractavit, et in cibum, et in potum nobis communicavit.”

„A papsághoz hasonlatosan birtokolta az Úr testének saját maga általi formálását, a vele való érintkezést és annak kiosztását, mivel az Úr Teste az ő szava és bejegyzése révén, az ő húsából és véréből öltött formát, miáltal ő azt mintegy családiasan és hosszasan formálta, és étel-ital gyanánt nekünk kiosztotta.”⁸

Szent Antoninus (+1453), Firenze püspöke, a domonkos rend tagja és a San Marco kolostor priorja az Albertnek tulajdonított interpretáció alapján ajánlhatta *Summa theologia* című művében a korabeli papságnak, hogy misézéskor tartsa szem előtt Mária magatartását, valamint az angyali üdvözet alkalmával mondott szavait. Mária alázata, tisztasága tette őt közvetítővé Isten és ember között, így a papságnak is őhöz kell folyamodnia támogatásért, hogy méltó legyen tisztségére és a miseáldozat bemutatására.⁹

2. A teológia és a művészet viszonya Firenzében, a XV. század végén

Szent Antoninus, a domonkos prior, 1446-tól érsek a teológia mellett érdeklődést mutatott a XV. századi Firenze élete, művészeinek tevékenysége irányt is. *Summa theologiae* című művének a *De statu mercatorum et artificiorum* (A kereskedők és a kézművesek helyzetéről) című fejezetében elsősorban erkölcsi szempontból emelt ki néhány, a művészek által bemutatott témát. „A festők tévednek” – írja – „amikor olyan műveket készítenek, amelyekkel [érzéki] vágyat keltenek, nem annyira a szépség, mint inkább a művek elrendezésmódja (non ex pulcritudine, sed ex dispositione earum), úgymint mezítelen nőalakok és hasonlók [révén]. Elítélendők azok, akik a hittel szembehelyezkedő dolgokat festenek, amikor például a Szentháromságot úgy festik meg, mint egyetlen emberalakot három fejjel, ami szörnyűséges a dolgok természetes rendje szerint (quod monstrum est in rerum natura). Hasonlóképpen [elítélendő], amikor az *Angyali üdvözet*en egy teljesen kiformalódott kisgyermeket látunk leküldetni [az Atyától] a Szűz

⁸ B. ALBERTUS ep., *Mariale sive quaestiones super evangelium Missus est Angelis Gabriel etc. (Luc 1.26)*. Ed. Borgnet, apud Ludovicum Vivès, Paris, 1898, 86–87. Vö. LAURENTIN 123–124, 84 és 87. jegyz.

⁹ S. ANTONINUS, *Summa theologia*. Pars IV. tit. 15, caput 24, paragr. 3. Idézi: LAURENTIN 116.

méhébe, mintha az nem a Szűz testéből nyerte volna a saját testét (quasi non esset de substantia Virginis eius corpus assumptum). Ismét csak elítélendő, amikor a kis Jézust írótablával a kezében ábrázolják, olyan korban, amikor az még nem tanult senkitől. De azokat sem dicsérhetjük, akik apokrifeket ábrázolnak, mint Jézus születésén a bábákat, vagy Szent Tamás apostolt, akinek hitetlensége miatt Szűz Mária mennybevételekor a saját övét dobta volna le és hasonlókat.”¹⁰

Az idézet rávilágít, mennyire sokoldalú témaanyagot dolgozott fel a reneszánsz festészet, de egyben arra is jó példa, mennyiben interpretálható a festészet műfaja és mennyi szabadságot élveztek maguk a művészek? Bár témáik a hagyomány által adottak voltak, ábrázolásmódjuk is konvencióknak tett eleget, a művészeknek mégis eléggé tág tere volt a saját invenciókra, leleményekre, amellyel a témát változatosabbá teheték. Baxandall szerint a reneszánsz korban „a vallásos tárgyú ábrázolások bizonyos intézményes célokat szolgáltak, sajátos intellektuális és lelki tevékenység segédeszközei voltak.” Ezért a festőnek, mint a vallásos témák hivatásos interpretátorának, arra kellett törekednie, hogy az általa ábrázolt szent történetekre a néző a megfelelő válaszokat adja, vagyis az ábrázolások egybeessenek a nézőben történő, belső megjelenítési folyamatokkal.¹¹ Az előzetes tudást a korabeli nézők a lelki olvasmányokból, vagy az olvasni nem tudók a prédikációkból és a már látott képekből meríthették.

Sajátos funkciókat tettek eleget például a firenzei San Marco domonkos kolostor célját díszítő freskók, a szerzetes festő, Beato Angelico művei, az 1430-as, 1440-es évekből. Az ábrázolások elsősorban a cellákat lakó testvérek imáinak, meditációinak nyújtottak támaszt, a káptalanteremben megfestett nagy Kálvária pedig szinte összegzése a dominikánus teológiának.¹² A II. cellában Krisztus siratásának jelenetét látjuk: a középtérben asszonyok csoportja tartja Jézus fekvő testét, fejénél édesanyja, a lila ruhát viselő Fájdalmas Szűz térdel. A Megváltó törzsét és a lábfejeket két másik nőalak tartja vélummal, miközben az élettelen kezét a nézőnek háttal ábrázolt Szent János apostol fogja. Jobbra, a háttérben a barlang bejárata, amely sajátos formájával az anyai méhet idézi fel, benne a szarkofággal;¹³ balra az eseményen meditáló domonkos testvér áll. Fél évszázaddal

¹⁰ GILBERT, Creighton, *The Archbishop and the Painters of Florence, 1450* in: *The Art Bulletin* 41 (1959/1), 5–87, itt: 76.

¹¹ BAXANDALL, Michael, *Reneszánsz szemlélet – reneszánsz festészet*. Corvina, Budapest 1986, 53 (ford. Falvai Mihály).

¹² Részletesen bemutatja a domonkos teológia hatását Beato Angelico freskóira: DIDI-HUBERMANN, Georges, *Beato Angelico. Figure del dissimile*, Leonardo, Milano 1991 (trans. Paolo Peroni).

¹³ Aquinói Szent Tamás kifejezetten Mária méhéhez hasonlította a lezárt sírboltot, amelyből Jézus a

később, 1495-ben eléggé hasonló módon festette meg a jelenetet Pietro Perugino a firenzei klarisszák kolostora számára (ma a firenzei Uffiziben látható).¹⁴ A lepellel letakart kőre ültetett, halott Jézus és édesanyja fájdalmas párbeszéde Peruginónál is inkább visszafogott, akárcsak a többi résztvevő csendes gesztusai. Perugino (eredeti nevén Francesco Vannucci) ismert volt konzervativizmusáról, képein legtöbbször a hasonló típusokat ismételte.

A San Marco kolostor priorja volt 1491-től 1498-ban bekövetkezett haláláig Girolamo Savonarola. A nagy prédikátor művészetéhez való viszonyáról, hatásáról tengernyi irodalom áll rendelkezésre.¹⁵ Biztosra vehetjük, hogy hatottak rá Beato Angelico freskói, amelyek megfelelhetnek az ő művészettel kapcsolatos felfogásának is. Breviáriumának egyik bejegyzésében például Savonarola kitér arra, hogy a régi festők (nyilvánvalóan Fra' Angelicóra gondolt) a feszületen függő Jézust kevés vérrel ábrázolták. Ezzel szemben Savonarola arra biztatta a korabeli festőket, hogy fessenek több, a szent sebekből kifolyó vért, mivel az megváltást jelentett az emberiségnek.¹⁶ Egy Savonarola védelmében írott traktátus illusztrációján megjelenik a dominikánus látomása: a megfeszített Krisztus, szent sebeiből sugárszerűen kiáradó vérrel, amely folyóvá duzzadva hömpölyög a feszülettől egészen a metszet előteréig. A folyótól balra pogányok, jobbra keresztények állnak, közülük egyesek mezítelenre vetkőznek, hogy a szent vérben megfürödvé újjá szülessenek. A háttérben balra Jeruzsálem falai, jobbra Róma és Firenze látképe vehető ki.¹⁷ A prédikátor célja nyilvánvaló volt: előbb Firenze, majd az egész korabeli egyház reformját szerette volna elérni. Ha ez nem is sikerülhetett neki, több művészre bizonyíthatóan hatással volt rendkívüli egyénisége, köztük/így a fiatal Michelangelóra is. Amint életrajzírói állítják, Buonarroti egészen idős koráig megőrizte Savonarola rekedtes hangjának emlékét.

kötömb elmozdítása nélkül lépett ki a feltámadáskor. Ez az esemény tehát párhuzama a fogantatásnak, amikor Mária szüzi méhében megfogant az Örök Ige, azonban ez a szüzesség sérelme nélkül történt. Ld. DIDI-HUBERMANN 83–93.

¹⁴ BAXANDALL 55.

¹⁵ Magyarul röviden ismerteti Savonarola művészetekkel kapcsolatos nézeteit: BLUNT, Anthony, *Művészet és teória Itáliában (1450–1600)*, Corvina, Budapest 1990, 44–45 (ford. Papp Mária). Politikai nézeteiről: PETE László, *Girolamo Savonarola: Prédikációk Aggeus prófétáról*, Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő 2002. A művészekre kifejtett hatásáról maga is írtam: VERESS 2017, 20–36.

¹⁶ VERDE, Armando OP, *Il crocefisso nelle mani di Fra Girolamo In: Gian Carlo Garfagnini [ed.] Savonarola e la mistica*, Sismel, Firenze 1999, 23–50. Idézi: VERESS 34.

¹⁷ Tractato di Maestro Domenico Benivieni prete fiorentino in defensione et probatione della doctrina et prophetie predicate da frate Hieronimo Savonarola da Ferrara nella citta di Firenze. Firenze 1496. Idézi: VERESS 33–34. A szent vér tiszteletéről újabban: Ferenc VERESS, *The Dominicans and the Holy Blood: From Late Medieval Devotion to Baroque Piety* in: *Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege* 75 (2021/3-4), 136–151.

3. Michelangelo Mária-képe a vatikáni Pietàn

A mai római Szent Péter-bazilikában lévő márvány Pietàt Michelangelo egy francia bíboros, Jean de Bilhères de Lagraulas megrendelésére készítette 1498–1499 között. A bíboros a francia királyok követe volt a pápai Kúriánál, a művészre pedig a fiatal Michelangelo római barátai, elsősorban Jacopo Gallo bankár hívhatta fel a főpap figyelmét. A márványcsoport eredeti elrendezése nem hasonlított a maihoz: a régi Szent Péter-bazilikához csatlakozó egyik későantik rotonda (mauzóleum) oltárát díszítette.¹⁸ A művet keletkezésétől fogva csodálat övezte, ez Michelangelo egyetlen teljesen befejezett és saját kezűleg szignált alkotása. Az életrajzíró, Giorgio Vasari idézi a szobor tiszteletére írott korabeli költeményt:

„Szépség, fájdalmas kegyelet / és szüzesség élő márványba zárva. / Hívek, lármát ne üssetek, / ha elered a könnyek árja. / Idő előtt ne ébredjen a lelke, / tagjai hadd pihenjenek / urunknak, ó Szűz, ki neked / jegyessed, apád és fiad / s kinek jegyese, anyja s lánya vagy.”¹⁹

Vasari megemlíti, hogy a kortársak közül néhányan értetlenkedve fogadták Mária fiatalságát, vagyis, hogy Michelangelo szinte szó szerint követte az Énekek éneke allegorikus értelmezését, amelyben a vőlegény Krisztus, a mátká pedig Mária (vagy az emberi lélek). Azt, hogy honnan is vehette Michelangelo a teológiai gondolatokat, annyi évszázad múltával már nem deríthető ki bizonyosan. Rámutattak például, hogy a halott Krisztus Pietro Perugino festményein is fiatal, a Mária és fia közötti korkülönbség szintén csekélynek tűnik. A korabeli prédikátorok közül Girolamo Savonarola írásai-ban-prédikációiban mindenképpen felbukkan az Énekek énekének meghatóan drámai idézése. Az 1490. évi, karácsonyi beszéd sorozatában például a gyermek Jézus és a fiatal anya képzeletbeli, örömteli párbeszédéhez hívta segítségül az Énekek éneke sorait. „Kelj föl szaporán, szerelmem! Jöjj, galambom, szépségem!”²⁰ Egy korábbi prédikációjában, amelyet még bolognai időszakában, 1483-ban írt, a Jeruzsálembé érkező, szenvedő fiát kereső Máriát fájdalmát ecseteli az Énekek éneke soraival: „Láttátok-e, akit szeret a lelkem?”²¹

¹⁸ Mindezeket a körülményeket a szakirodalom alapján röviden összefoglaltam a vatikáni Pietà másolatairól szóló könyvemben: VERESS 46–50.

¹⁹ VASARI, Giorgio, *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*, Magyar Helikon, Budapest 1978, 565 (ford. Zsámboki Zoltán).

²⁰ VERDE, Armando OP-GIACONI, Elettra [eds.], *Girolamo Savonarola: Sermones in primam Divi Joannis epistolam*, Sismel, Firenze 1998, 181. Idézi: VERESS 71–72.

²¹ Trattato dell'amore di Gesù Cristo. FERRARA, Mario, *Girolamo Savonarola. Operette spirituali I–II*,

Itt említem azt az érdekes tény, hogy Mária arcvonásai a vatikáni *Pietà*ról nagyon hasonlítanak Michelangelónak a firenzei Santo Spirito sekrestyéjében található fából faragott, megfeszített Krisztusához (1492–1496 között).²² Életrajzírója említi, hogy Michelangelo hálából faragta ezt a feszületet az ágostonos priornak, miután az lehetővé tette számára, hogy boncolással mélyülhessen el az emberi test anatómiájában.²³ Amennyiben a művészi gyakorlat felől közelítjük meg a kérdést, mi sem természetesebb annál, mint hogy egy fiatal művésznek, akinek női modell kevésbé, fiú annál több kínálkozott a műhelyben dolgozó inasok közül, férfiasnak formálta meg Mária arcát. A férfiaság azonban egyik tulajdonsága kellett legyen a fájdalmas Szűznek is, aki nem mutat kétségbeesést Fia halála miatt, ugyanis tudja, hogy az szükséges a megváltás művének beteljesüléséhez.²⁴

Amint arra Tolnay Károly rávilágított, a profetikus tudás, képesség valóban jellemzi Mária alakját Michelangelo több ábrázolásán is.²⁵ Ezt a gondolatot kölcsönözhetette az előtte járó nagy művésztől, elsősorban Donatellónak a padovai Sant'Antonio főoltarán lévő Mária-alakjáról, akinek kerubfejes fejdíszre Michelangelo ún. Pitti-tondóján tér vissza (1504–1505, Firenze, Bargello). A Pitti-Madonna beállítása típusa pedig közelről idézi a Sixtus-kápolna mennyezetének Delphoi szibilláját. Savonarola prédikációiban kitért arra, hogy a kereszt tövében ülő Mária csendes fájdalmának a pálmafa alatt ülő Debóra prófétaasszony az előképe a Bírak Könyvéből (IV. fejezet). „Debóra, a prófétaasszony honnan nyerte a látomásait? Istentől. Ki is ez a Debóra valójában? Az a boldog anya ő, aki Isten szülője, egyben mindannyiunk édesanyja.”²⁶

Mária bal kezének gesztusát a vatikáni *Pietà*n kissé egyoldalúan a megadás-elfogadás jeleként értelmezték. A régi metszetek alapján azonban tudjuk, hogy két ujjá letörött, s az eredeti kéztartás nem olyan volt, mint a mai állapotában, amely barokk-kori kiegészítésnek tekinthető. Sokkal inkább hasonlított eredeti formájában a Leonardo milánói Utolsó vacsoráján látható Krisztuséra, aki éppen átváltoztatja a kenyeret és

Belardetti, Roma 1976, I. Idézi: VERESS 72.

²² TOLNAY Károly, *Michelangelo. Mű és világgép*, Corvina, Budapest, 1975, 190 (Ford. Pödör László–Szilágyi Tibor).

²³ „Michelangelo a firenzei Santo Spirito-templom részére készített egy fafeszületet, és ezt annak a perjelnek a kedvéért, aki kényelmes szobában helyezte el Michelangelót, a főoltár fölötti féltendő fölé függesztették; Michelangelo ezekben a szobákban sok hullát fölboncolt, hogy tanulmányozza az anatómiát, és megindult azon az úton, amely későbbi tökéletes rajztudásához vezetett.” VASARI 562–563.

²⁴ SAVONAROLA Girolamo, *Prediche Sopra Amos e Zaccaria*. Idézi: VERESS 58–61.

²⁵ TOLNAY 15.

²⁶ SAVONAROLA Girolamo, *Prediche sopra Ruth e Michea*. Idézi: VERESS 57.

a bort saját testévé és vérévé (1495–1498).²⁷ Leonardo és Michelangelo mindketten firenzeiek voltak, azonos hagyományt örököltek mestereiktől, így nem véletlen, ha ebben az esetben hasonlóságot veszünk észre köztük. Azt, hogy Mária papságának gondolatát Michelangelo honnan meríthette, nem sikerült kiderítenem, mert Savonarola írásaiban nincs jelen, bár Szent Antoninus firenzei püspök, amint azt korábban említettem, kitért rá.

4. Michelangelo Mária-képe kései alkotásai tükrében

Életének előrehaladottabb időszakában Michelangelo már nem tért vissza a vatikáni Pietà tökéletes befejezettségéhez, alakjait kevésbé mutatta ideális szépségűnek. Későbbi Pietàira inkább a szándékos régiesség, archaizálás jellemző, vagyis késő-középkori ábrázolások újraértelmezéseiként tekinthetünk rájuk.

Ilyen alkotása a Vittoria Colonna pescarai örgrófnének készített Pietà-rajza (1530-as évek vége, Boston, Isabella Stewart Gardner Museum).²⁸ Ezen a művén Michelangelo egy középkori ábrázolástípust, az ún. Kegyelem Trónusát, vagyis a Szentháromság sajátos megjelenítését használta fel. A Szentháromságnak ez az ábrázolása megtalálható Savonarola prédikációinak egy kötetében, egy fametszetes illusztráción.²⁹ A mennyei Atya trónuson foglal helyet, fején pápai koronát visel, vállán súlyos palást, a mezítelen, halott Krisztust úgy tartja a térdén, mintha az kisgyermek volna. A késői korszakában Savonarola hatása alatt dolgozó Sandro Botticellinek egyik festményén (London, Courtauld Galleries) az Atya térde között keresztre feszített Fiát tartja.³⁰

Hasonló előképek alapján dolgozhatott Michelangelo is, azonban a bostoni rajzon a kereszt tövében ülő Mária tartja a térdei között fiát, miközben karjával orans-tartásban könyörög, ami a korai keresztények imádkozó tartása volt.³¹ A kereszt alakja is szokatlan: villa formájú, amelyet Firenzében az 1348. évi pestis idején hordoztak körmenet-

²⁷ CLARK, Kenneth, *Leonardo da Vinci*, Corvina, Budapest 1982, 77–88 (ford. Molnár Magda).

²⁸ TOLNAY 114–115. Újabbán: RAGIONIERI, Pina [ed.], *Vittoria Colonna e Michelangelo*, Mandragora, Firenze 2005, 152, 172.

²⁹ Tractato della humilità composto per frate Hieronymo da Ferrara (Firenze, 1492). L. TURELLI, Elisabetta, [ed.], *Immagini e azione riformatrice. Le xilografie degli incunaboli savonaroliani nella Biblioteca Nazionale di Firenze*, Alinari, Firenze 1985, 87.

³⁰ BO, Carlo-MANDEL, Gabriele, *Botticelli festői életműve*, Corvina, Budapest 1985, 110 (ford. Vásárhelyi Júlia).

³¹ VANYÓ László, *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, Szent István Kiadó, Budapest 1988, 188–190.

ben.³² Mária misztikus papságának gondolata tehát itt ismételtelen felbukkan, ugyanis a Szűz engesztelő áldozatul az emberiségért saját fájdalmával együtt fiát ajánlja fel az Atyának. Michelangelónak ezt az alkotását is számos egykorú metszet dolgozta fel és népszerűsítette, de ismerünk festett és domborműves replikákat is.³³

Amíg Michelangelo fiatal korában a vatikáni Pietà Szűz Mária övére vésett szignójával fejezte ki tiszteletét Mária iránt, a saját sírjára szánt ún. Bandini-Pietà ennél jóval merészebb megoldást választott (1550–1555, Firenze, Museo dell’Opera del Duomo).³⁴

Giorgio Vasari így írja le a szoborcsoport keletkezését és sorsát: „Michelangelo szelleme és tehetsége képtelen volt elviselni a tétlenséget, s mivel festeni már nem tudott, nekifogott egy márványtömb megmunkálásának, és mulatságból, időtöltésből, no, meg azért, mert mint maga mondta, egészségét óvta a kalapács forgatásával, kifaragott négy, életnagyságúnál nagyobb, teljesen kerek alakot, köztük a halott Krisztust. A Megváltót, miután levették a keresztről, a Szűzanya tartja, Nikodémusz mögötte áll, s izmait megfeszítve segíti, nemkülönben az egyik Mária, ugyanis látják, hogy a Szűzanyának fogytán van az ereje, összetörte a nagy fájdalom, s nem tudja Fia tetemét tartani. A halott Krisztus testéhez fogható tetemet el se lehetne képzelni; végtagjai lecsüngnek, s olyan mozdulattal roskad össze, amelyet sem Michelangelo többi alkotásán, sem mások művein nem láthatunk; a mester fáradságos munkát végzett, és igazán isteni szobrot alkotott. Ritkán fordul elő, hogy valaki egy tömbből több figurát faragjon; de ez a pietà, amint majd elmondjuk, befejezetlen maradt, és sok viszontagságon esett keresztül, pedig Michelangelo saját síremlékének szánta, arra az oltárra, amely alatt nyugodni szeretett volna.”³⁵

³² „La croce è simile a quella che dai Bianchi, nel tempo della moria del trecentoquarant’otto, era portata in processione, che poi fu posta nella chiesa di Santa Croce di Firenze.” „A kereszt hasonlatos ahhoz, amelyet a fehérek vittek az 1348. évi ragály idején körmenetben, s amelyet később a Santa Croce templomban helyeztek el, Firenzében.” NENCIONI, Giovanni [ed.], *Ascanio Condivi: Vita di Michelagnolo*, SPES, Firenze 1998, 61. (ford.: Veress Ferenc).

³³ Festett változatainak egyike a Szépművészeti Múzeumban van. L. SZILÁGYI András, *Zwei Reliefs nach Kompositionen Michelangelos* in: *Ars Decorativa* 5 (1977), 43–59 és TÁTRAI Vilmos, *Közép-itáliai cinquecento festmények (Szépművészeti Múzeum, Budapest – Keresztény Múzeum, Esztergom)*, Corvina, Budapest 1983, 24; VERESS 126–127. A másolatok száma szinte felsorolhatatlan, némelyik dombormű tabernákulumszekrények ajtajára készült, ami eucharisztikus üzenetére utal: OMO, Marina della, *Bartolomeo Tiberio, intagliatore di Arona, a Trobaso: alcune riflessioni a margine* in: MARTINELLA, Stefano-RIBOLLA, Chiara [eds.], *Basilica Sancti Petri. La Chiesa di Trobaso tra archeologia e arte. Museo del Paesaggio Verbania* 2018, 61–73.

³⁴ TOLNAY 210–211. Újabbán: WALLACE William E., *Michelangelo, Tiberio Calcagni and the Florentine Pietà* in: *Artibus et Historiae* 21 (2000/42), 81–99.

³⁵ VASARI 601.

Mária és fia elválaszthatatlan kettőse a Bandini Pietà is megtalálható, mint a bostoni rajzon, azonban nem merev, hieratikus elrendezésben, mint ott, hanem érzelmekkel jobban hangsúlyozott, a nézőt megindító módon. Jobban átérezzük például Mária fájdalmit, amint a halott Krisztus hátrahanyatló fejét a sajátjához szorítja, egész testét pedig ülő pozícióban átöleli. Mégis, mint Vasari írja, a fájdalmas anya nem bírná el egyedül fiának tetemét, ha nem segítene neki egy szent asszony és Nikodémus, aki magának, Michelangelónak a vonásait viseli.

Rejtett portrét festeni valamelyik szent attribútumaival a reneszánsz idején elfogadott volt, Fra' Bartolomeo például ilyet festett Savonaroláról, akit egy domonkos szent, Mártír Szent Péter szerepében festett meg.³⁶ Nikodémus alakja hasonlóan komor méltósággal jelent meg Botticelli kései Pietà-festményén (Milano, Museo Poldi-Pezzoli), amelynek vertikális felépítésű kompozíciója rokon Michelangelo szoborcsoportjával.³⁷ Nikodémus mind a két esetben Mária és Krisztus támasza, hű követője, akárcsak Ari-matheai József, akinek alakja a művészi hagyományban olyannyira összefonódik Nikodémuséval, hogy nem mindig lehet köztük különbséget tenni.

Michelangelo őszinte hitéről kívánt tanúságot tenni a Bandini Pietà, csakúgy, mint a még későbbi, ún. Rondanini-Pietáján (1552–1564, Milánó, Castello Sforzesco). A Michelangelo halála miatt befejezetlenül maradt milánói márványcsoport máig kiváltja csodálatunkat az egyház reformja iránt elkötelezett, nagy művész iránt. Tolnay Károly szerint Michelangelo először elkészítette a Szűz és Krisztus első verzióját, azután a Krisztust be is fejezte. Később kinagyolta a Szűz fejének másik verzióját és a Szűz jobb vállából Krisztusnak új fejet faragott, majd a testéből két új kart. A két alak a munka során egyre testetlenebbé változott.³⁸

A manierista művészek másolatai, interpretációi mint amilyen például Federico Zuccari Angyalos Pietája a római Galleria Borghesében, nem tudták visszaadni Michelangelo eredetijének varázslatos szépségét. Buonarroti nagyságát csupán Caravaggio sejtette meg igazán, évekkel később, a Néri Szent Fülöp oratoriánusai számára épült római Santa Maria in Vallicellába festett Sírbatételén (1602–1603, ma a Vatikáni Képtárban).³⁹

³⁶ FRA' BARTOLOMEO, *Girolamo Savonarola képmása Mártír Szent Péterként* (Firenze, Museo di San Marco). L. PADOVANI, Serena [ed.], *L'età di Savonarola. Fra' Bartolomeo e la scuola di San Marco*, Marsilio, Firenze 1996, 284–285.

³⁷ MANDEL 106.

³⁸ TOLNAY 212. Újabbban: ROVETTA, Alessandro [ed.], *L'ultimo Michelangelo. Disegni e rime attorno alla Pietà Rondanini*, Silvana, Milano 2011.

³⁹ CHIESA, Angela Ottino Della, *Caravaggio festői életműve*, Corvina, Budapest 1997, 94.

Mária szerepe Caravaggionál hasonló Michelangelóéhoz: az Egyházat jelképezi, kitért karjával óvón öleli körül a siratókat, fájdalmát leplezi, tudatában van Fia küldetésének. Talán nem véletlen, hogy Caravaggio festményén a halott Krisztus a San Pietróbeli *Pietà*-ra emlékeztet, de az sem, hogy a Krisztust tartó Nikodémus valószínűleg Michelangelo arcvonásait őrzi.⁴⁰

Bibliográfia

BABITS Mihály, *Amor sanctus. Középkori himnuszok*, Polis, Kolozsvár 1996 [alapkiadás: Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1933].

BAXANDALL, Michael, *Reneszánsz szemlélet–reneszánsz festészet*, Corvina, Budapest 1986 (ford.: Falvay Mihály).

BLUNT, Anthony, *Művészet és teória Itáliában (1450–1600)*, Corvina, Budapest 1990 (ford.: Papp Mária).

BO, Carlo-MANDEL, Gabriele, *Botticelli festői életműve*, Corvina, Budapest 1985 (ford.: Vásárhelyi Júlia).

CARDILE, Paul Y., *Mary as a priest: Mary's Sacerdotal position in the Visual Arts* in: *Arte Cristiana* 72 (1984/703), 199–208.

CHIESA, Angela Ottino Della, *Caravaggio festői életműve*, Corvina, Budapest 1997 (ford.: Aczél Ferenc).

DIDI-HUBERMANN, George, *Beato Angelico, Figure del dissimile*, Leonardo, Milano 1991 (trans.: Peroni, Paolo).

EÖRSI Anna, *Simul habuit gaudium et dolorem in summo. Mária néhány különös ábrázolásáról* in:

⁴⁰ PERICOLO, Lorenzo, *Caravaggio and Pictorial Narrative. Dislocating the Istorica in Early Modern Painting*, Harvey Miller Publishers, London-Turnhout 2011, 362–373.

BODNÁR Szilvia et al. [szerk.], *Maradandóság és változás. Művészettörténeti konferencia (Ráckeve, 2000)*, MTA-MTKI, Budapest 2004, 85–103.

FERRARA, Mario, *Girolamo Savonarola. Operette spirituali I–II*, Belardetti, Roma 1976.

GILBERT, Creighton, *The Archbishop and the Painters of Florence, 1450* in: *The Art Bulletin* 41 (1959/1), 75–87.

CLARK, Kenneth, *Leonardo da Vinci*, Corvina, Budapest 1982 (ford.: Molnár Magda).

LAURENTIN, René, *Maria, ecclesia, sacerdotium. Essai sur le developpement d'une idée religieuse*, Nouvelle Éditions Latines, Paris 1952.

NENCIONI, Giovanni, *Ascanio Condivi: Vita di Michelagnolo*, SPES, Firenze 1998.

OMO, Marina della, *Bartolomeo Tiberio, intagliatore di Arona, a Trobaso: alcune riflessioni a margine* in: MARTINELLA, Stefano-RIBOLLA, Chiara [eds.], *Basilica Sancti Petri. La Chiesa di Trobaso tra archeologia e arte*, Museo del Paesaggio Verbania 2018, 61–73.

PADOVANI, Serena [ed.], *L'età di Savonarola. Fra' Bartolomeo e la scuola di San Marco*, Marsilio, Firenze 1996.

PERICOLO, Lorenzo, *Caravaggio and Pictorial Narrative. Dislocating the Istorica in Early Modern Painting*, Harvey Miller Publishers, London-Turnhout 2011.

PETE László, *Girolamo Savonarola: Prédikációk Aggeus prófétáról*, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő 2002.

RAGIONIERI, Pina [ed.], *Vittoria Colonna e Michelangelo*, Mandragora, Firenze 2005.

ROVETTA, Alessandro [szerk.], *L'ultimo Michelangelo. Disegni e rime attorno alla Pietà Rondanini*, Silvana, Milano 2011.

SZILÁGYI András, *Zwei Reliefs nach Kompositionen Michelangelos* in: *Ars Decorativa* 5 (1977), 43–59.

TÁTRAI Vilmos, *Közép-itáliai cinquecento festmények* (Szépművészeti Múzeum, Budapest – Keresztény Múzeum, Esztergom), Corvina, Budapest 1983.

TOLNAY Károly, *Michelangelo. Mű és világgép*. Corvina, Budapest 1975 (ford.: Pődör László-Szilágyi Tibor)

TURELLI, Elisabetta [ed.], *Immagini e azione riformatrice. Le xilografie degli incunaboli savonaroliani nella Biblioteca Nazionale di Firenze*. Alinari, Firenze 1985.

VANYÓ László, *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, Szent István Kiadó, Budapest 1988.

VASARI, Giorgio, *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*. Magyar Helikon, Budapest 1978 (ford.: Zsámboki Zoltán).

VERDE, Armando OP-GIACONI, Elettra [eds.]: *Girolamo Savonarola: Sermones in primam Divi Joannis epistolam*, Sismel, Firenze 1998.

VERDE, Armando OP, *Il crocifisso nelle mani di Fra Girolamo* in: GARFAGNINI, Gian Carlo [ed.], *Savonarola e la mistica*, Sismel, Firenze 1999, 23–50.

VERESS Ferenc, *Michelangelo és a vatikáni Pieta. Hatások és követők*, Typotex, Budapest 2017.

VERESS, Ferenc, *The Dominicans and the Holy Blood: From Late Medieval Devotion to Baroque Piety* in: *Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege* 75 (2021/3–4), 136–151.

WALLACE, William E., *Michelangelo, Tiberio Calcagni and the Florentine Pietà* in: *Artibus et Historiae* 21 (2000/42), 81–99.