
Studia Theologica Transsylvania

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus
Teológiai Kar Pasztorálteológia Tanszékének Folyóirata

TARTALOMBÓL

NÓDA MÓZES

A Jézus Szíve-tisztelet kialakulásának története

14/1

TOBIAS NICKLAS

Vom Ernst des Todes im Zeugnis
der Bibel Alten und Neuen Testaments

HARALD BUCHINGER

Die Osterfeier als ars moriendi et resurgendi

SZÉKELY DÉNES

Reinkarnáció vagy feltámadás?

MARTON JÓZSEF

Az inkvizíció katolikus szemmel

KOVÁCS GERGELY

Graviora delicta

HORVÁTH ISTVÁN

Az örökös szentségimádást
elrendelő körlevél és gyakorlati megvalósítása

BAKÓ CSONGOR-ISTVÁN

Istenhítről tanúskodó jelek Viktor Frankl életművében

Studia Theologica Transsylvaniensia

XIV. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2011

KOLOZSVÁR – GYULAFEHÉRVÁR

Studia Theologica Transsylvaniensia

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Kar Pasztorál-teológia Tan-
székének Folyóirata – XIV. évfolyam, 2011/1. szám

Szerkesztőség címe:

Institutul Teologic Romano-Catolic,

RO – 510010 Alba Iulia, Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3.

Tel.: +40 / 258-811.688

E-mail: diosidavid@yahoo.de

www.sis.uab.ro

Szerkesztők:

Dr. Marton József

Dr. Diósi Dávid

Szerkesztőbizottság:

(Editorial Board)

Dr. Peter Schallenberg – Paderborn

Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár

Dr. Bara Zoltán – Gyulafehérvár

Dr. Alexandru Boboc – Bukarest

Dr. Ecsedy Judit – Budapest

Dr. Madas Edit – Budapest

Dr. Havas László – Debrecen

Dr. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár

Dr. Orbán Szabolcs OFM. – Gyulafehérvár

Szaklektorok:

(Advisory Board)

Dr. Brendan Leahy – Maynooth

Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg

Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben

Dr. Nagy József – Gyulafehérvár

Dr. Vizkelety András – Budapest

Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár

Dr. Kovács F. Zsolt – Nagyvárad

Dr. Peter Sedlák – Kassa

Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár

Dr. László László – Ottawa

ISSN 1582 – 0661

© RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA – GYULAFEHÉRVÁR

Megjelent: 2011

Alak: 61x86/11

TARTALOM

NÓDA Mózes
A Jézus Szíve-tisztelet kialakulásának története
7

Tobias NICKLAS
Vom Ernst des Todes im Zeugnis
der Bibel Alten und Neuen Testaments
27

Harald BUCHINGER
Die Osterfeier als ars moriendi et resurgendi
41

SZÉKELY Dénes
Reinkarnáció vagy feltámadás?
61

MARTON József
Az inkvizíció katolikus szemmel
91

KOVÁCS Gergely
Graviora delicta
119

HORVÁTH István
Az örökös szentségimádást
elrendelő körlevél és gyakorlati megvalósítása
133

BAKÓ Csongor-István
Istenhitről tanúskodó jelek Viktor Frankl életművében
141

MARTON József
Baráti emlékezés Simpf Jánosra
167

SUMAR – INHALT – CONTENTS

NÓDA MÓZES: Istoria dezvoltării devoțiunii inimii lui Isus / Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung / The Development of the Cult of the Sacred Heart of Jesus - TOBIAS NICKLAS: Despre seriozitatea morții în mărturiile Vechiul și Noului Testament / The Seriousness of Death in the Old and the New Testament - HARALD BUCHINGER: Sărbătoarea Pascală ca ars moriendi et resurgendi / The Feast of Easter as ars moriendi et resurgendi - SZÉKELY DÉNES: Reincarnare sau înviere? / Reinkarnation oder Auferstehung / Reincarnation or Resurrection? - MARTON JÓZSEF: Incviziția în prismă catolică / Inquisition aus katholischer Perspektive / The Inquisition from the Catholic Point of View - KOVÁCS GERGELY: Graviora delicta - HORVÁTH ISTVÁN: Circulara ce orânduiește adorația perpetuă și realizarea ei practică / Das bischöfliche Rundschreiben, das das Ewige Gebet im Bistum Alba Iulia vorschreibt - BAKÓ CSONGOR-ISTVÁN: Semne doveditoare de credință în Dumnezeu în opera vieții lui Viktor Frankl / Gottesglaube bezeugende Zeichen im Lebenswerk von Viktor Frankl / Signs of believe in God in Viktor Frankl's life-work MARTON JÓZSEF: Amintirile unui prieten despre Simpf János / Erinnerung eines Freundes an János Simpf / Simpf János - Reminiscence of a Friend.

NÓDA MÓZES

A Jézus Szíve-tisztelet kialakulásának története

Abstract: The essay explores the roots and the development of the cult of the Sacred Heart of Jesus. The beginnings of the cult are intimately connected with the medieval devotions related to the suffering of Jesus, with the spiritual life of the *mulieris religiosae*, and, even more, with the flourishing Flemish and German mysticism and the *devotio moderna*. Mystics contemplate the overwhelming love of God through the Heart of Jesus, opened up on the cross. After a period of steady growth of the dedication toward the Sacred Heart, under the influence of various major religious orders, the cult fully develops in the modern age, due to the mystical experiences of Saint Marguerite Marie Alacoque. The investigation places her contribution in its historical context. The last part of the essay tackles with the official ecclesial recognition of the cult and its expansion at the beginning of the nineteenth century.

Keywords: Cult of the Sacred Heart of Jesus; mysticism; *devotio moderna*; Saint Marguerite Marie Alacoque; Miserentissimus Redemptor; Haurietis aquas.

A Jézus Szíve-tisztelet kialakulása

A Jézus Szíve-tisztelet a kegyességi gyakorlat virágkorában, a 20. század első felében az egyik leghatásosabb vallásgyakorlattá fejlődött. A kegyességi gyakorlat kialakulását vizsgálva fontos megállapítani, hogy nem elég csupán a történeti kifejlődésre figyelni, hiszen ezen az úton nem találunk elégséges magyarázatot erre a vallási jelenségre. Hugo Rahner szerint a Jézus Szíve-tisztelet, mint vallási jelenség, több, mint amit a történeti magyarázat alapján megérthetünk.¹

¹ RAHNER, Hugo, *Grundzüge einer Geschichte der Herz Jesu-Verehrung, Zeitschrift für Ascese und Mystik* 18.2 (1943), 61–83 (65–66).

K. Richstätter² és A. Hamon³ az ájtatossági forma gyökereit a karoling liturgiában véli felfedezni, amely az egyházat mint a Krisztus oldalsebéből született jegyest szemléli. A fejlődésben fontos mozzanatot képeznek az Énekek énekét magyarázó prédikációk, amelyek az allegorikus értelmezés alapján Krisztus és az egyház kölcsönös szeretetét állítják előtérbe. A spanyol egyház gyakorlatában szír, karoling és ír hatásra fejlődött ki a szent vér és a Jézus Krisztus oldalsebe iránti tisztelet. A kezdeti korban a szír hatás talán az egyik legfontosabb, a Jézus szenvedése, keresztyje és oldalsebe iránti tisztelet ugyanis a szír egyházban mélyen begyökerezett. A 8. században a szír pápák hatása a római liturgikus gyakorlatokban más területeken is kimutatható.⁴ A gallikán lelkiségben a Jézus vére és átszúrt oldala iránti hódolat nagy népszerűségnek örvendett. A 12. században Canterbury Szent Anzelm és Clairvaux-i Szent Bernát elmélkedéseiben találunk hivatkozásokat Jézus Szívére, amelyet a szeretet tárháza, az isteni szeretet kinyilatkoztatása jelzőkkel illetnek. Szent Bernát a megtestesülés és szenvedés misztériumát vizsgálja, és kora lelkiségét Jézus szenvedése iránti érzékenységre neveli. A cisztercita kolostorokban az ő hatására ma is különös tisztelettel emlékeznek Jézus szenvedésére.⁵ Szent Bernát

² RICHSTÄTTER, Karl, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, München 1924. Richstätter tevékenysége és kutatásai különösen a francia kutatókban ellenérzést váltottak ki. Ő a középkori Jézus Szíve-tiszteletet úgy tárgyalja, mint német sajátosságot. Tézisének ellenzői az elzászi illetve a németalföldi, holland hagyomány mellett érvelnek. Norbert Busch a németországi Jézus Szíve-tiszteletet, Richstätter hatására, a nacionalizmus eszközeként szemléli. Az első világháború idején a jó állampolgár jellemzője, hogy nagy tisztelője Jézus Szívének. BUSCH, Norbert, *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, Gütersloh 1997, 33–37.

³ HAMON, André, *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, Párizs 1923, 31–34.

⁴ STIERLI, Josef, *Die Herz-Jesu-Verehrung vom Ausgang der Väterzeit bis zur hl. Margareta M. Alacoque*, in uő, *Cor Salvatoris*, 73–136 (76–78).

⁵ A ciszterci ordináriumban ma is ünneplik augusztus 12-én a töviskoszorú votív misét.

kommentárja az Énekek énekéhez különösen a ciszterek női ágára volt nagy hatással. A misztikus szeretet beteljesült formája, Bernát tanításában, az egybekeléssel megvalósult egység, hiszen a lélek Istenre szomjazó menyasszony.⁶

A középkori Jézus Szíve-tisztelet második nagy korszakát a misztika virágkora (1250–1350) határozta meg.⁷ A

⁶ Bővebben lásd: RUH, Kurt, *A nyugati misztika története I.*, Budapest 2006, 279–299.

⁷ A keresztény misztika sajátos természete, hogy nem az ember szánja el magát az Isten keresésére, hanem Isten indul el az ember nyomába. Az ember részéről a helyes magatartás Isten „megelőző tettenérése.” A készség mindig az Isten szólítására adott válasz. Az Istennel való egyesülés mércéje az engedelmesség. A misztika fő eleme a szubjektivitás, a *cognitio Dei experimentalis*, az isteni valóság egzisztenciális megtapasztalása. A misztika kiindulópontja a *religio*, az az eredendő tudás, hogy az ember nem abszolútum, nem elégséges önmagának. Ennek kettős jelentése van: először tiszteletet ébreszt, függés tudatát, és így alakul ki a kultusz. Másodszor tudatosul az emberben, hogy kapcsolatiságban létezik, egzisztenciája kegy, és az ember le akarja küzdeni a távolságot. Az ember szíve békét és otthont akar, mondja Balthasar, és ennek elérésére törekszik. Ennek különböző módzatai vannak: 1. Mindig van hagyomány, de vannak olyanok, akik átjutottak a határon és rátaláltak az üdv útjára. 2. A „követés” útján létezik előmenetel és az út szakaszai felmérhetők. 3. A met-hodos szükségképpeni eleme az aktív kiüresedés. 4. A gyakorlati felkészülés lényege, hogy szabadabbá váljon a tekintet. A kontempláció célja a lecsupaszodás, amellyel a lélek felfedi magát az abszolútumnak. A 17. századig a keresztény misztikust kontemplatív embernek nevezik. 5. A látás után az egyesülés következik. Az egyesülésben az ember átlépi a határt és eljut az abszolút területre, amelyet léfellelti, lényegfellelti, istenfellelti jelzővel illetnek. 6. E transzcendencia miatt a misztika minden formájánál alapvető „az egyesülés és reflexió” a „tapasztalat és nyelv” feszültsége. A misztikus egyszerre szárnyal és van nyugalomban (Nüsszai Gergely), a tudós tudatlanság állapotában (Ágoston), a fénylő éjszakában (Keresztes Szent János). A keresztény misztika legfőbb jellemző vonása a misztérium elsőbbsége, amelyre a helyes válasz a hit. A személyes misztikus tapasztalatok a kereszt misztériumával, Krisztus feltámadásával és a Lélek elküldésével állnak kapcsolatba. BALTHASAR, Hans Urs von, *Szempontok a keresztény misztika mibenlétének meghatározásához*, in WERNER, Beierwaltes, HAAS, Alois, BALTHASAR, Hans Urs von, *A misztika alapkérdései*, Budapest 2008, 39–72 (59–67).

misztika korának három jellemző vonását kell kiemelni. Először, a misztika Jézus szenvedéstörténetére, a szenvedés misztériumára figyel, amely a kor vallásosságát is meghatározza. Másodszer, ez a vallásosság a szenvedő Jézust, a szerető és átszúrt szívét szemléli, amelynek szeretetét viszonzni kell. Harmadszor a szenvedés misztériuma János apostolra irányítja a figyelmet, aki a hagyomány szerint az utolsó vacsorán Jézus szíven pihent, ő lett a Jézus Szívétisztelet patrónusa, aki elvezeti a hívő embert az isteni szívhez. Ez a fajta kegyességi gyakorlat nagy támaszt talált az Énekek énekében, amelyről előszeretettel elmélkedtek: „Megsebezted szívemet” (Én 4,9), „Tégy engem, mint pecsétgyűrűt a szívedre” (Én 8,6).

A lüttichi egyházmegyében tevékenykedő *mulieris religiosae* (szerzetesnők, beginák,⁸ illetve magánszemélyek) lelkesége a misztika iránti lelkesedést eredményezte.⁹ A női misztika a ciszterci és viktoriánus (azaz Viktória királynő korabeli) lelkiségből nőtt ki, olyan nők körében, akik önként vállalt szegénységben és szüzességben evangéliumi életet akartak élni. A nők révén a misztika új spiritualitással gazdagodott, előtérbe került az érzelmi dimenzió. Ez a spiritualitás különösen a ciszterci Krisztus és Mária iránti szeretetben ér a tetőfokra. A látomásokban az Úr személyes módon mutatkozik meg a „szerető léleknek”.¹⁰ A 13. században ennek a

⁸ A beginák laikus női vallásos mozgalom tagjai, akik sajátos jámborsági formát alakítottak ki, a karitatív, aszkétikus, imádságos életben és a szegénységben keresték a tökéletes keresztény élet útját. A mozgalom Németalföldön virágzott. WERNER, Mathias, *Beginen*, in ³LThK 2, 144–145.

⁹ A *mulieris religiosae* olyan nők, akik a szerzetesrendek és a világ között próbáltak kialakítani vallásos életformát; ilyenek a beginák vagy a rekluzák. A lüttichi (Liège-i) egyházmegye híres asszonyai: Marie d’Oiginis, Luthgart van Tongeren, Odilia von Lüttich, Christina van Sint Truident, Julianne de Cornillon. A Rameia apátság ciszterci nővérei: Ida van Nijvel, Ida van Gorsleeuw. RUH, Kurt, *A nyugati misztika története* II., Budapest 2006 95–112.

¹⁰ RUH, *A nyugati misztika*, 19–21.

lelkiségnek két kiemelkedő alakja Németalföldön Beatrijs van Nazareth és Hadewijch.¹¹ A misztikusok írásaiban az említett affektív elem dominál, a lelkiség főcélja szeretetben egyesülni az Úrral. A szerelem tüze, a szerelem nyila sebzi meg a szívet és a lelket, és ez az állapot a mennyország, az angyali élet kezdetét jelenti.¹² A misztikus látomások a Jelenések könyvének képeit használják, és a lelkiségben fontos helyet foglal el a szeretett tanítvánnyal azonosított János apostol, aki később a Jézus Szíve-tisztelet fejlődésében is főszereplő marad a látókok életében. A misztikus élmény egyik legmagasabb foka az egyesülés a szeretett Úrral, a vőlegénnyel. Ez a gondolat majd visszatér a Jézus Szíve-tiszteletben, amelynek alapszándéka Jézussal egyesülni a szeretetben.

Az egyházatyák hagyománya nyomán, a középkor nagy teológusai, imádkozói és misztikusai az Énekek éneke szenvedélyes nyelvén Istennek az egyház és az ember iránti szeretetét és az ember feleletét látták kifejezve. A Jézus Szíve-tisztelet fejlődésének nagy lendületet adott az Úrnapja ünnepének a bevezetése.¹³ Az eukarisztiában Jézus szeretetét, szerető szívet lehetett szemlélni. A ferences, domonkos majd különösen a helftai női misztikusok írásai és látomásai a kibontakozó népájtatosságnak nagy lendületet adtak.¹⁴ A Jézus Szíve-tisztelet elterjedésében nagy szerepet játszanak a német-

¹¹ RUH, *A nyugati misztika.*, 153–160; 180–183.

¹² RUH, *A nyugati misztika.*, 155–170.

¹³ Az ünnep ihletője Lüttichi (Liège-i) Julianna (kb. 1192–1258), a Liège melletti Mont-Cornillon ágostonos női közösség perjelnöje, aki látomásait megosztotta gyóntatójával, Jean de Lausanne-nal, a Saint-Martin templom kanonokjával, és Jacques de Troyes-val, Liège főesperesével (a későbbi IV. Orbán pápa), valamint kora több neves (domonkos) teológusával, az új ünnep bevezetését szorgalmazva. 1264-ben IV. Orbán pápa elrendelte az Úrnapja ünnepének a bevezetését az egész egyházban. WALTERS, Barbara R., *The Feast and Its Founder*, in WALTERS, Barbara R., CORRIGAN, Vincent Justus, RICKETTS, Peter T., *The Feast of Corpus Christi*, University Park, PA, 2006, 3–54 (3–13)

¹⁴ STIERLI, *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 84–86.

országi helftai¹⁵ cisztercita kolostor misztikusai, Magdeburgi Mechtild, Hackenborni Mechtild és Nagy Szent Gertrúd.

Hackenborni Mechtild¹⁶ – akit „Isten csalogányának” neveztek – látomásaiban nem a szenvedő, hanem a megdicsőült Krisztus jelenik meg, akinek a szíve lelki békét és vigasztalást sugároz. A helftai kolostorban a *Liber specialis gratiae* című, Mechtild lelki élményeit tartalmazó könyv, a Jézus Szívetiszteletet egyik forrása lett. Kanisius Szent Péter hatására a kegyességi gyakorlatban a Jézus Szíve imádságok egyre kedveltebbek lettek a szerzetesnők életében.

Magdeburgi Mechtild (+1285 vagy 1294)¹⁷ összegyűjtött írásai a *Fliessende Licht der Gottheit* (Az istenség áradó fénye) a misztikus lelki élményeinek és látomásainak tükörképét nyújtják. A misztikusnak azt mondja Jézus Krisztus: „a szívemből kiomló vér megöntözte a földet és megnyitotta a mennyország ajtaját.”¹⁸ Mechtild látomásaiban feleletet kap arra a kérdésre, hogy miért kellett Jézusnak szenvednie, a legnagyobb áldozatot vállalnia. Ezek a látomások a Jézus szívéből áradó szeretetet hirdetik, és lesznek a Jézus Szívetiszteletnek terjesztői. Mechtild a középkori Jézus Szívetisztelet egyik legfontosabb alakja. Jézus Szívével kapcsolatosan egyik leggyakoribb kép Mechtild szóhasználatában a ház. A ház, palota, kastély vagy templom a 12. századtól a vallásos

¹⁵ 1229-ben alapította Burkhard v. Mansfeld, Eisleben mellett fekszik, ma ismét ciszterci kolostor. BERG, Dieter, *Helfta*, in ³LThK 4, 1404.

¹⁶ Thüringiában született 1241-ben, a helftai kolostorban a novíciák mesternője és ének vezető. Misztikus látomásai a jegyes misztika, Jézus Szíve, a liturgia, és a Jézus szenvedése köré csoportosulnak. BANGERT, Michael, *Mechtild v. Hackenborn*, in ³LThK 7, 24–25.

¹⁷ 1230-ban belépett a magdeburgi begina közösségbe, majd 1261-ben Helftában lett szerzetesnő. Írásai a legrégebbi német nyelvű misztikus, teológiai művek. Írásaiban a jegyes misztika, az Istentől való idegenség, és a Jézus Szívetisztelet kaptak fő hangsúlyt. HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Mechtild v. Magdeburg*, in ³LThK 7, 25–26.

¹⁸ Mechtild VON MAGDEBURG, *Das fliessende Licht der Gottheit*, Stuttgart-Cannstadt 1995, 244.

irodalomban az emberi lelket jelentette. Mechtild Jézus Szívét nevezi/látja háznak: „A Szíve megnyílt akár egy ajtó, és úgy tűnt, hogy egy aranypadlózatú szobába vezet. A ház kerek volt, és Isten örökkévalóságát jelentette.”¹⁹ Ebben a házban Jézus vendégül látja Mechtildet. Más alkalommal a látomásban az isteni szív olyan, mint egy lámpás. Úrfelmutatáskor Mechtild az ostyában áttetsző lámpásnak látja Jézus Szívét.

Nagy Szent Gertrúdot (+1301) a „Jézus Szíve prófétája és költője”, „Jézus Szíve teológusa”, „a Jézus Szíve tisztelet első tanúja” jelzőkkel szokták illetni.²⁰ Két ránk maradt műve a *Legatus divinae pietatis* és az *Exercitia spiritualia*. Ezen írások alaptónusa, hogy a Jézus Szíve devóció lényege a szeretet, a bizalom és a szent barátság Jézussal. Gertrúd a *Cor Dei*-t, Isten szívét tiszteli; Jézus Szíve a „szeretettől lángoló szív”, „a lándzsával átszúrt szív”, a „szeretet kincstára.”²¹ Az emberiség Jézus átszúrt szívéen keresztül nyert megbocsátást; Jézus Szíve a kegyelem kinyilvánítása, ha Jézus Szívéhez lesz hasonló az emberi szív. A Jézus Szíve misztikában nagy hatással volt rá nővére Mechtild, ezért a Jézus Szíve-tisztelet elterjedésében neki tulajdonított szerep és jelzők nem mindig tárgyilagosak. A passió-misztikához és a jegyes-misztikához kapcsolódó látomásai és írásai fontosak.

A helftai kolostor bencés/ciszterci lelkiségére nagy hatással volt a domonkos szellemiség is.²² Németországban ebben a korban 46 férfi és 70 női domonkos kolostor létezett. A domonkos szerzetesek prédikációiban és lelkivezetői tevékenységében fontos helyet kapott a Jézus Szíve-tisztelet, illetve Jézus szenvedéstörténete. Nagy Szent Albert összekapcsolja a Jézus vére és Jézus Szíve-tiszteletet. Eckhart mester szerint a

¹⁹ Idézi RUH, *A nyugati misztika*, 355.

²⁰ BANGERT, Michael, *Demut in Freiheit*, Würzburg 1997, 10.

²¹ BANGERT, *Demut in Freiheit*, 11–12.

²² A helftai kolostor a ciszterci regulát követte, de a rend nem ismerte el. Ezért állt domonkos lelkivezetés alatt. 1343-ban Albert von Braunschweig püspök leromboltatta a kolostort.

keresztben haldokló Krisztus szíve a szeretettől lángolt. Nagy Szent Alberthez hasonlóan ő is összefüggést lát a Jézus Szíve-tisztelet és az eukarisztia között.²³ Johannes Tauler Jézus Szívét az erények helyének és mintaképének látja, amely szeretetének kinyilatkoztatása és eszköze, a lélek számára nyugalom és menedékhely a földi megpróbáltatások között.²⁴ Susso Henrik már így imádkozik „Uram, a te szeretettől lángoló Szíved gyűjtsa lángra az én szívemet.”²⁵ Ignatius del Nente (+1648) hasonlóképpen fohászkodik Jézus Szívéhez: „Cor Christi vulnera me, Caritas Christi transforma me.”²⁶ A nagy domonkos szentek és prédikátorok hatására a domonkos női kolostorokban is a Jézus Szíve-tisztelet virágzásnak indul.

Németország határain kívül Olaszországban Sziénai Szent Katalint kell megemlíteni, mint Jézus szenvedésének, a szent vér és a Jézus Szíve-tisztelet nagy szentjét.²⁷ Katalin megkapta Krisztus sebeit, megélte a misztikus menyegző élményét, mintegy szívet cserélt Jézussal.²⁸ A misztikusok hatására Jézus passiója, a kereszt, és szent vér tisztelete mintegy egységesítve a Jézus Szíve-tiszteletben csúcsosodik ki.

A Jézus Szíve-tisztelet fejlődésének harmadik nagy korszaka 1350–1700 közé tehető. Ebben a korszakban különösen a karthauzi szerzetesek tevékenységét kell kiemelni, akik a

²³ WALTZ, Angelus, *Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung*, in RAHNER, BEA, (szerk.), *Cor Jesu II.*, 51–95 (64–65).

²⁴ WALTZ, *Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung*, 69.

²⁵ IDÉZI STIERLI, *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 102.

²⁶ WALTZ, *Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung*, 69.

²⁷ „Nyugodj meg a keresztben megfeszített Krisztussal, örvendezz a megfeszített Krisztusban, örvendezz a szenvedésekben, telj el gyalázzal megfeszített Krisztusért, szívedet és érzületedet oltsd bele a szentséges kereszt fájába a megfeszített Krisztussal együtt és az Ő sebeiben legyen lakásod.” SZIÉNAI Szent Katalin, *Levelek*, (ford. CSERTŐ György), Budapest 1983, 474–475.

²⁸ „Édes leányom: ahogy a múltkor elvettem a szíved, íme most neked adom az enyémet, hogy örökké élj. Miután ezt elmondta, bezárta és beforrasztotta oldalát.” CAPUAI, RAJMOND, *Legenda*, in POZZI, Giovanni, LEONARDI, Claudio (szerk.), *Olasz misztikus írók*, Budapest 2001, 237–240 (240).

Jézus Szíve kultuszban találták meg az ideált elmélkedő és engesztelő lelkeségük számára. Olyan kiemelkedő személyiségek, mint Trieri Domonkos, Rykel Dénes „a karthauzi”, vagy a kölni Ludwig Blossius misztikusok a Jézus Szíve-tisztelet terjedésében nagy szerepet vállaltak.

Ennek a korszaknak egy másik meghatározó lelki-szellemi áramlata a *devotio moderna*²⁹, és Jan van Ruusbroec (+1381) brüsszeli lelkipásztor, majd ágostonos kanonok hatása. Ruusbroec összekapcsolja Jézus szenvedéstörténetét, a szent Szív tiszteletet és az eukarisztia tiszteletét. A Jézus Szívéből kiáradó kegyelem egyesíti a keresztény embert a Szentháromsággal. A kor nagyhatású lelkiírója, Kempis Tamás (+1471) a Geert Groote által alapított windesheimi közösség tagja. A *devotio moderna* eszméit magán viselő, neki tulajdonított könyv, a *Krisztus követése*³⁰ a személyes lelkiéletre helyezi a hangsúlyt. Az *imitatio Christi* a középkor kedvelt gondolata, a Krisztus követése/utánzása később könnyen és szinte természetesen beletorkollott a Jézus Szíve-tiszteletbe. A lelkiélet csúcspontja, ha az ember szíve Jézus szívéhez hasonlóvá válik. Ez a lelki irányzat a Jézus szíve kultuszt, mint magán átjuttatási formát nagyon hamar magáénak vallja, és erőt merít belőle.

²⁹ *A devotio moderna*, „modern jámborság” kezdeményezője Geert Groote (1340–1384). Groote több mint 90 világ felé nyitott közösséget alapított. A mozgalom szellemi ihletői Florens Radewijn és Kempis Tamás. A *devotio moderna* képviselői a mindennapokban akarták megélni a misztikát. A lelkeség Jézus emberségére összpontosított, nagy jelentőséget tulajdonított a Szentírásnak, a rendszeres imaéletnek, fontosnak tartotta mind a kétkezi munkát, mind pedig a nevelést. Olyan segédeszközöket alkalmazott a lelki életben, mint a lelki napló, az idézetgyűjtemények, a levelek és a lelki olvasmány. A *devotio moderna* célja a személyes lelki élet. VAN DIJK, Rudolf Th. M., Szócikk: *Devotio moderna*, in ³LThK 3, 173–174.

³⁰ „Aki Jézust megleli drága kincset talált, megtalálta a legeslegjobb jót. Aki pedig Jézust elveszíti, nagyon sokat veszít, többet, mint az egész világ. Koldusnál koldusabb, aki Jézus nélkül él: s az a leggazdagabb, aki jóban van Jézussal.” KEMPIS Tamás, *Krisztus követése*, (ford.) JELENITS István, Budapest 1976, 110.

A ferences lelkiség az alapító Szent Ferenc hatására mindig tisztelettel figyelt a szegény és szenvedő Jézusra. Szent Bonaventúra, a *Lignum vitae* című művében Jézus szenvedéséről elmélkedik, és azt írja, hogy a compassio útján a léleknek keresztre kell feszíttetnie Jézussal. A *De perfectione vitae*-ben arra szólítja fel az olvasót, hogy Jézus oldalsebén keresztül hatoljon be a szívéig.³¹ Cortonai Szent Margit életében a Jézus szenvedéstörténete és a Jézus Szíve-tisztelet kiemelt hangsúlyt kapott. Cortonai Margit az evangéliumi történethez hasonlóan, amelyben Jézus háromszor kérdezi Pétertől szeretsz-e engem, elragadtatásában arra kéri az Urat: „Ott szeretnék lenni a szívedben. Ha a szívedben leszek, az oldalsebedben is leszek, és mindenütt, ahol a szögek vannak, ahol a töviskoszorú, ahol az epe, az ecet és a te szent szemedre boruló szemfedő van.”³² Elragadtatásában Krisztus oldalsebén keresztül láthatta a megváltó szívet.³³ Folignói Szent Angéla a keresztet fogadja be a testébe; spiritualitásának legjellemzőbb vonása a kereszt iránti különleges tisztelet és vágyódás.

A Szent Bonaventúrának tulajdonított, de valószínűleg Jacobus Mediolanustól származó himnusz, a *Stimulus divini amoris* a korszak egyik kedvelt éneke.³⁴ A *Vitis mystica*³⁵ Jézus Szíve imakönyvet a liturgiában is használták a ferences

³¹ RUH, *A nyugati misztika*, 493–495.

³² BEVEGNATI, Giunta, *Boldog Cortonai Margit életének és csodáinak legendája*, in POZZI, LEONARDI, *Olasz misztikus írónők*, 111–130 (120–121).

³³ RUH, *A nyugati misztika*, 575,

³⁴ A Szent Bonaventúrának tulajdonított himnusz, amely valószínűleg a korábbi ferences hagyományt őrzi, boldognak nevezi a lándzsát, amely Jézus szívét megnyitotta. BAIER, *Brennpunkte mittelalterlicher Herz-Jesu Frömmigkeit*, 111. Kurt Ruh szerint a szerző Jacobus Mediolanus (Milanói Jakab), de a szöveget többször átirták, így Szent Bonaventúra, Clairvauxi Szent Bernát és Hugo von Balma. RUH, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik* II, München 1993, 442.

³⁵ A *Vitis mystica* imakönyv eredetét nehéz meghatározni, németországi, ferences vagy cisztercita eredetét a mai kutatások alapján nem lehet eldönteni.

kolostorokban. Az imakönyv szerzője Jézus lándzsával átszúrt szívében a láthatatlan isteni szeretet forrását szemléli. A ferences David von Augsburg Jézus Szívét a „parázsló szeretet” forrásának nevezi.³⁶

A jezsuita rend pasztorációs tevékenységében fontos helyet foglalt el a Jézus Szíve-tisztelet szorgalmazása. A Szent Ignác-i spiritualításban is fellelhető a Jézus Szíve misztérium iránti mélységes tisztelet. Fontos szerepet játszott a jezsuita rendben Kaniziusz Szent Péter, aki Kölnben a karthauziak hatására a Jézus Szíve-tisztelet apostola lett.³⁷

A Jézus Szíve imádságok közkedveltek lettek a népi vallásgyakorlatban. Az úgynevezett „elmélkedő képek”, amelyek Jézus szenvedését ábrázolták, és az istenszeretetre irányították az imádkozó figyelmét a lándzsával átszúrt szívben szemlélték Isten üdvözítő szeretetét.³⁸ Az egyik leghíresebb Jézus szíve himnusz a *Summi Regis cor aveto* ennek a kornak lelkeségét sugározza.³⁹

A 14. században az imádságokat követték a Jézus Szíve költemények, énekek és a misztériumjátékok. Az első liturgikus ünnepet, a „szent lándzsa ünnepét”, VI. Ince pápa engedélyezte 1353-ban. Az ünnep mondanivalója, hogy a lándzsa nyitotta meg Jézus Szívét a kegyelem forrását. A Jézus Szíve-

³⁶ Idézi RICHSTÄTTER, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutsches Mittelalters*, 56.

³⁷ STIERLI, *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 127–129.

³⁸ BAIER, *Brennpunkte mittelalterlicher Herz-Jesu Frömmigkeit*, 109.

³⁹ „Salve mundi salutare, salve Jesu care! Cruci tuae me aptare vellem vere, tu scis quare, da mihi tui copiam.” „Summi regis cor, aveto, te saluto corde laeto, te complecti me delectat et hoc meum cor affectat, ut ad te loquar, animes.” Leuveni Arnulf /Arnulphus de Lovanio (?– 1250), latinul alkotó leuveni költő, a Villers-i ciszterci kolostor apátja volt. A *Salve mundi salutare* (Üdvözlégy, világnak) kezdetű, Krisztus öt sebéről írt himnusz szerzője. A költemény nagy népszerűségnek örvendett a középkorban, és Szent Bernátnak tulajdonították. Ezen a néven került magyar fordítása a Czech- (1513) és a Thewrewk-kódexbe (1531), *Világirodalmi lexikon*, KIRÁLY István, SZERDAHELYI István (szerk.) Budapest, ¹1970, 407. Magyarul Sík Sándor, *Himnuszok könyve*, Budapest 1943.

tisztelet valójában a szenvedés misztériumából fejlődött ki, amely a középkori lelkiség egyik alapvető témája. A töviskoszorú, a megostorozás, a lándzsa, a szegek, a keresztre feszítés, majd az öt szent seb tisztelete a középkor emberének a szenvedő Krisztus iránti mélységes tiszteletét fejezte ki. Így lett a Megváltó szeretetének központja és szimbóluma a lándzsával átdöfött, szeretettől lángoló szív.⁴⁰ A középkori Jézus Szíve-tiszteletet sokan befele forduló, hangulati, individualizmussal jellemzik, amelynek alap gondolata az „Isten és én” lelkiség.⁴¹

A Jézus Szíve-tisztelet teljes kibontakozása és elfogadása az újkorban történik meg, amikor a magánájtatossági gyakorlat hivatalosan felvételt nyer az egyház liturgiájába.⁴² Franciaországban a Pierre de Bérulle bíboros (1575–1626) nevével fémjelzett mozgalom, a „Francia Iskola” vagy berulianizmus, majd Eudes Szent János tevékenységére is hatással volt ezen ájtatossági gyakorlat elterjedéséhez. Bérulle bíboros tanításának a jellegzetessége a Jézus benső „állapotának” (les états) szemlélése;⁴³ ez a lelkiségi irány Eudes Szent Jánosnál már Jézus Szívének szemlélését jelentette.⁴⁴ Az ember oda tud tapadni Jézus benső érzéseire és állapotához, Ő hívja az embert, hogy lépjen be az életébe. Josef Stierli e kor Jézus Szíve-tiszteletének értékeit és hasznát abban látja, hogy termékeny bensőséget és apostoli buzgóságot eredményez a lélekben. A kegyelem elsőbbségét hirdeti, és a népies vallásossággal szemben, amely nagyon sokszor az emocionális oldalt felfokozta, a helyes kedélyállapotot segíti elő. A hívő embert

⁴⁰ STIERLI, *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 134–135.

⁴¹ BAIER, *Brennpunkte mittelalterlicher Herz-Jesu Frömmigkeit*, 120.

⁴² STIERLI, *Die Entfaltung der kirchlichen Herz-Jesu-Verehrung in der Neuzeit*, in uő., *Cor Salvatoris*, 137–165 (138).

⁴³ WALTER, Peter, *Bérulle, Pierre de, Kard.*, in ³LThK 2, 306.

⁴⁴ BOVENMARS, Jan G., *A szív bibliai lelkisége*, Budapest 2001, 174–175.

bevezette a szeretet titkába, amely a Jézussal való személyes egység feltétele.⁴⁵

A szent lándzsa és az öt szent seb ünnepek liturgikus szövegeinek alapján, Eudes Szent János (+1680) 1669-ben megírta Jézus Szent Szíve officiumát és miseszövegeit. Három évvel később 1972-ben az általa alapított Jézus és Mária társulat ünnepelte az első Jézus Szíve ünnepet, amelyre egyházi jóváhagyást is nyertek.⁴⁶ Ő szorgalmazta a Jézus és Mária szíve tiszteletet,⁴⁷ Szent X. Pius pápa a boldoggá avatásakor „a Jézus Szíve-tisztelet szerzőjének, tanítójának és apostolának” nevezte.

A Jézus Szíve-tisztelet kiteljesedése és egyházi elismerése

Ma tudjuk, hogy a Jézus Szíve-tisztelet nem csupán Alacoque Szent Margit látomásainak hatására indult el. Franciaországban a 17. század, amelyben Margit született, a nagy szentek százada.⁴⁸ Ugyanebben az időben a lelakiség új formái érvényesülnek. A janzenizmus hatására különösen a francia egyházban megjelent az Isten igazságosságától való

⁴⁵ STIERLI, *Dogmatische und religiöse Werte der Herz-Jesu-Verehrung*, in STIERLI, *Cor Salvatoris*, 248–270 (252–253).

⁴⁶ A lelakiség szerint Jézus az emberekben akar lakozni azt akarja „hogy mindaz ami őbenne van, az benned is éljen és uralkodjék: az ő Lelke a te lelkedben, az ő Szíve a te szívedben, lelkének minden tehetsége, a te lelked tehetségében.” Eudes Szent János értekezése, Jézus csodálatos szívéről, *Az imaórák liturgiája IV.*, Budapest 1991, 1137–1138.

⁴⁷ A Szűz Mária Szeplőtelen Szíve ünnep mindig a Jézus Szívét követő szombaton van. A Szent Szív Misszionáriusai társaság számára 1925-ben hagyták jóvá a Szent Szív Asszonya ünnepet május utolsó szombatjára, az ünnep evangéliuma a kánai menyegző története, majd 1972-ben az új evangélium a kereszt alatt álló Mária. MAAS-EWERD, Theodor, *Herz Mariä*, in ³LThK 5, 60–61.

⁴⁸ Szalézi Szent Ferenc, Fourier Szent Péter, Chantal Szent Johanna, Páli Szent Vince, Eudes Szent János, Marillac Szent Lujza.

félelem, ennek eredményeként egyre kevesebben járultak szentáldozáshoz. Alacoque Szent Margit jelentősége ebben a történeti összefüggésben értékelendő. A Paray-le-Monial-i kolostor látnokának nagy szerepe volt abban, hogy a Jézus Szíve-tisztelet a katolikus egyházban hivatalosan is elismert liturgikus ünneppé váljon.⁴⁹ Első látomásában, Szent János apostol napján, 1673. december 27-én Jézus Szíve az emberek iránti szeretettől lángol.⁵⁰ 1674-ban megismétlődik a látomás, Jézus isteni szívét a szeretettől lángolni látja, majd egy lángoló trónon jelenik meg a szív, és kéri, hogy az emberek tiszteljék.⁵¹ A harmadik látomásban, 1674-ben, Margit az öt szent sebet látja; ezek úgy ragyognak, mint a nap. Jézus arra kéri a látnokot, hogy első pénteken járuljon szentáldozáshoz. Minden csütörtökről péntekre virradó éjszakán az Olajfák hegyi szenvedésében akarja részesíteni.⁵² Margit lelkivezetésére és irányítására a kolostor előljárója Claude de la Colombière jezsuitát kéri fel. Neki tárja fel a negyedik nagy látomásban elhangzott kéréseket 1675. június 15-én, amelyben Jézus Krisztus megbízta azzal, hogy gondoskodjék Jézus Szívének ünnepéről, az Úrnapja oktávját követő pénteken. Erről írást is készít, és átadja Colombière atyának, aki azt később lelki írásaiban közzé is teszi. Június 21-én mindketten felajánlották magukat Jézus Szent Szívének. A meg nem értések és megpróbáltatások után, 1686. június 21-én a kolostorban megülhették Jézus Szíve ünnepét. A Jézus Szíve-tisztelet Alacoque Szent Margit magán-kinyilatkoztatásai nyomán új elemekkel gazdagodott. A legfontosabbak az első péntek, első csütörtökön a szent óra, egy külön ünnep Jézus Szíve

⁴⁹ LADAME, Jean, *Jézus Szíve apostola*, Budapest 1985, 17–18.

⁵⁰ *Leben und Werke der hl. Margareta Maria Alacoque*, Heidelberg 1926², 55.

⁵¹ WAACH, Hildegard, *Margareta Maria Alacoque, Skizze eines Lebens*, Eichstatt, 1962, 72.

⁵² STIERLI, *Die Entfaltung der kirchlichen Herz-Jesu-Verehrung in der Neuzeit*, 149.

tiszteletére, illetve az engesztelés kihangsúlyozása, és nem utolsó sorban a nagy ígélet, miszerint az, aki kilenc egymást követő hónap első péntekén gyónik és áldozik, nem hal meg a szükséges kegyelmek nélkül.⁵³

Claude de la Colombière halála után a szintén jezsuita Jean Croiset lesz Margit támogatója, aki Lyonban kis könyvet ad ki a Jézus Szíve tiszteletéről. Az imakönyv megjelenését, illetve az új ájtatosságot örömmel fogadták az ájtatossági gyakorlat szorgalmazói, de az ellenzők tábora elutasította. Róma indexre tette az imakönyvet.⁵⁴ A jezsuiták azonban felkarolták az „új ájtatosságot”, és Joseph Francois Gallifet (+1749) munkássága nyomán Róma is engedményeket tett az új ünnep bevezetésére. Gallifet teológiailag alapozza meg a Jézus Szíve-tiszteletet. A Jézus Szíve teológiát nem azonosítja az eukarisztia tiszteletével, „a megváltó szeretet az eukarisztiában maradandó emlékművet állított.”⁵⁵ A Jézus Szíve kultusz a Megváltó végtelen szeretetének és irgalmaságának a jele. Jézus ismertté akarta tenni szeretetét, ezért nyilatkoztatta ki szívének misztériumát az emberiségnek.⁵⁶ A kinyilatkoztatás célja az, hogy viszonszeretetet ébresszen az emberekben. Az eukarisztia pedig ezt a szeretetet táplálja és erősíti. Gallifet még próbálta az eukarisztia tiszteletét és a Jézus szíve kultusz külön tárgyalni. Végül a Jézus Szíve tisztelet az eukarisztiával összekapcsolva vált kedvelt ájtatossági gyakorlattá. A teológiai alapok tisztázásával és az első pénteki szentáldozások gyakorlatával az új kegyességi gyakorlat elfogadottá vált az egyházban. Gallifet munkássága hiányosságai ellenére is tiszteletet érdemel, ugyanis nagy szolgálatot tett a Jézus szíve-tisztelet terjedésének. Tevékenységének egy mások fontos területe, ahol Colombière gondolatát viszi tovább, a Mária Szíve-tisztelet szorgalmazása.

⁵³ WAACH, *Margareta Maria Alacoque*, 188.

⁵⁴ WAACH, *Margareta Maria Alacoque*, 204.

⁵⁵ REIFENHÄUSER, Humberto, *Der Kult des Gotteshertzens*, Róma 1965, 47.

⁵⁶ REIFENHÄUSER, *Der Kult des Gotteshertzens*, 63.

A Jézus Szíve-tisztelet feljogosít Mária szeplőtelen szívének a tiszteletére is. Mária szíven át vezet az út Jézus Szívéhez és Jézus Szíven át jutunk el az Atyához.⁵⁷ A tiltások ellenére az ájtatossági forma terjedt, 1690–1740 között több mint hétszáz Jézus Szíve Társaság jelenik meg, majd Róma engedélyezi, hogy a vizitációs nővérek kolostoraiban az Úrnapja nyolcadát követő pénteken Jézus Szíve tiszteletére szentmisét végezzenek.⁵⁸ Gallifet kérését, hogy egy külön ünnepet vezessenek be az egyházban Jézus Szíve tiszteletére a baráti társaságok is támogatták. Ezt követően egyre több püspök is csatlakozik, a spanyol és lengyel királlyal együtt, a kérelmezők táborához. 1765-ben a lengyel püspökök kérésére XIII. Kelemen pápa misét és officiumot engedélyez Jézus Szíve-tiszteletére.⁵⁹ 1856-ban IX. Pius pápa az egész egyházban engedélyezi a Jézus Szíve ünnepet.⁶⁰ 1864-ben IX. Pius pápa Alacoque Margitot boldoggá, majd XV. Benedek pápa 1920-ban szentté avatja. A szentté avatás a látnok érdemeit és a magánkinyilatkoztatások elismerését is jelentette.

1899-ben az *Annum Sacrum*⁶¹ enciklikával XIII. Leó pápa a Jézus Szíve ünnepét első rangú ünneppé⁶² emeli és

⁵⁷ REIFENHÄUSER, *Der Kult des Gottesherzens*, 89–90.

⁵⁸ A legfontosabb miseszövegek megevezései és évszámai: Gaudeamus 1668, Eudes szent János; Venite exsultemus 1688, Gallifet; Gaudeamus 1694; In Capite libri 1716; Ingrediens 1739; Miserebitur 1765; Egredimini 1778; Cogitationes 1929, XI. Pius. BUGNINI, Annibale, *Le Messe del SS. Cuore di Gesù*, in RAHNER, Hugo, BEA, Augustino (szerk.), *Cor Jesu*, Róma 1959, 61–94 (61–62).

⁵⁹ A „Miserebitur” mise szövegei az érzelmeket emelik ki, és irgalmasságot esdekelnek Jézustól. Az Izajás könyvéből vett olvasmány Isten irgalmasságát dicsőíti, az evangélium Jn 19,31–35, az irgalmasság szimbólumát, Jézus átszúr szívet hirdeti. Ebből a miseszövegből hiányzik az engesztelés gondolata. GUTZWILLER, Richard, *Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten*, in STIERLI, *Cor Salvatoris*, 200–220 (201).

⁶⁰ MATTES, *Herz-Jesu-Verehrung der Neuzeit*, 135.

⁶¹ *Annum Sacrum*, ASS 31 (1899) 646–651.

⁶² Az „Egredimini” mise szövegét először VI. Pius pápa engedélyezte a portugál püspökök kérésére 1778-ban, IX. Pius pápa 1899-ben, majd XIII.

engedélyezi az első pénteki votív misék végzését. A pápa az enciklikához csatolja a felajánló imát,⁶³ amellyel az egész világot felajánlja Jézus Szívének. Hasonló módon engedélyezi a Jézus Szíve litánia végzését is.⁶⁴ A litánia kérései három témakör köré csoportosulnak: az első Jézus Szíve kapcsolata az Istennel, a második Jézus Szívének gazdagságát mutatja be, a harmadik Jézus Szíve és az emberek kapcsolatát emeli ki.⁶⁵ (Richard Gutzwiller egy külön tanulmányban a litánia invocatióinak bibliai eredetét elemzi.⁶⁶)

XI. Pius pápa 1928-ban kiadta a *Miserentissimus Redemptor* enciklikát, amely a Jézus Szíve-tiszteletében az engesztelésre helyezi a hangsúlyt, és szorgalmazza a felajánló/engesztelő ima végzését:

Ugyanazért határozzuk és rendeljük, hogy minden évben az Úr Jézus szentséges Szívének ünnepén, amelyet ez alkalommal oktávás első osztályú duplex ünnep rangjára emelünk, a világ összes templomaiban, a jelen körlevelünkhöz csatolt minta szerint, azonos szövegű megkérlelő vagy engesztelő imádságot intézzenek ünnepélyes formák közt az isteni Megváltó szerető Szívéhez, hogy vele bűneinket meg-

Leó pápa is átveszik a miseszövegeket. Ezek a szövegek örömet sugároznak. Az evangélium Jézus búcsúbeszédéből van („maradjatok meg az én szeretetemben”, Jn 15,9).

⁶³ Az első felajánló ima Alacoque Szent Margittól származik, és nagyon személyes. XI. Pius pápa *Quas primas* enciklikája Jézus Szívétől reméli az egyház számára a biztonságot és szabadságot. A *Miserentissimus* enciklika az alázatot hangsúlyozza.

⁶⁴ 1691-ben P. Croiset szerkesztette meg magánimádságként a 23 *invocatiót* tartalmazó litániát. A Marseilleben lévő Jézus Szíve Társaság részére ezt kibővítette 27-re. 1898-ban a Rítus Kongregáció kisebb módosításokkal jóváhagyta, a kéréseket 33-ra emelte Jézus életévének tiszteletére, majd 1899-ben az egész egyház részére engedélyezte. GUTZWILLER, *Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten*, 204.

⁶⁵ GUTZWILLER, *Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten*, 213–214.

⁶⁶ GUTZWILLER, Richard, *Vom biblischen Charakter der Herz-Jesu-Litanei*, in STIERLI, *Cor Salvatoris* 221–247.

sirassuk és Krisztusnak, a legfőbb Királynak és a szeretet Urának megsértett jogait jóvátegyük.⁶⁷

XI. Pius 1925. december 11-én a *Quas Primas* enciklikával elrendelte Krisztus Király ünnepét.⁶⁸ A pápa megújítja a világ felajánlását Jézus Szívének, és a második világháború fenyegetését érezve a Szent Szív-tiszteletére buzdítja a kereszténységet, hogy Krisztus királysága megvalósulhasson a társadalomban.

1929-ben XI. Pius új miseszöveget rendel el az ünnepre (Missa Cogitationes cordis eius), amely az engesztelést hangsúlyozza. Jézus az emberiség bűnei miatt szenvedett, és a katona a bűnök miatt szúrta át Jézus Szívét.⁶⁹

Róma részéről a Jézus Szíve-tisztelet teológiai megalapozása és tisztázása XII. Pius pápa 1956-ban megjelent *Haurietis Aquas*⁷⁰ enciklikájában olvasható. Az enciklikának az volt a szándéka, hogy összebékítse a kialakult kettősséget, a liturgikus mozgalom által szorgalmazott liturgikus vallásosságot, és a 19. századi áhítatformát, amely az érzelmeket emelte ki. A kettő megtermékenyítheti egymást, ezért egyiket sem kell megszüntetni. Az enciklika IX. Piusnak a Jézus Szíve ünnepét az egész egyház számára elrendelő pápai rendelet századik évfordulóján jelent meg. A pápa a Szent Szív-tiszteletét, mint az egyház kultuszát tárgyalja, és a többi nagy misztériumhoz sorolja, mint az eukarisztia, a kereszt és a Szentlélek. Az enciklika kezdő szavai „*Haurietis aquas in*

⁶⁷ *Miserentissimus*, 177. Magyar fordítás: Gyulafehérvári érseki levéltár, Mailáth G. Károly püspök 1928-XII. körlevele.

⁶⁸ *Quas primas*, AAS 15 (1925) 595.

⁶⁹ A mise evangéliuma a jánosi szenvedéstörténetből van, akárcsak a Miserebitur misében. A mise szövegek pedig Jézus szenvedésének áldozati jellegét emelik ki. A könyörgések a bűn és engesztelés párhuzamára épülnek. GUTZWILLER, *Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten*, 203.

⁷⁰ *Haurietis aquas*, AAS 6 (1956) 310–353; Magyar fordítás: BERTA Ferenc, HEVENESI János, *Haurietis aquas, XII. Pius pápa apostoli körlevele Jézus Szentséges Szíve tiszteletéről*, Budapest 1999, 15–76. Rövidítve: HA.

gaudio de fontibus Salvatoris” – „Örömmel merítsetek majd vizet az Üdvözítő forrásaiból” (Iz 12,3), amelyekkel a próféta Isten sokféle és bőséges jótéteményeit ígéri népének. Ezen isteni ajándékok egyike a IX. Pius által elrendelt Jézus Szíve ünnepe. A Jézus Szíve-tiszteletről mondja a pápa: „ez a tisztelet, legbensőbb lényegét tekintve a vallás legkiválóbb megnyilvánulása, hiszen a vallás azt kívánja tőlünk, hogy teljes és feltétlen odaadással áldozzunk és szenteljük magunkat az isteni Megváltó szeretetének, ennek a szeretetnek pedig eleven tanújele (index) és jele (signum) a megsebzett Szív” (HA 4). Az isteni szeretetet, amely az emberek felé árad a Megváltó sebzett szívéén át közvetíti az Atya. Jézus Szíve, Jézus szeretetének képe, a megváltás tanúja, misztikus lépcső, jelképe annak a kimeríthetetlen szeretetnek, amely most is lángol az emberiség iránt, a megváltás misztériuma összefoglaltan benne van a szent szívben; az egyház a meghasadt szívből született. (HA 28; 39; 42;43). Az enciklika második részében található a Jézus Szíve kultusz meghatározása: „a Jézus Szíve tisztelet, lényegét tekintve nem más, mint a megtestesült Ige isteni és emberi szeretetének kultusza, valamint annak a szeretetnek a tisztelete, amelyet a mennyei Atyai is, a Szentlélek is sugároz az emberiség felé” (HA 46). Ez a szeretet, amelynek Jézus Szíve a jelképe, a hívő embert vizsontszeretetre indítja. „A tisztelet lényege, annak a szeretetnek a kultusza, amellyel Isten Jézuson keresztül szeretett bennünket, és ugyanakkor az Isten és embertársaink felé irányuló szeretetünk gyakorlása” (HA 60). Azokra az aggályokra felelve, amelyek a Jézus Szíve kultusz terjedésével az eukarisztia tiszteletének lanyhulását látták, a pápa felel: „a lángoló lelkület Jézus Szíve iránt kétségtelenül csak mélyíti s lendíteni fogja a szent Kereszt tiszteletét, és a legfölségesebb Eucharisztia szentségét” (HA 71).

Az enciklika alapján így foglalható össze a Jézus Szíve kultusz négy alkotó eleme: 1. A tisztelet Isten üdvözítő szeretetére irányul, amelynek a szimbóluma a szent Szív; 2. A

kultusz lényege alanyi oldalról szemlélve az imádandó tisztelettel párosult viszonzszeretet; 3. A kultusz fő indító oka Isten irgalmas szeretete; 4. A kultusz közvetítő tárgya a keresztfán megsebzett Szív, mint Isten szeretetének beszédes jele, tanújele, képe és szimbóluma.⁷¹

XII. Pius pápa *mirabilis progressio*-ként értékelte a Jézus Szíve-tisztelet elterjedését és gyümölcseit. Ezt a számok is érzékeltetik: 1959-ig világszerte több mint 110 szerzetesi közösség és kongregáció alakult, amelyek a Jézus Szíve-tiszteletet szorgalmazták. Ezek a számadatok nem tartalmazzák az egyházmegyei alapításokat és közösségeket.⁷²

Konklúzió

*A népi jámborság és liturgia direktórium*a a helyes Jézus Szíve-tiszteletről szólva kiemelte: „Krisztus és az ő megváltói műve iránt olyan magatartást követel meg, amelynek alapja a megtérés és a megújulás, a szeretet és az önzetlenség, az apostoli tevékenység és a megszentelődés.”⁷³

Megállapíthatjuk, hogy a vallásos életből az érzelmeket nem szabad kizárni. A Jézus Szíve-tisztelet valójában gazdagodást jelentett a katolikus lelkiség történetében. Az értelem és érzelem kettőssége, egymást kiegészítő volta ma is szükséges a lelkiéletben. Annak ellenére, hogy sokak szerint ez az ájtatossági forma egy kor lelkiségét őrzi, a Jézus Szíve-tisztelet Jézus szeretetére irányítja a figyelmet, és viszonzszeretetre ösztönöz. A megtérés és megújulás, az apostoli tevékenység és a megszentelődés, az Istennel való találkozás egyik lehetősége ma is a Jézus Szíve-tisztelet.

⁷¹ BERTA, HEVENESI, *XII. Pius pápa Haurietis aquas apostoli körlevelének magyarázata*, 101.

⁷² BERGH, Émile, *Le vie religieuse au service du Sacré-Coeur*, in RAHNER, Hugo, BEA, Augustino (szerk.), *Cor Jesu II.*, 463–490.

⁷³ *A népi jámborság és liturgia direktórium*a, 172., Budapest 2005.

TOBIAS NICKLAS

**Vom Ernst des Todes
im Zeugnis der Bibel Alten und Neuen Testaments***

Zusammenfassung: Wer einmal bewusst die bewegende Umsetzung des Textes in Johannes Brahms' „Ein deutsches Requiem“ gehört hat, der wird die paulinischen Aussagen in 1Kor 15,54-55 immer mit dem Gefühl überschwänglichen Triumphes verbinden. Wenn Paulus so über den Tod sprechen kann, ist es dann für einen Christen überhaupt noch angemessen Todesfurcht zu empfinden? Die Realität des menschlichen Lebens jedoch sieht auch noch nach Ostern anders aus: Die nicht vollkommen zu verdrängende Gegenwart des Todes, ja das Faktum des eigenen Todes bleiben und stellen den Sinn des eigenen Lebens radikal in Frage. Darauf hat Verkündigung Rücksicht zu nehmen - und sie wird darin auch vom Zeugnis der Bibel unterstützt. Trotz ihrer Botschaft von der Auferstehung nimmt die Bibel des Alten und Neuen Testaments den Tod als radikalste menschliche Krise ernst: der Gedanke der Beziehungsfähigkeit des Menschen - zu Gott und zum Nächsten - und die Idee der Treue Gottes allerdings bilden die Basis eines auch im Blick auf die Bibel angemessenen Umgangs mit dem Tod.

Schlüsselbegriffe: Tod; Tod als Krise; Beziehungsfähigkeit des Menschen; Treue Gottes.

Wer wenigstens einmal bewusst die bewegende Umsetzung des Textes in Johannes Brahms' „Ein deutsches Requiem“ gehört hat, wird die paulinischen Aussagen in 1 Kor 15,54-55 mit nichts anderem als mit dem Gefühl des überschwänglichen Triumphes verbinden: „Verschlungen ist der Tod vom Sieg! Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ Wenn Paulus sein berühmtes Kapitel über die Auferstehung der Toten zu einem derartigen Höhepunkt führt, wie kann es für einen Glaubenden dann noch angemessen sein, Todesfurcht zu empfinden? Muss nicht die Botschaft von der Auferstehung der Toten und – damit verbunden – der Rechtfertigung aller Glaubenden, die nicht „von der Liebe Gottes,

* Dem Andenken meines Vaters Richard Nicklas (1935-2009).

die in Christus Jesus ist“ (Röm 8,39), getrennt werden können, alles überstrahlen? Muss vor diesem Hintergrund nicht das Neue Testament tatsächlich mehr oder minder ungebrochen als die Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments verstanden werden und kann damit umgekehrt das Alte Testament nur noch mehr oder weniger die Negativfolie bieten, vor deren Hintergrund das neutestamentliche Zeugnis umso heller aufstrahlt?

Mein zugegeben subjektiver Eindruck von zumindest Teilen der Verkündigung der Osterbotschaft in unserer Zeit ist allerdings, dass wir mit der Botschaft von der Auferstehung der Toten manchmal allzu schnell bei der Hand sind: Die Realität des menschlichen Lebens, das durch die (sicherlich gerne so weit wie möglich verdrängte, aber nicht zu verdrängende) Gegenwart des Todes, ja das Faktum des *eigenen* Todes weiterhin radikal in Frage gestellt ist, ist damit nicht getroffen. Eine solche Verkündigung aber ist auch dem Zeugnis der Bibel Alten und Neuen Testaments nicht angemessen, die die auch im eben zitierten 1 Kor 15,54-55 verarbeitete Verheißung aus Jes 25,8 weiterhin als *Verheißung* – und nicht als einfach in platter Weise erfüllt – versteht und sie bewusst ganz an ihrem Ende wieder aufnimmt: Erst in der ersten Vision vom aus dem Himmel herabsteigenden Jerusalem, erst mit der neuen Schöpfung durch denjenigen, der auf dem Thron sitzt, wird die Erfüllung dieser Verheißung angekündigt: „Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen“ (Offb 21,4).¹ Damit leben wir nach dem Zeugnis der Bibel zwar in einer neuen Qualität der Zeit, da mit der Auferweckung Jesu von Nazaret bereits die eschatologische

¹ Zu Jes 25,8 als Text, der in der Bibel Alten und Neuen Testaments in unterschiedlicher Weise, aber immer als bleibende Verheißung aufgenommen wird, vgl. T. Hieke, „Er vernichtet den Tod für immer“ (Jes 25,8a): Eine unerfüllte Verheißung im Alten und Neuen Testament, in: BZ 50 (2006), 31-50.

Auferweckung der Toten in Gang gesetzt und damit das Ende der Zeiten angebrochen ist. Gleichzeitig leben wir noch in der Zeit, in einer Zeit, in der wir der Gegenwart des Todes konfrontiert sind, einer Gegenwart, der wir letztendlich nicht ausweichen können, ja der wir einst in einer so radikalen Weise begegnen werden, dass sie das Ende unseres Lebens bedeuten wird.

Vor diesem Hintergrund muss auch um der Botschaft von der Auferstehung der Toten willen die Frage nach der bleibenden Bedeutung des Todes in der Bibel Alten und Neuen Testaments weiterhin gestellt werden: Da der begrenzte Rahmen eines Vortrags mir nicht erlaubt, das Thema umfassend zu behandeln, möchte ich zumindest einige Linien aufzeigen, anhand derer sich zeigen lässt, mit welcher Ernsthaftigkeit die Bibel von ihrem Anfang bis zum Ende vom Tode spricht.²

² Die neuere Literatur zum Thema „Tod“ und „Auferstehung“ in der christlichen Bibel wie auch im frühen Judentum ist kaum überschaubar. Ich nenne nur einige Titel: A. Berlejung / B. Janowski (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, Tübingen 2009; A.A. Fischer, *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005; T. Nicklas / F.V. Reiterer / J. Verheyden (Hg.), *The Human Body in Death and Resurrection* (DCLY 2009), Berlin – New York 2009; T. Nicklas / J. Verheyden / E.M.M. Eynikel (Hg.), *Other Worlds and Their Relation to This World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions* (JSJ.S 143), Leiden – Boston 2010; A.F. Segal, *Life After Death: A History of Afterlife in the Religions of the West*, New York et al. 2004; N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003. Unverzichtbar ist zudem der jüngst neu aufgelegte und überarbeitete „Klassiker“ G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity* (HTS 56), Cambridge, Mass. 2006. Für ein breiteres Publikum bestimmt sind T. Hieke (Hg.), *Tod – Ende oder Anfang? Was die Bibel sagt*, Stuttgart 2005, oder A. Merkt / A. Angerstorfer / J. Dresken-Weiland, *Himmel, Paradies, Schalom: Tod und Jenseits in antiken christlichen und jüdischen Grabinschriften* (Handbuch zur Geschichte des Todes), Regensburg 2011. Leider nur in niederländischer Sprache zugänglich ist W. Weren, *Dood. En dan? Stemmen uit de Bijbel, echo's in onze cultuur*, Zoetermeer 2010. Viele

Der Mensch als Beziehungswesen: der Tod und das Ende der Beziehung

Vom Tod zu sprechen bedeutet für die Bibel auch vom Menschen zu sprechen: Ich möchte mit einem Grundgedanken beginnen, der die Vielfalt biblischer Bilder vom Menschen miteinander verbindet, der für uns heute aber nicht mehr unbedingt selbstverständlich zu sein scheint, ohne den aber das biblische Sprechen vom Tode des Menschen kaum verstehbar ist.³ An keiner Stelle versteht die Bibel den Menschen als *reines* Individuum, als pur auf sich selbst zurückgeworfenes „Ich“, das seinen Urgrund alleine in sich selbst finden würde. Dem „Ich“ des Menschen wie auch dem „Wir“ der Menschheit liegt immer schon das „Du“ Gottes unendlich voraus. Oder noch stärker: Das „Ich“ des Menschen verdankt sich zutiefst dem „Du“ des lebendigen Gottes, der die gute Welt erschaffen hat und sie zu einem guten Ende führen will. Man denke nur an den großen biblischen Spannungsbogen zwischen Gen 1 und Offb 21-22. Dieser lebendige und Leben schaffende Gott aber geht noch weiter: Er wartet nicht auf die Verehrung des Menschen, sondern geht immer wieder auf den Menschen zu, ja drängt sich ihm geradezu auf. Die Bibel verwendet in diesem Zusammenhang das Bild vom Bund Gottes – sei es mit der gesamten Schöpfung im Noahbund (Gen 9,1-17), sei es in vielen immer neuen Anläufen im bleibenden Bund mit seinem auserwählten Volk Israel oder sei es in dem in Christus begründeten Neuen Bund.⁴ Auf das Bild des Menschen hin

meiner Gedanken decken sich weitgehend mit denen Werens, manche konnte ich auch in Gesprächen mit ihm vertiefen.

³ Neuere Publikationen zur biblischen Anthropologie: C. Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD), Freiburg et al. 2010, sowie E. Reinmuth, *Anthropologie im Neuen Testament* (UTB), Tübingen 2006.

⁴ Zu den verschiedenen, hier in Detail nicht darstellbaren Facetten biblischer Bundestheologie(n) vgl. weiterführend C. Dohmen / C. Frevel (Hg.),

gesagt bedeutet dies, dass der Mensch als Ebenbild Gottes (Gen 1,27) immer schon der von Gott Angerufene und in eine Gottesbeziehung Gestellte ist: Erst aufgrund der Gottesbeziehung, die – vom Menschen angenommen – das ganze Leben erfüllt, ergibt sich die Forderung zur Liebe des Nächsten, der als Ebenbild Gottes ebenfalls mit mir in Beziehung steht und so unendlich wertvoll wird. So ist es sicherlich kein Zufall, dass auch Jesus selbst die Frage nach den wichtigsten Geboten, dem Zentrum der Tora, zunächst mit einem Verweis auf Dtn 6,4-5 – dem Gebot der Gottesliebe – und erst dann, daraus folgend, mit dem Hinweis auf Lev 19,18, dem Gebot der Nächstenliebe, beantwortet (vgl. Mk 12,28-34; Mt 22,34-40 – in der lukanischen Parallele Lk 10,25-28 kommt die Antwort vom jüdischen Gesetzeslehrer, dem Dialogpartner Jesu). Der Mensch ist so, biblisch gesehen, von Anfang an zutiefst Beziehungs-
wesen, als Teil einer Gemeinschaft dem Du Gottes gegenüberstehend und damit auch dem Du des Mitmenschen verpflichtet, damit aber auch von ihm getragen.

Der Tod als radikale Krise der Beziehungsfähigkeit des Menschen

Zumindest entscheidende Linien dessen, was die Bibel über den Tod des Menschen sagt, haben deswegen nicht von ungefähr mit radikalen Krisen im Zusammenhang mit menschlicher Beziehungsfähigkeit zu tun. Bereits in den Schöpfungserzählungen der Genesis finden sich verschiedene Deutungen des menschlichen Todesschicksals. Die wohl bekannteste davon bietet Gen 2,16-17:⁵

Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel (SBS 211), Stuttgart 2007.

⁵ Zu diesem Text vgl. z.B. J. Klein, Die Erkenntnis des Guten und Bösen als Gegenbewegung zur Schöpfung, in: T. Nicklas / K. Zamfir (Hg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. In Honour of

Dann gebot Gott, der Herr, dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen,¹⁷ doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du sterben.

Wir alle kennen die Geschichte – die ersten Menschen übertreten das göttliche Gebot. Die Folge ist zwar nicht ihr unmittelbarer Tod, aber doch ihre Vertreibung aus dem Garten Eden und ein Schicksal voll Mühen und Plage, das in den Tod mündet (Gen 3,19). Die durch den Menschen einseitig gestörte Gottesbeziehung wird hier also als Grund für das menschliche Todesschicksal verstanden.

Gleichzeitig kann der Tod, ja bereits der drohende Tod als radikale Infragestellung der menschlichen Beziehungsfähigkeit gegenüber Gott gesehen werden – antike Menschen, denen es noch unendlich weniger als dem heutigen Menschen möglich war, ihr Leben über längere Zeit hin zu planen oder gar (scheinbar) zu versichern bzw. abzusichern, mögen das noch viel unmittelbarer verstanden haben als wir: Jede Krankheit konnte den Tod bedeuten, die politisch-soziale Lage war meist so instabil, dass jederzeit auch mit dem vorzeitigen Tod durch Krieg und Gewalt gerechnet werden musste. Trotzdem sind etwa die Texte des Psalters, die das dauernd drohende Hereinbrechen des Todes in die Sphäre des menschlichen Lebens thematisieren, auch in unserer Zeit immer aktuell. Der Beter von Psalm 6 etwa ruft Gott in einer Situation aussichtslos erscheinender Krankheit an. Dabei wird bereits die Krankheit aus Ausdruck des Zornes Gottes, als Strafe und damit als Zeichen einer gestörten Gottesbeziehung aufgefasst (Ps 6,2). Wenn der Beter nun davon spricht, dass „seine Glieder zerfallen“ (Ps 6,3) und seine „Seele tief verstört“ (Ps 6,4) ist, heißt das, dass der Tod Macht über ihn zu gewinnen droht, gleichzeitig aber auch alles, was die Beziehungsfähigkeit des Menschen ausmacht, zu zerstören beginnt. Demgegenüber fleht

Hans Klein (DCL.S 6), Berlin – New York 2010, 17-34 [mit weiterführender Literatur].

der Beter zu Gott, der allein ihn retten kann, um Hilfe und versucht ihn mit einem interessanten Argument zu überzeugen (Ps 6,6): „*Bei den Toten denkt niemand mehr an dich. Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen?*“ Tod bedeutet in diesem Denken den Abbruch aller Beziehungsmöglichkeit – selbst der für den Menschen so entscheidenden Beziehung zu Gott. Ps 6,6 ist in diesem Denken keineswegs isoliert: Ganz ähnlich etwa heißt es in Ps 30,10: Was nützt dir mein Blut, wenn ich begraben bin? Kann der Staub dich preisen, deine Treue verkünden? Die umgekehrte und vielleicht noch radikalere Richtung, die auch von Gott nach dem Tode nichts mehr erwartet, zeigt sich in Ps 88,6: *Ich bin zu den Toten hinweggerafft, wie Erschlagene, die im Grabe ruhen, an sie denkst du nicht mehr, denn sie sind deiner Hand entzogen.*

Und so ist es kein Wunder, dass die Scheol, der Ort der Toten, als Ort der absoluten Beziehungslosigkeit, der Trennung von Gott und den Möglichkeiten des Lebens, verstanden werden kann (vgl. Ps 88,1.6; Jes 14,9 u.a.). Von sich aus oder auf sich allein gestellt kann der Mensch dies nicht überwinden. Die Bibel spricht weder von einer unsterblichen Seele, noch von einem irgendwie gearteten göttlichen Funken im Menschen, der *von sich aus oder aus sich selbst heraus* weiterleben oder wenigstens weiterexistieren könnte: Tod ist zunächst einmal – in aller Radikalität – das absolute Ende, das den Menschen aller Möglichkeiten beraubt.

Die Treue Gottes

Wenn Mensch-Sein sich aber über eine Beziehung definiert, die von Gott selbst ausgeht und in der dem Menschen von Gott her immer wieder die Möglichkeit zur Umkehr ermöglicht ist, dann stellt sich die Frage, ob und – wenn ja – wo dieser Beziehung Grenzen gesetzt sein können. Mit der Entwicklung einer Vorstellung von Gott, der nicht nur ein für

gewisse Belange Israels zuständiger Staats- oder Stammesgott ist, sondern der als der eine Gott betrachtet werden kann, der sich selbst anderer Götter bzw. Mächte bedient, um Israel für seine Vergehen zu strafen, weiten sich auch die Vorstellungen der Grenzen der Macht und Kompetenz dieses Gottes.⁶ Ein Schlüssel in dieser Entwicklung mag sicherlich die Krise des Babylonischen Exils und der Zerstörung des Salomonischen Tempels gewesen sein, bestand ja die große theologische Herausforderung dieser Krise darin, die Frage zu beantworten, ob der Gott Israels sich in der Niederlage tatsächlich als schwächer als die anderen Gottheiten erwiesen hat. Die Antwort der großen Exilspropheten, vor allem Deuterocesajas und Ezechiels ist bekanntlich ein deutliches „Nein“. Mit der theologischen Erkenntnis, dass Gott Macht auch über die Götter anderer Völker hat, ist im Grunde der Weg zu einem monotheistischen, universalen Gottesbild frei gemacht. Jetzt kann Gott in Beziehung zur ganzen Welt (und zur ganzen Menschheit) stehend gedacht werden, jetzt kann die Idee der Erschaffung der Welt durch den Gott Israels formuliert werden. Jetzt kann auch darüber nachgedacht werden, ob die für den Menschen undurchdringlichen Mauern der Scheol auch der Beziehungsfähigkeit Gottes eine Grenze zu setzen vermögen. Deutliche Zeichen der Erkenntnis, dass dies nicht der Fall sein kann, zeigen etwa Ps 139,7-8 oder Ijob 26,6:

Ps 139,7f.: Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist, wohin mich vor deinem Angesicht flüchten? ⁸ Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen.

Ijob 26,6: Nackt liegt die Unterwelt vor ihm, keine Hülle deckt den Abgrund.

Damit aber ist noch nicht alles gesagt: Hoffnungen, die auch jenseits die Grenze des Todes reichen, formulieren zu können,

⁶ Vgl. G. Eberhardt, JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenz- ausweitung JHWHs im Alten Testament (FAT II.23), Tübingen 2007.

können darin *alleine* nicht ihre einzige Basis finden. Entscheidend ist die Idee der *Treue* (und damit verbunden: der Gerechtigkeit) des Gottes, dem keine Grenzen gesetzt sind. Auch hier bietet bereits der Psalter entsprechende Schlüsseltexte.⁷

Ich denke etwa an Ps 73,26, wo es heißt: *Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, Gott ist der Fels meines Herzens, und mein Anteil auf ewig.* Schön formuliert ist dies auch in Ps 36,6-7, wo das Zueinander von Treue und Gerechtigkeit Gottes thematisiert ist: *Herr, deine Güte reicht so weit wie der Himmel ist, deine Treue, so weit, wie die Wolken ziehen. Deine Gerechtigkeit steht wie die Berge Gottes, deine Urteile sind tief wie das Meer.*

Damit ist noch lange keine Hoffnung auf Auferstehung, also ein mehr oder weniger konkret vorgestelltes „Aufstehen“ der Toten, zum Ausdruck gebracht, damit aber ist eine Basis dafür gelegt, dass auch da, wo der Mensch keine Möglichkeit mehr hat, mit Gott in Beziehung zu treten, von der Seite des treuen Gottes noch etwas zu erwarten ist.

Dass gerade Texte, in denen Martyrien als Zerstörungen menschlicher Leiblichkeit beschrieben werden, dann zu der Vorstellung einer sehr leiblich vorgestellten Auferstehung durchstoßen, ist kein Wunder. 2 Makk 7, das überaus anschauliche Kapitel über das Martyrium von sieben Brüdern und ihrer Mutter, spricht von einer auf der Schöpferkraft Gottes basierenden Hoffnung auf leiblicher Wiederherstellung spricht, die den Gerechten zukommt.⁸ Dass ähnliche Entsprechungen

⁷ Die beiden Beispiele werden im Zusammenhang eines sehr ähnlichen Gedankens zitiert durch W. Weren, *De Macht van de Dood en de Kracht van Israels God* [bisher unveröffentlichter Beitrag zu einer Tagung „Macht im Neuen Testament, Jan. 2011 in Stellenbosch – Veröffentlichung in HTS 68 (2012) vorgesehen].

⁸ Wichtige Gedanken hierzu bei B. Schmitz, *Geschaffen aus dem Nichts? Die Funktion der Rede von der Schöpfung im Zweiten Makkabäerbuch*, in: T. Nicklas / K. Zamfir (Hg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and*

zwischen den neutestamentlichen Erzählungen vom Kreuzestod des geschundenen Märtyrers und Gottessohns Jesus von Nazaret und zumindest einigen Ostererzählungen herzustellen sind, ist vor diesem Hintergrund gut nachvollziehbar. Ein anderer Text wie das Weisheitsbuch des Alten Testaments ist in seiner Formulierung der Hoffnung für das Schicksal der Gerechten vorsichtiger und zurückhaltender, die Idee der Treue Gottes, der den Verstorbenen in seiner Hand ruhen lässt, aber hält sich durch (Weish 3,1).

Dass hier nicht einfach naive Vertröstung geboten wird, zeigt schon die Lektüre der Texte selbst: Der Tod bleibt radikale Krise, eine Krise, die von Seiten des Menschen selbst nicht überwunden werden kann. Der Mensch kann sich, wie das Buch der Weisheit formuliert, im Grunde nur mehr oder weniger in die bereite Hand Gottes fallen lassen und selbst darauf vertrauen, dass die von Gott geschenkte Beziehung auch über die Grenzen des Todes hinaus – in welcher Form auch immer – tragen wird.

Die Texte formulieren die sich damit verbindende Hoffnung nicht an der die Existenz des Menschen total vernichtenden Macht des Todes vorbei, sondern geradezu durch sie hindurch. Dass dies sich auch im Neuen Testament nicht grundlegend ändert, könnte an einer Reihe von Beispielen beschrieben werden. Vielleicht am eindrucksvollsten in diesem Zusammenhang ist die im Markusevangelium beschriebene Szene von Kreuzigung und Tod Jesu von Nazaret (Mk 15,20-41). Dass es auch für den, der seit Mk 1,1 als Christus und Gottessohn bekannt ist, in dieser radikalsten aller Krisen um die Gottesbeziehung geht, die ihn durch sein ganzes Leben hindurch trägt – beginnend mit dem ersten Auftreten bei seiner Taufe am Jordan Mk 1,9-11 -, ist schon in der Szene im Garten Getsemane angedeutet, die vom Versagen aller menschli-

chen Beziehungen in der Stunde des Leidens Jesu spricht: Der von Todesangst geschüttelte Gottessohn (Mk 14,33f.) ist von all seinen Jüngern allein gelassen; selbst Petrus, Jakobus und Johannes, seine engsten Vertrauten, die ihn bei der Verklärung (Mk 9,2-10) in aller himmlischen Herrlichkeit schauen durften, fallen in dieser dramatischen Stunde immer wieder in Schlaf. In dieser Situation setzt Jesus alles auf die Beziehung zu Gott, den er in tiefer Vertrautheit als „Abba, Vater“ anspricht (Mk 14,36). Anders aber, als in der lukanischen Parallele durch das Erscheinen eines Engels angedeutet (Lk 22,43), scheint im Markusevangelium genau in dieser Szene zu schweigen. Jesus betet zwei Mal mit den gleichen Worten (Mk 14,39) – vom Vater aber kommt keine Antwort und die Jünger schlafen. In diesem Moment unendlicher Einsamkeit, der uns so menschlich nachvollziehbar erscheint, steht – biblisch gesehen – alles auf dem Spiel. Wie kann der Mensch Mensch sein, wenn im entscheidenden Moment alle ihn tragenden Beziehungen reißen? Und wie kann noch vom treuen und gerechten Gott die Rede sein, wenn er in dieser Situation zu schweigen scheint? Dieses Schweigen Gottes scheint anzuhalten – im Grunde bis zum bitteren Höhepunkt, als der markinische Jesus sein „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ zum Himmel schreit. Seit früher Zeit hat das Markusevangelium damit Anstoß erregt, dass es von der Auferstehung Jesu von Nazaret nur in Andeutungen spricht. Mehr aber als die mit Mk 8,31 beginnenden Vorhersagen im Munde Jesu selbst und dann die kurze Szene im Grab hat der Text im Grunde nicht mehr nötig. Spätestens der Gebetsruf des sterbenden Jesus macht deutlich, dass die gesamte Kreuzesszene von Anspielungen auf Psalm 22 durchwoben ist. Spätestens jetzt muss klar werden, dass der am Kreuz Sterbende das Schicksal des Psalm 22 betenden leidenden Gerechten erfährt. Wenn dieser Psalm als Hintergrund der Kreuzesszene aber irgendwie ernst genommen werden kann, dann muss er in seiner Gesamtheit ernst genommen werden. Dann aber ist schon jetzt der im Psalm

angedeutete Umschwung ernst zu nehmen, dessen vielleicht wichtigster Gedanke darin besteht, dass der laut Ps 22,1 so weit entfernt scheinende Gott sein Antlitz nicht vor dem Rufenden verbirgt und sein Schreien hört (Ps 22,25b), ja dass er gerade gegenüber diesem Schreienden seine „Treue“ (Ps 22,26) erweist. Wie dies geschieht, ist alleine der grenzenlosen Macht Gottes überlassen – gerade in diesem Geschehen erweist sich „Gott als König“ (Ps 22,29) und gerade damit bricht die seit Mk 1,14-15 verkündete Gottesherrschaft an. Die frohe Botschaft des Markusevangeliums ereignet sich so weniger in der Botschaft des Engels im Grab, die von den Frauen nicht weiter erzählt wird, sondern bereits hier: Der so fern scheinende, im Sterben Jesu von Nazaret zu schweigen scheinende Gott wird sich – auch über die Grenze von Kreuz und Tod hinaus – dem Beter als treu erweisen.

Einige Gedanken zum Fazit

Das Markusevangelium steht mit seiner Botschaft auch im Neuen Testament nicht isoliert: Der Tod bleibt auch für das Neue Testament die radikale Krise, gegenüber der Gott zu schweigen scheint. Damit nimmt die Bibel die Ernsthaftigkeit des Todes zutiefst ernst – sie verkündet aber auch einen Gott, der sich in dieser Krise, in der dem Menschen alle Möglichkeiten genommen sind, als unendlich treu erweist und zu seiner ein für alle Mal mit dem Menschen geschlossenen Beziehung steht. Kirchliche Verkündigung, die versucht, dem Menschen in seinen Nöten gerecht zu werden, tut gut daran, diese Linie biblischen Denkens in unsere Zeit hinein zu übersetzen. Entscheidend dabei erscheint mir ein Gedanke, der vielleicht in der Erfahrung des Sterbens wie des Todes eines geliebten Menschen besonders tief und schmerzhaft, gleichzeitig aber auch besonders klar und deutlich zu spüren ist: Der Mensch ist nicht einfach *nur* Individuum, dessen Lebensziel

darin bestehen kann, sich selbst zu verwirklichen. Jeder Mensch lebt vielmehr erst dann, wenn er oder sie zu lebendigen, echten Beziehungen fähig ist und aus ihnen bzw. in ihnen lebt. Dass allen menschlichen Beziehungen aber Grenzen gesetzt sind, die durch Menschen *allein* nicht überschritten werden können, zeigt spätestens der Tod. Der mit dem Tod verbundene Schmerz aber birgt vielleicht die Chance zu erkennen, dass unsere eigene Liebe nur Ausdruck einer größeren Liebe ist, die auch über die unüberwindbare Grenze hinaus trägt.

Vasárnap
Katolikus hetilap

1991 óta jelenik meg az erdélyi katolikusok lapja, amely az egyházmegyéek életét tükrözi, híreket, tudósításokat, lelkeségi írásokat közöl a romániai magyar katolikusok életéből, összeköti őket a világegyházzal, a világ más tájain élő magyarokkal.

Heti rendszerességgel, 12 oldalon jelenik meg. Megrendelhető, megvásárolható a plébániákon vagy a szerkesztőségben (szerkesztoseg@katolikhos.ro).



VASÁRNAS

A Verbum Egyesület és kiadó

A *Verbum Kiadó* a romániai magyar katolikus kiadványok létrehozására, terjesztésére alakult. Hagyományos kiadványai a romániai magyar katolikus hetilap, a *Vasárnap*, valamint a katolikus kulturális havilap, a *Keresztény Szó* (amely immár tudományos akkreditációval is rendelkezik). A kiadó saját kiadványai az erdélyi katolikus teológiai és egyházi irodalom köréből valók hazai szerzőktől. Emellett a kiadó ajánlja és terjeszti a partnerek, elsősorban a budapesti székhelyű, nagy hagyománnyal büszkélkedő, hivatalos szentszéki kiadó, a *Szent István Társulat* kiadványait is (a legújabb és régebbi kiadványait Romániában a legjutányosabb áron).

A kiadó kiadványai megrendelhetőek:

- a szerkesztőségben személyesen vagy levélben (A. Einstein utca 2. szám, Kolozsvár)
- telefonon: +40-264-596478
- faxon: +40-264-450747
- e-mailben: verbum@katolikhos.ro.

A Verbum Keresztény Kulturális Egyesület címe:

S.C. Verbum S.R.L.

400045 Cluj

str. A. Einstein nr. 2.

Számlaszám: RO93RNCB0106026572990001

A kiadó könyvajánlóját, egyes kiadványait az érdeklődők megnézhetik az interneten: www.katolikhos.ro/konyvajanlo



V E R B U M

KERESZTÉNY KULTURÁLIS EGYESÜLET

HARALD BUCHINGER

Die Osterfeier als ars moriendi et resurgendi

Zusammenfassung: Die Osterliturgie feiert mehr als die Auferstehung Christi. Gerade in der römischen Tradition kann sie auch als Einübung darin verstanden werden, den Weg Christi durch den Tod zum Leben mitzugehen - und das über weite Strecken anhand alttestamentlicher Texte. Diesen Spuren möchte das Referat nachgehen.

Schlüsselbegriffe: Tod; Osterliturgie; ars moriendi et resurgendi.

Tobias Nicklas hat sein Referat und damit unsere ganze Tagung mit der kritischen Beobachtung begonnen, daß wir bei der „Verkündigung der Osterbotschaft ... mit der Botschaft von der Auferstehung der Toten manchmal allzu schnell bei der Hand sind“;¹ und tatsächlich wird Ostern häufig als Fest der Auferstehung Christi verstanden. Dieses einseitige Verständnis ist eine Folge von Verschiebungen in der liturgischen Entwicklung, noch mehr aber in der Frömmigkeit, die im Laufe der Zeit zunehmend von zentrifugalen Tendenzen bestimmt wurde: Nachdem die eine Paschafeier schon bald nach der Konstantinischen Wende entsprechend einer synchronisierten Evangelienchronologie in mehreren Tagen entfaltet wurde, wurden die einzelnen Elemente in der populären Wahrnehmung immer stärker isoliert:² Nicht zuletzt, da der inhaltliche Reichtum und die synthetische Schau der liturgischen

¹ Siehe den Beitrag von Tobias Nicklas in dieser Ausgabe unserer Zeitschrift; einige der dort zitierten Bibeltexte finden sich hier wieder in liturgischer Relecture.

² Vgl. AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr*. (GDK 5), Regensburg: Pustet, 1983, 63–128, sowie konziser Ders., *Vom Tod zum Leben. Liturgiehistorische und theologische Aspekte: HID 46* (1992) 3–25, und *Von der einen Osternachtfeier zum ausgestalteten Osterfestkreis. Eine historische Skizze zur Entwicklung von Gestalt und Gehalt der Osterfeier*, in: *Ostern feiern. Hilfen zur Gestaltung des Osterfestkreises*. (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 16), Salzburg: Österreichisches Liturgisches Institut, 1995, 11–24.

Texte ab dem lateinischen Mittelalter meist nur mehr von Eliten verstanden wurden, konzentrierte sich die Frömmigkeit auf die isolierten Stationen des Leidensweges; nachdem mit der Vorverlegung der jahrhundertlang fast nur vom Klerus vollzogenen Osternachtsfeier auf Karsamstag Früh der Kern und die Mitte der Osterfeier für den Großteil der Gläubigen faktisch weitgehend irrelevant geworden war, erschien der Ostersonntag gewissermaßen als triumphaler Gegenpol zum Karfreitag – eine polarisierende Tendenz, die auch von verengten Perspektiven einer Dogmatik unterstützt wurde, deren Soteriologie mitunter einseitig auf die Passion fixiert war.

Der vorliegende Beitrag möchte zeigen, daß die Osterfeier Konsequenzen für das christliche Verständnis von Sterben und Tod hat, daß sie aber nicht triumphalistisch bei der Auferstehung einsetzt: Zu Ostern geht es nämlich um weitaus mehr als um die Auferstehung Christi; Ostern ist nicht das happy end des Leidensweges Jesu: Erstens feiert die Osterliturgie nicht bloß auf die Auferstehung, und zweitens gedenkt sie nicht nur des individuellen Schicksals Jesu, sondern feiert die Erhöhung des gefallenen Menschen, die Herausführung des Volkes Gottes „aus Tod zum Leben, aus Knechtschaft in Freiheit, aus Finsternis zum Licht“³ Die Liturgie bietet viele Ansatzpunkte für eine Erneuerung einer Ostertheologie, die – terminologisch gesprochen – Christologie, Anthropologie und Soteriologie synthetisch zusammensieht und die den Hindurchgang durch Leiden und Tod zu Auferstehung und Erhöhung vergegenwärtigt: die Texte von Lesungen und Gebeten etwa oder das aus patristischer Theologie gespeiste Osterlob „Exsultet“ und die übrigen Hochgebete, aber auch die Feier der „öster-

³ Vgl. die auffallend ähnlichen Formulierungen der Pesachhaggada und der ältesten christlichen Paschahomilie des Melito von Sardes, Pasch. 68 (Hg. HALL 36); ein literarhistorischer Zusammenhang dieser Texte ist freilich auszuschließen; vgl. Harald BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*. (IThS 64), Innsbruck: Tyrolia, 2005, 681f.

lichen Sakramente“ der Initiation (Taufe, Firmung und Eucharistie) als Syntagma verbaler und non-verbaler Symbole.

Im gegebenen Kontext möchte ich mich freilich auf einige wenige Gesangsstücke beschränken, die erstens in hervorragender Weise das Proprium der römischen Tradition ausmachen und so den spezifischen Beitrag der römischen Liturgie zum ökumenischen Konzert der Theologien und Spiritualitäten darstellen (Gesänge können die Spiritualität ja viel stärker prägen als die Texte von Lesungen oder Gebeten), die aber zweitens in der heutigen Feierpraxis zu Unrecht keine prominente Rolle mehr spielen, und die schließlich drittens deswegen theologisch besonders interessant sind, weil sie das Zentrum christlichen Glaubens in Worten des Alten Testaments ausdrücken – auch mit dieser gesamtbiblischen Perspektive möchte ich an das Anliegen des Beitrags von Tobias Nicklas anknüpfen, zugleich aber paradigmatisch die Bibelhermeneutik der Liturgie darstellen.⁴

Durch die Betrachtung der auf den ersten Blick recht unscheinbaren Antiphonen der Lesehore des Karsamstags und des Introitus des Ostersonntags⁵ möchte ich (in Anknüpfung an die „kleine mystagogische Christologie“ von Josef Wohlmuth) zeigen, wie die römische Liturgie in ihrer unnachahmlichen

⁴ Vgl. auch Harald BUCHINGER, Mehr als ein Steinbruch? Beobachtungen und Fragen zur Bibelverwendung der römischen Liturgie: *BiLi* 82 (2009) 22–31.

⁵ Der inhaltliche Kern dieses Beitrags wurde schon in verschiedenen Zusammenhängen vorgetragen, zuletzt in meiner Regensburger Antrittsvorlesung am 17. Juni 2009, die voraussichtlich im *LJ* 62 (2012) erscheinen wird. Eine Vorstufe erschien als Teil des Aufsatzes: Gottes-Lob und Seelen-Trost in der liturgischen Tradition. Am Beispiel des Gregorianischen Chorals, in: *Musica sacra: Gottes-Lob & Seelen-Trost*. (Brixner Initiative Musik und Kirche. Zwanzigstes Symposium 2007), Brixen: Weger, 2009, 41–67, hier 50–61. Die Analyse der Karsamstagsantiphonen steht intensiv im Dialog mit der von mir betreuten Diplomarbeit von Ingrid FISCHER, *Die Offiziumsantiphonen des Karsamstags*. Wien: Katholisch-Theologische Fakultät, 2001, die zur Zeit als Dissertation weiter ausgearbeitet wird.

Diskretion dazu einlädt, „Jesu Weg“ als „unseren Weg“ mitzugehen;⁶ indem die Osterfeier so zur *ars moriendi et resurgendi* für die Gläubigen wird, kann sie von der theologischen Mitte her einen genuinen Beitrag zum Thema „Tod und Bestattung“ leisten.

1. „Ich lege mich nieder und ruhe in Frieden“: Die Lesehore des Karsamstags

Traditionsgemäß sind die Antiphonen der Lesehore des Karsamstags den jeweiligen Psalmen entnommen;⁷ ihre Auswahl ist sehr spezifisch: Manche Texte finden sich nur am Karsamstag; viele stellen allerdings theologisch bedeutsame Bezüge zu anderen liturgischen Kontexten her, sodaß sie ihren charakteristischen Klang nur durch die Obertöne dieser Resonanzen erhalten.

1. Antiphon:

In pace in idipsum dormiam et requiescam. (Ps 4,9)

In Frieden zumal werde/will ich schlafen und ruhen.

(Stundenbuch: Ich lege mich nieder und ruhe in Frieden.)

Die Eröffnung einer Gebetszeit setzt die Vorzeichen für alles, was folgt. Die Liturgie des Karsamstags setzt mit einem

⁶ Vgl. den programmatischen Titel von Josef WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*. Würzburg: Echter, 1992, wo die hier interessierenden Texte freilich nur gestreift werden (S. 154; 171).

⁷ Die vorliegende Darstellung folgt der nachvatikanisch erneuerten *Liturgia horarum iuxta ritum Romanum*. 4 Bde., editio typica altera, Città del Vaticano: Vaticana, 1985–87, 2, 399–402 [vgl. ¹1971–1972, 2, 379–382]; die besprochenen Texte gehören aber bereits zur ältesten greifbaren Tradition, wie sie in seit den frühesten Antiphonarien des 9. Jahrhunderts einhellig bezeugt ist; vgl. *Corpus Antiphonale Officii*. (Hg. Renatus-Joannes HESBERT; RED.F 7–12), 6 Bde., Roma: Herder, 1963–1979, hier Bd. 1, 174f; Bd. 2, 316–319, N° 74a–b. Zu den Kontinuitäten und Diskontinuitäten der heutigen Ordnung vgl. FISCHER, *Offiziumsantiphonen* (wie Anm. 5).

gleichermaßen vertrauten wie ungewöhnlichen Element ein: Ps 4 ist jener Psalm, der spätestens seit der Benediktsregel (1. Hälfte 6. Jh.?) in täglicher Wiederkehr die Psalmodie der Komplet eröffnet; als Antiphon dient dabei der markante Schlußvers, der mit seinem Bezug auf „Einschlafen und Ruhen“ wohl den Ausschlag für die Auswahl als Psalm zum Tagesschluß gegeben hat.⁸ Am frühen Morgen muß der Text freilich einen Orientierungsreflex auslösen, der die Aufmerksamkeit auf die Absicht der spezifischen Neukontextualisierung des alltäglichen Textes lenkt.⁹ Die liturgische Verknüpfung hat Auswirkungen auf die Wahrnehmung beider Situationen: Einerseits erfährt der Morgen nach dem dramatischen Geschehen des Karfreitags seine Deutung von der allabendlichen Erfahrung des Zu-Bett-Gehens und Einschlafens; die Anwendung dieser anthropologischen Grunderfahrung auf den Tod Jesu impliziert dabei eine positive Perspektive: Dem Einschlafen folgt normalerweise das Erwachen; daß der Tod Jesu als Schlaf interpretiert wird, weckt im Licht der täglichen Erfahrung die Hoffnung, daß es auch von diesem Schlaf eine Auferstehung gebe.

Andererseits wirkt die exponierte Verwendung des Kompletpsalmes am Karsamstag auf das Verständnis im alltäglichen Gebetsvollzug zurück: Im Licht des Todesschlafes Christi wird das gewohnte Nachtgebet zur täglichen *ars moriendi* (weshalb Ps 4 gelegentlich auch in der mittelalterlichen

⁸ Nach der Benedikt von Nursia zugeschriebenen Mönchsregel 17, 9 (Hg. STEIDLE 102) hat die Psalmodie der Komplet keine Antiphon; vgl. aber schon die Deutung bei Amalar († um 850?): *ipse cantatur in completorio propter orationem quam in se continet: „In pace in idipsum dormiam et requiescam“*. (De ordine antiphonarii 7, 3 [StT 140, 35, 17–19 HANSENS])

⁹ Neukontextualisierung ist ein Grundprinzip liturgischer Psalmenverwendung; vgl. Albert GERHARDS, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier, in: *Der Psalter in Judentum und Christentum*. (Hg. Erich ZENGER; Herders Biblische Studien 18), Freiburg: Herder, 1998, 355–379.

Totenliturgie Verwendung fand).¹⁰ Die wechselseitige Interpretation von Abendritual und Christusergebnis durch Ps 4 führt in denselben Zirkel wie die ab dem Frühmittelalter bezeugte Verwendung von Ps 30 (31) 6 *In manus tuas commendo spiritum meum* als Responsorialvers der Komplet;¹¹ stirbt doch Jesus in Lk 23,46 nicht wie bei Mk 15,34 und Mt 27,46 mit dem Ps 21 (22) entnommenen Schrei der Gottverlassenheit, sondern indem er seinen Geist mit den Worten von Ps 30 (31) 6 in die Hände des Vaters übergibt. Die allabendliche *commendatio animae* erfährt ihre Deutung vom Tod Jesu her und umgekehrt.

Es versteht sich von selbst, daß am Karsamstag zunächst Christus der intendierte Sprecher des Psalms ist; er ist es, der „schlafen und ruhen“ wird; terminologisch gesprochen,

¹⁰ Den Zusammenhang hat schon Amalar erkannt: *Somnus enim est imago mortis. Idcirco aliquos psalmos in isto officio cantamus, quos solemus cantare in nocte sabbati, quando Dominus requievit in sepulchro, et quos ipse cantavit in cruce, et nostra ecclesia canit in officio mortuorum.* (De ordine antiphonarii 7, 2 [StT 140, 35, 2–15] HANSSSENS) Zu dieser Verwendung von Ps 4,9 im Totenoffizium vgl. *Corpus Antiphonarium Officii* (wie Anm. 7), 1, 417, N° 146c (Codex Monza *quando ponitur in sepulchrum*) sowie Damien SICARD, *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne.* (LQF 63), Münster: Aschendorff, 1978, 125; 134; 137.

¹¹ Diese Neuerung der karolingischen Liturgiereform liegt auf derselben Linie wie die gleichzeitige Einführung des Canticum Simeonis *Nunc dimittis* aus Lk 2,29–32. Zum Unterschied von der monastischen Tradition kennt die säkulare Tagzeitenliturgie außerdem Ps 30 (31) als Teil der Kompletpsalmodie; auch dieser Brauch ist schon bei Amalar belegt, wobei er hervorhebt: *Psalmus „In te, Domine, speravi“ cantatus est a Christo in cruce, et in eo loco ubi se commendavit Patri dicens: „In manus tuas commendo spiritum meum“, finitur in isto officio.* (De ordine antiphonarii 7, 3 [StT 140, 35, 19–21] HANSSSENS) Insgesamt vgl. auch Theodor MAASEWERD, „Herr, auf dich vertraue ich, in deine Hände lege ich mein Leben“. Pastoralliturgische Erwägungen zur Komplet und zur *Commendatio* als deren „Schlüsselwort“: *BiLi* 75 (2002) 126–133, mit weiteren Literaturhinweisen.

wird der Psalm durch die Liturgie „christologisiert“.¹² Die Bedeutung des Textes für den liturgischen Vollzug erschöpft sich aber nicht in der Interpretation des Todes Jesu; die Worte aus dem täglichen Nachtgebet sind in einem Höchstmaß offen für die Identifikation des Beters: Seine alltägliche Erfahrung führt ihn auch und gerade am Karsamstag nicht nur in die Mitte des Christusereignisses, sondern lehrt ihn zugleich, den eigenen Tod als Schlaf anzunehmen – in der Hoffnung, daß es ein Erwachen daraus geben wird; sowohl der Karsamstag als auch die Komplet wird zur *ars moriendi* (und zugleich *resurgendi*).

Hinter der hermeneutisch gekonnten Auswahl der Antiphon dürfte keine besonders alte christologische Auslegungstradition stehen; in der ältesten Patristik scheint sich jedenfalls kein Beleg für die Verwendung von Ps 4,9 als Interpretament des Todesschlafes Christi zu finden. Dieser Kunstgriff ist also vermutlich jenen zuzuschreiben, welche das seit dem Frühmittelalter bezeugte Karsamstagsoffizium komponiert haben.

2. Antiphon:

Caro mea requiescet in spe. (Ps 15 [16] 9)

Mein Fleisch wird in Hoffnung ruhen.

(Stundenbuch: Mein Leib ruht in sicherer Hoffnung:

Du gibst mich der Unterwelt nicht preis.)

Anders als die erste Antiphon, die ihre spezifische Bedeutung nur aus dem Kontext der Liturgie erhält, kann sich die zweite Antiphon des Karsamstags auf eine urchristliche Auslegungstradition berufen: Nach Apg 2,25–32 dient Ps 15

¹²Klassisch vgl. Balthasar FISCHER, *Die Psalmen als Stimmen der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit*. (Hg. Andreas HEINZ), Trier: Paulinus, 1982, v. a. 15–35: Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, kritisch weitergeführt von Harald BUCHINGER, *Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft: HID 54 (2000) 193–222.*

(16) 8–11 schon der Pfingstpredigt des Petrus als Schriftbeweis dafür, daß „Gott ihn (sc. Jesus, den Nazoräer) von den Wehen des Todes befreit und auferweckt hat“ (Apg 2,24); mit demselben Psalm argumentiert auch Paulus nach Apg 13,34–37 im pisidischen Antiochia. Während dort freilich nur Vers 10 („Du läßt nicht zu, daß dein Heiliger Verwesung schaue“) in den Dienst des Auferweckungskerygmas genommen wird, ist nach Apg 2,30f Vers 9, dem unsere Antiphon entnommen ist, Gegenstand der „vorausschauenden Rede“ des Propheten David „über die Auferstehung Christi“. Dieser von der Apostelgeschichte ausgehende Auslegungsstrang zieht sich durch die gesamte patristische Literatur.¹³ Im Zusammenhang der Verse 8–11 berufen sich schon Clemens von Alexandrien († um 220) und Hippolyt († 235?) auf das Zeugnis.¹⁴ Nach Hippolyt „bezeichnet“ der Text ausdrücklich „den Heilzusammenhang (μυστικῶς σημαίνει ...) zu Tod und Auferstehung Christi“;¹⁵ bei Clemens soll Ps 15 (16) 8–11 die

¹³ Vgl. Hansjörg AUF DER MAUR, Zur Deutung von Ps 15 (16) in der Alten Kirche. Eine Übersicht über die frühchristliche Interpretationsgeschichte bis zum Anfang des 4. Jhs.: *Bijdr.* 41 (1980) 401–418. Ps 15 (16) 10 erfährt die weitaus breitere Rezeption als V. 9. Die älteste erhaltene unabhängige Auslegung dieses Verses stammt von Origenes, der den Vers auf Auferstehung und leibliche Aufnahme Christi in den Himmel bezieht; Ps 15 (16) 9 zeige, daß Christus „nicht nur von den Toten aufersteht – das wäre nämlich zu wenig –, sondern in jener ‚Hoffnung ruht‘ weil (sein Fleisch) in den Himmel aufgenommen wurde.“ (Apologie des Pamphilus 145 [FC 80, 362f RÖWEKAMP])

¹⁴ Vgl. Harald BUCHINGER, Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt: *TThZ* 104 (1995) 125–144; 272–298, hier 282–284; die schwierige literaturgeschichtliche Einordnung des Textes kann hier nicht weiter diskutiert werden. Irenäus von Lyon († um 200?) zitiert den Psalm nur im Zusammenhang eines längeren Zitates aus Apg 2: Haer. 3, 12, 2 (FC 8/3, 122,10–15 BROX).

¹⁵ Hipp., Hom. Ps 15 (Pierre NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*. [Patr. 1], Paris: Cerf, 1953, 179); Übersetzung nach BUCHINGER, *Psalmenhomilie* (wie Anm. 14), 142.

Ausdehnung der Verkündigung auf die Verstorbenen im Hades belegen. Darüber hinaus betont Clemens, daß „David, aber mehr noch der Herr ... in der Person des Frommen (ἐκ προσώπου τοῦ ὁσίου)“ spreche, da „seit Gründung der Welt jeder zu verschiedenen Zeiten durch den Glauben Gerettete oder auch zu Rettende ein (und derselbe) ist.“¹⁶ Hansjörg Auf der Maur schloß aus Form und Inhalt einer Homilie des Asterios (spätes 4./frühes 5. Jh.?) zu diesem Psalm, „dass Ps 15 in der Osternachtliturgie verwendet wurde.“¹⁷ Alle zitierten Texte betonten die dynamische Einheit des Paschamysteriums Christi, das Tod und Auferstehung umfaßt.¹⁸ Der christlichen Tradition zufolge beinhaltet das Psalmwort also mehr als eine bloße Auferstehungsprophetie. Seine Verwendung im Karsamstagsoffizium steht demnach nicht nur formal, sondern auch inhaltlich in der Mitte der gesamten Osterliturgie; gewisse Stränge der Deutungstradition führen zudem zum Theologoumenon der Hadesfahrt Christi und damit ins Zentrum der altkirchlichen Christologie und Soteriologie.¹⁹

Während sich die Christologisierung der ersten Antiphon nur aus ihrer liturgischen Stellung im Karsamstagsoffizium er-

¹⁶ Clem., Strom. 6, 6 § 48f; Zitat § 49, 2 (GCS 2⁴, 456f STÄHLIN/FRÜCHTEL/ TREU; Zitat 456, 28–457, 1). Die Frage nach der im Text redenden Person ist eine Grundfrage spätantiker Psalmenexegese; vgl. Marie-Josèphe RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e–V^e siècles). Vol. II: Exégèse prosopologique et théologie.* (OCA 220), Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1985. Selbstverständlich darf auch die historisierende Spielart der prosopologischen Exegese nicht einfach mit einem verengten Konzept faktischer Historizität verwechselt werden.

¹⁷ AUF DER MAUR, *Deutung* (wie Anm. 13), 418. Die jüngere Forschung hat die Zuschreibung der von AUF DER MAUR untersuchten Psalmenhomilien an Asterios den Sophisten in Frage gestellt, was die Einordnung des Zeugnisses in die Liturgiegeschichte zusätzlich erschwert.

¹⁸ Einzelne Traditionen erweitern diese beiden Pole zum Leiden auf der einen oder zur Erhöhung auf der anderen Seite hin; vgl. die differenzierte Analyse bei AUF DER MAUR, *Deutung* (wie Anm. 13).

¹⁹ Das Stichwort ᾗδης (= *infernum* = שאול) findet sich in V. 10 des Psalms.

gibt, greift die zweite auf einen neutestamentlichen Bezug zum Christusereignis zurück; auch dieser bleibt freilich implizit und evoziert nicht in erster Linie die Dramatik des biblischen Geschehens. Eine theologisch differenziertere inhaltliche Anreicherung erfährt die schlichte Hoffnungsaussage nur im Licht ihrer christlichen Wirkungsgeschichte.

Die in der Apostelgeschichte angelegte christologische Determination des Textes wird in der Liturgie dadurch verstärkt, daß er als Offiziumsantiphon ausschließlich am Karfreitag zu Wort kommt. Wie bei der ersten Antiphon besteht freilich auch hier keinerlei Hindernis dafür, daß sich der Beter mit dem in erster Person vorgetragenen Text zu identifizieren und damit seiner eigenen Hoffnung Ausdruck zu verleihen vermag; wie schon Clemens von Alexandrien ausdrücklich betont, steht die Christologisierung des Psalms im Dienst der Soteriologie.

Nach den aufwühlenden Ereignissen des Karfreitags entwirft die Lesehore des Karfreitags also zunächst ein Bild des Friedens; „Friede“ ist das erste, „Hoffnung“ das letzte Wort der ersten zwei Antiphonen; das Leitwort, beide verbindet, ist *requiescere*. Der Tod Christi wird als „Schlafen und Ruhen“ und als „Ruhe des Fleisches in der Hoffnung“ beschrieben. Im liturgischen Kontext sprechen die Texte *in persona Christi*; sie bedienen sich aber ausschließlich modalen oder futurischen Verbalformen, weisen also auf eine noch ausstehende Zukunft hin, wobei sich der eröffnende Wunsch in der zweiten Antiphon zum Indikativ konkretisiert. Gerade durch diese Verbalformen wird deutlich, daß sich die Beter nicht einfach historisierend mit Christus identifizieren sollen; die der liturgischen Verwendung zugrundeliegende Christologisierung der Texte ist kein exklusiver Vorgang, sondern die Antiphonen wollen durch die Beter/innen angeeignet werden und ihnen zur Glaubens- und Hoffnungsaussage angesichts des Todes werden.

3. Antiphon:

Elevamini portae aeternales et introibit Rex gloriae.

(Ps 23 [24] 7=9)

Hebt euch, ihr ewigen Pforten,
und der König der Herrlichkeit wird einziehen.
(Stundenbuch: Hebt euch, ihr uralten Pforten!
Es kommt der König der Herrlichkeit)

Die dritte Antiphon setzt mit einem markanten Imperativ ein. Die archaische Aufforderung von Ps 23 (24) 7=9 an die „ewigen Pforten“, sich zu öffnen, damit „der König der Herrlichkeit einziehe“, kann an eine reiche christliche Wirkungsgeschichte anknüpfen: Der Text wurde gleichermaßen zur Illustration der Menschwerdung Christi (*descendit de caelis*) wie auch seines österlichen Transitus herangezogen, wobei er sowohl auf seinen Abstieg in die Unterwelt (*descendit ad inferna/inferos*) als auch auf den entsprechenden Aufstieg (*ascendit in caelos*) angewandt wurde.²⁰ Dieser Gebrauch von Ps 23 (24) reicht zwar nicht ins Neue Testament zurück, wie überhaupt umstritten ist, ob die Vorstellung einer Hadesfahrt Christi biblisch zu rechtfertigen ist. Spätestens seit Origenes († nach 250) das „Pascha des Herrn“ von Ex 12,11 als „Hinübergang des Herrn“ (ὕπερβασις τοῦ κυρίου) interpretiert und den Aufstieg nach der Hadesfahrt im Licht des Einzugszenarios von Ps 23 (24) kommentiert hat,²¹ ist der Psalmvers jedenfalls

²⁰ Nach dem grundlegenden Beitrag von A. ROSE, „Attollite portas, principes, vestras ...“. Aperçus sur la lecture chrétienne du Ps. 24 (23) B., in: *Miscellanea Liturgica*. (FS Giacomo LERCARO), Roma: Desclée, 1966, 1, 453–478, und Franz-Rudolf WEINERT, *Christi Himmelfahrt. Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung des römischen Himmelfahrtsoffiziums*. (Diss.T 25), St. Ottilien: EOS, 1987, 143–147, vgl. umfassend zur patristischen Rezeptionsgeschichte von Ps 23 (24) die leider unpublizierte Diplomarbeit von Michael MARGONI-KÖGLER, *Psalm 24 und Christi Himmelfahrt. Ein Beitrag zur patristischen Psalmenauslegung*. Wien: Katholisch-Theologische Fakultät, 1994.

²¹ Or., Pasch. 2, 29–31 (Papyrus 47, 34–48, 28); vgl. dazu BUCHINGER, *Pascha* (wie Anm. 3), 298f; 770–779 u. ö.

ein wichtiges Interpretament des christologisch verstandenen Pascha und damit von Ostern. In seiner genialen philologisch-theologischen Synthese gibt Origenes der christologischen Vorstellung sogar eine semantische Basis im alttestamentlichen Text; die Hippolyt zugeschriebene Paschahomilie beweist, daß es sich auch unabhängig von diesem exegetischen Kunstgriff schon früh um einen differenziert akzentuierten Topos der christlichen Paschafeier gehandelt haben muß.²² Der Einzug Christi in den Himmel wird dabei nie isoliert betrachtet; das christologische Mysterium des Aufstieges in den Himmel dient vielmehr immer der soteriologischen Aussage, daß dadurch generell der Aufstieg eröffnet sei.²³ Vor dem komplexen patristischen Deutungshintergrund ist die Antiphon eine klare Anspielung auf das urchristliche Motiv der Hadesfahrt Christi; der Kontext des Karsamstagssoffiziums läßt dabei offen, ob der Aspekt des Abstieges (*descensus*) oder des Aufstieges (*ascensus*) im Vordergrund steht, ob also mit den „ewigen Pforten“ primär die der Unterwelt oder eher die des Himmels gemeint seien.²⁴ Damit enthält sich die römische Liturgie mit der ihr eigenen Diskretion einer problematischen Festlegung auf Details überkommener theologischer Vorstellungen.

Ähnlich differenziert wie die patristische Wirkungsgeschichte ist die liturgische Verwendung des Psalmverses. Der in der Alten Kirche breit belegte Gebrauch von Ps 23 (24) am Fest Christi Himmelfahrt ist liturgietheologisch als Ausgliederung des Aufstiegs-Motivs aus dem eigentlichen Pascha-Kern zu verstehen;²⁵ es ist seltsam, daß gerade dieser

²² Ps-Hipp., Pasch. 46; 61f (SPMed 15, 292; 314 VISONÀ).

²³ Belege z. B. bei BUCHINGER, *Pascha* (wie Anm. 3), 774f.

²⁴ Vor allem in der östlichen Anastasis-Ikonographie spielen die Tore des Hades eine wichtige Rolle; vgl. WEINERT, *Himmelfahrt* (wie Anm. 20), 147 mit Anm. 23 (Literatur).

²⁵ Nach WEINERT, *Himmelfahrt* (wie Anm. 20), 147f, hat MARGONIKÖGLER, *Psalm 24* (wie Anm. 20), 116–119 die wichtigsten Zeugnisse analysiert. Es ist bezeichnend, daß Ps 23 (24) 7–10 in der koptischen Liturgie der Paschavigil gesungen wird.

Aspekt, der auch die patristische Wirkungsgeschichte dominiert, in der römischen Liturgie keinen Niederschlag gefunden hat: Selbst in der monastischen Ergänzungspsalmodie der Himmelfahrtvigil ist Ps 23 (24) nur ein sekundäres Element.²⁶ Schon in den ältesten Zeugen der römischen Liturgie wird das Verständnis der Antiphon aber durch die Verwendung im Weihnachtsfestkreis bereichert: Neben der einhelligen Bezeugung in der Vigil des Oktavtages von Weihnachten,²⁷ ver einzelt auch am Festtag selbst,²⁸ hat Ps 23 (24) 7 einen bedeutenden Platz in den Meßgesängen des Advents.²⁹ Der

²⁶ Von den ältesten Zeugen des *Corpus Antiphonarium Officii* (wie Anm. 7), 2, 427, N° 93a, kennt ihn nur das Ms. Silos als 5. Psalm der 1. Nokturn; vgl. aber die Übersicht bei WEINERT, *Himmelfahrt* (wie Anm. 20), 42–48.

²⁷ *Corpus Antiphonarium Officii* (wie Anm. 7), 1, 60f, N° 23b, und 2, 92f, N° 23a.

²⁸ *Corpus Antiphonarium Officii* (wie Anm. 7), 2, 64f, N° 19b (Codices Hartker, Silos, Benevent).

²⁹ Neben dem breit, aber nicht einhellig bezeugten Vers *Tollite portas* zum ersten Offiziumsresponsorium des Advents, *Aspiciens a longe* (*Corpus Antiphonarium Officii* [wie Anm. 7], 4, 32, N° 6129), das auch mit dem in der römischen Liturgie an diesem Tag verkündeten Evangelium vom Einzug Jesu nach Jerusalem zusammenhängen kann (vgl. aber Anm. 30 zum eindeutig marianisch konnotierten Responsorium *Ecce virgo concipiet*), vgl. v. a. das Graduale *Tollite portas* am Mittwoch der Advents-Quatemberwoche (*Antiphonale Missarum Sextuplex*. [Hg. René-Jean HESBERT], Bruxelles: Vromant, 1935 [Ndr. Rome: Herder, 1985], 6f, N° 5a), sowie das demselben Vers 7 entnommene Offertorium der Vigil-Messe von Weihnachten (ebd. 12f, N° 8); zur bestürzenden Schlußwendung auf der Aussage über den *rex gloriae* vgl. Godehard JOPPICH, Christologie im Gregorianischen Choral, in: *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekennnis und Sinaibund*. (Hg. Klemens RICHTER / Benedikt KRANEMANN; QD 159), Freiburg: Herder, 1995, 270–291, hier 289f.

Ohne die Antiphon findet sich der Psalm außerdem als Prozessionsgesang am Palmsonntag (vgl. *Graduale triplex seu Graduale Romanum Pauli PP. VI cura recognitum & rhythmicis signis a solesmensibus monachis ornatum neumis laudunensibus (cod. 239) et sangallensibus (codicum san gallensis 359 et einsidlensis 121) nunc auctum*. Solesmes 1979, 139); der Einzug ins

Einzug des Königs der Herrlichkeit erhält dadurch einen inkarnatorischen, die „ewigen Pforten“ vielleicht sogar jenen marianischen Akzent, der in östlicher Theologie und Liturgie entfaltet wird.³⁰

Der Zusammenklang dieser liturgischen Resonanzen hat zur Folge, daß auch am Karsamstag nicht nur das Paschamysterium im engeren Sinne des österlichen Transitus von Hades- und/oder Himmelfahrt, sondern das gesamte Christusereignis von der Menschwerdung bis zur Erhöhung als Einheit Gegenstand der feiernden Vergegenwärtigung wird.

Im zweiten Teil der Antiphon erreicht auch die Steigerung der christologischen Aussagen einen Höhepunkt: Bislang hatte das Karsamstagsoffizium auf explizite Christus-Prädikationen gänzlich verzichtet, und auch indirekt kam Christus nur als „Messias“ (Ps 15 [16] in der Deutung von Apg 2,31) zur Sprache; dagegen ist nun von ihm – immer noch mit Worten des Alten Testaments – als „König der Herrlichkeit“ die Rede,³¹ und das nicht erst im Triumph des Ostermorgens, sondern schon in der Hadesfahrt des Karsamstags: gewissermaßen ein Höhepunkt am Tiefpunkt.

Hermeneutisch ist festzuhalten, daß die dritte Antiphon den Blick erstmals exklusiv auf das Christusereignis lenkt,

irdische Jerusalem wird dadurch auch zu einem Abbild des Einzugs Christi in den Himmel.

³⁰ Vgl. WEINERT, *Himmelfahrt* (wie Anm. 20), 148 mit Anm. 29. Evident ist der marianische Aspekt in der vereinzelt Verwendung des Graduale *Tollite portas* am Fest der Verkündigung an Maria (*Antiphonale Missarum Sextuplex* [wie Anm. 29], 43, N° 33a; nur Codex Senlis), sowie in den Antiphonalien, die den Text als Vers zum ersten Responsorium der dritten Nokturn *Ecce virgo concipiet* am 1. Adventsonntag vorsehen (*Corpus Antiphonale Officii* [wie Anm. 7], 4, 159, N° 6620). Offener ist hingegen die Verwendung des Offertoriums *Tollite portas* an *Purificatio* (2. Februar) nach dem Antiphonale von Rheinau (*Antiphonale Missarum Sextuplex* 38, N° 29b).

³¹ Die Königs-Christologie ist ein wichtiger Grundzug des traditionellen Offiziums sogar und gerade des Karfreitags, kann hier aber nicht weiterverfolgt werden.

wobei das christologische Verständnis des Psalmverses eindeutig die biblischen Vorgaben verläßt. Der jeweilige Beter kommt nicht direkt zur Sprache. Damit geht die soteriologische Dimension freilich nicht verloren: Gerade die Anknüpfung an das Theologoumenon der Hadesfahrt Christi führt in die Mitte der altkirchlichen Auffassung vom österlichen Heilsgeschehen; der paschale *transitus Domini* hat ja mit den Worten des Origenes „durch seinen Aufstieg einen Aufstiegsweg in den Himmel bereitet“³² – Jesu Weg des Abstiegs in die Unterwelt und des Aufstiegs in den Himmel ist kein individuelles Ereignis, gar ein göttliches Schauspiel, sondern wird zum Weg der Glaubenden.

Formal repräsentieren die drei Antiphonen der Lesehore des Karsamstags drei unterschiedliche Weisen liturgischer Bibelverwendung: Während die erste ihre spezifische Bedeutung nur von der liturgischen Situation und der lebensweltlichen Erfahrung her empfängt, greift die zweite auf eine biblische Deutung zurück, die der alttestamentliche Text im Zeugnis des Neuen erfährt. Die christliche Relecture der dritten Antiphon dagegen ist überhaupt erst von der nachbiblisch-patristischen Tradition geprägt, die sich auch in der vielfältigen liturgischen Verwendung niedergeschlagen hat.

Selbstverständlich ließen sich diese Mechanismen im gesamten Osterfestkreis und überhaupt im ganzen Kirchenjahr verfolgen; im gegebenen Rahmen soll nur ein letztes Beispiel zeigen, wie Christologie, Anthropologie und Soteriologie in der Liturgie verknüpft werden, konkret: wie sich die *ars moriendi et resurgendi* am Ostersonntag zu einem geradezu spektakulär unspektakulären Höhepunkt kommt.

³² Pasch. 2, 29 (Papyrus 48, 5–8).

2. „Auferstanden bin ich, und immer noch bin ich bei dir“: Der Introitus *Resurrexi* am Ostersonntag

Resurrexi, et adhuc tecum sum, alleluia: posuisti super me manum tuam, alleluia: mirabilis facta est scientia tua, alleluia, alleluia. + Ps *Domine probasti me, et cognovisti me: tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam.* (Ps 138 [139] + Ant. V. 18. 5f)

Auferstanden bin ich, und immer noch bin ich bei dir, Halleluja. Du hast deine Hand auf mich gelegt, Halleluja. Als wunderbar erwiesen hat sich dein Wissen, Halleluja, Halleluja. Herr, du hast mich erprobt und du kennst mich; du kennst mein Niedersetzen und mein Auf(er)stehen.

Der Introitus am Ostersonntag ist ein in jeder Hinsicht herausragendes Beispiel jener Diskretion, mit der die römische Liturgie in ihrer Gregorianischen Klanggestalt zentrale Inhalte zum Ausdruck bringt: Obwohl die Osterliturgie sehr wohl Stücke kennt, die von überbordendem Jubel geprägt sind – man denke nur an das Halleluja *Pascha nostrum* mit seinem ungeheuer dynamischen Anfang³³ und dem exorbitanten Ambitus seiner Verse – beginnt die Tagesmesse des Ostersonntags mit überraschender Zurückhaltung: Die Antiphon verläßt nur langsam den Tonraum der kleinen Terz re-fa („d-f“); anders als die meisten dem Vierten Modus zugeordnete Stücke ist die Rezitationsebene nicht la („a“), sondern über weite Strecken fa („f“) und sol („g“), das la („a“) wird nur in zwei Worten beinahe beiläufig erreicht. Restituiert man die Melodie nach dem Zeugnis der besten Handschriften,³⁴ wird noch deutlicher, wie sehr das ganze Stück von der Instabilität der Halbtonspannung fa-mi („f-e“) geprägt ist. Auch die „Halleluja“ tönen

³³ Zu den Graphien des Salicus auf *Alleluja* vgl. Eugène CARDINE, *Gregorianische Semiologie*. Solesmes: Abbaye Saint-Pierre, 2003 [ital. Original 1968], 129f.

³⁴ Vgl. Luigi AGUSTONI u. a., Vorschläge zur Restitution von Melodien des Graduale Romanum Teil 9: *Beiträge zur Gregorianik* 29 (2000) 7f.

nicht triumphalistisch; das erste der beiden Schluß-Halleluja trägt in der Notation des Codex Einsiedeln 121 sogar die seltene Anweisung *len(iter)*: „sanft“.

Geradezu staunend werden somit dem auferstandenen Christus die Worte aus Ps 138 (139) in den Mund gelegt, deren spezifische Anspielung freilich nur in der Textgestalt des *Psalterium Romanum* funktioniert;³⁵ die liturgische Relecture setzt dabei nicht nur die Ambiguität des Wortes *resurgere* voraus, das für die terminologische Bedeutung „Auferstehen“ offen ist, sondern knüpft auch – ähnlich wie die erste Antiphon des Karsamstags – an die ganz alltägliche Erfahrung des „Aufstehens“ an: „Aufgestanden/auferstanden bin ich, und immer noch bin ich bei dir“; gewissermaßen als Dialog mit dem Vater wird das Wunder der Auferweckung ins Wort gebracht: „Du hast deine Hand auf mich gelegt; als wunderbar hat sich Dein Wissen erwiesen“, und der Vers setzt fort: „...Du hast mein Niedersetzen und mein Auf(er)stehen erkannt.“

Daß sich die Sänger/innen und damit die liturgische Gemeinde diese intimen Worte in erster Person zu eigen machen dürfen, gehört wohl zu den tiefsten und hermeneutisch noch kaum reflektierten Erfahrungen liturgischer Feier: Wer diesen Text vorträgt, verleiht nicht nur – an sich schon ein ungeheuerlicher Vorgang – der *vox Christi ad Patrem* Stimme,

³⁵ Die Anspielung sowohl der Antiphon als auch des Verses auf die Auferstehung setzen die vom Introitus verwendete Textfassung des *Psalterium Romanum* voraus, das in V. 18 *resurrexi* und nicht wie die Vulgata des *Psalterium Gallicanum* *exsurrexi* und in V. 2 *resurrectionem* statt *surrectionem* lautet: *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins*. (Hg. Robert WEBER; CBLa 10), Roma: Abbaye Saint-Jérôme / Città del Vaticano: Vaticana, 1953, 334; 337. Auch zahlreiche andere Bezüge der mittelalterlichen Liturgie funktionieren nur in deren konkreter Textgestalt und gehen in anderen Bibelversionen verloren; vgl. Harald BUCHINGER, „Te decet hymnus“ oder „Tibi silentium laus“? Über das Lateinische in der heutigen Liturgie, in: *Musik im Raum der Kirche: Fragen und Perspektiven. Ein ökumenisches Handbuch zur Kirchenmusik*. (Hg. Winfried BÖNIG u. a.), Stuttgart: Carus / Ostfildern: Grünewald, 2007, 342–354.

sondern darf umgekehrt – wie im ganzen Osterfestkreis mit seinen Tiefen und Höhen – gewissermaßen den Weg Christi mitgehen,³⁶ wenn auch staunend und tastend: In der im Perfekt formulierten, aber alles andere als triumphierend vorgetragenen Aussage des Oster-Introitus hat sich die *ars moriendi* zur *ars resurgendi* gewandelt; wer sich von der Dynamik dieses Geschehens erfassen läßt, den hat die Liturgie schon zu verändern begonnen: „Auferstanden bin ich, und immer noch bin ich bei dir ...“

3. Liturgietheologische Schlußreflexion

In den Gesängen der Osterliturgie fallen also Christologie, Anthropologie und Soteriologie zusammen: Die liturgisch neu kontextualisierten Worte des Alten Testaments bieten einerseits ein Interpretament für das Christusereignis, das hermeneutisch auf die bereits im Neuen Testament vorausgesetzten Mechanismen christlicher Relecture zurückgreift.³⁷ Die Diskretion der römischen Liturgie zeigt sich freilich selbst an Höhepunkten des Kirchenjahres, wo die Christologisierung alttestamentlicher Texte eindeutig intendiert ist: Wer sich der tagesspezifischen Hermeneutik der biblischen Aussage nicht anschließen mag, kann auch am Ostermorgen einfach Psalm 138 (139) beten *etsi*

³⁶ Der in den meisten Handschriften als zweiter Vers zur Introitus-Antiphon vorgesehene V. 3 spricht ausdrücklich vom „Weg“: *Intellexisti cogitationes meas de longe: semitam meam et funiculum meum investigasti*. Nach Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnhout: Brepols, 1954, 369, bedeutet *funiculus* an dieser Stelle „étendue déterminée d'un chemin, d'un parcours, cours de la vie“.

³⁷ Gegenüber der älteren Forschung ist freilich festzuhalten, daß derartige Neudeutungen nicht im Sinne einer starren Dichotomie von alttestamentlichem „Wortsinn“ und neutestamentlichem „Erfüllungssinn“ verstanden werden dürfen; vgl. BUCHINGER, *Hermeneutik* (wie Anm. 12), da beide Teile der Bibel vielfältige Deutungen in unterschiedlichen hermeneutischen Horizonten voraussetzen.

Christus non daretur ... Das aus neutestamentlichen und patristischen Quellen gespeiste Bibelverständnis der römischen Liturgie bietet Deutungen an, ohne jemals totalitär zu deren Aneignung zu nötigen (worin sie sich zum Beispiel von den Festtroparien der Byzantinischen Liturgie unterscheidet, die ihre Aussagen nicht weniger poetisch und theologisch, aber in der Regel ziemlich unäquivok formulieren).

Im Gottesdienst geht es freilich nicht einfach um Exegese; der liturgische Vollzug ermöglicht vielmehr eine Horizontverschmelzung zwischen dem aktuellen Beter und dem Subjekt des biblischen Textes.³⁸ Auch und gerade die christologisch neuinterpretierten Texte laden zur Identifikation ein; so deuten sie nicht nur das Ostergeschehen, sondern ermöglichen zugleich österliche Glaubenserfahrung: Der von der Liturgie nachvollzogene „Weg Jesu“ kann zu „unserem Weg“ werden, auch wenn die Wegweiser – z. B. biblische Antiphonen – nie dazu zwingen, diesen Weg auch tatsächlich zu gehen. Indem die Liturgie die neu gedeuteten Texte den betenden Teil-

³⁸ Der von Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Methode*. 4. = 3., erw. Aufl., Tübingen: Mohr, ⁴1975 [vgl. ¹1960], 286–290, geprägte Begriff wurde von Notker FÜGLISTER, *Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur vorgesehenen Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier: StZ 184 (1969) 186–200* [Ndr. in: Ders., *Die eine Bibel – Gottes Wort an uns*. (Salzburger Theologische Studien 10), Innsbruck: Tyrolia, 1999, 11–29, hier 25] auf die Psalmenhermeneutik angewandt (freundlicher Hinweis von Georg Braulik, dem ich herzlich dafür danke). Albert GERHARDS, *Liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf den gregorianischen Choral: KMJ 85 (2001) 17–30*, hier 20, spricht im Anschluß an Angelus A. HÄUSSLING, *Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart*, in: Ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. (Hg. Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ; LQF 79), Münster: Aschendorff, 1997, 2–10, hier 7 [Erstveröffentlichung in: *Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes*. (Hg. Angelus A. HÄUSSLING; SKAB 140), Düsseldorf: Patmos, 1991, 118–130] auch von einer „Rollenidentifikation“.

nehmern/innen in den Mund legt, eröffnet sie einen Raum, in dem die Horizonte zwischen biblischer und eigener Erfahrung verschmolzen werden; die feiernde Gemeinde und ihre Glieder treten in einen Zirkel von Deutung und Ermöglichung von Erfahrung ein. Im diesem Wechselspiel von Liturgie und Leben wird christliche Identität biblisch geprägt. Der Gedanke ließe sich tauftheologisch konkretisieren: Wenn Taufe nach Röm 6 – seit der Liturgiereform als Epistel ein Kerntext der Osternachtfeier, auf den auch die Taufwasserweihe anspielt – als Mitsterben und -auferstehen mit Christus zu interpretieren ist, könnte der Vollzug der liturgischen Gesangstexte – nicht nur der Osterfeier, sondern des ganzen Kirchenjahres, sofern es verständlich gefeiert wird – als Einübung in Taufbewußtsein und entsprechende Praxis verstanden werden. Das kann auf spektakuläre Weise geschehen und in großen Theologoumena zum Ausdruck kommen, aber auch in den unscheinbaren Grunderfahrungen des Alltags: Schlafengehen und Aufstehen können durch die Liturgie genauso verwandelt werden wie Tod und Leben.

SZÉKELY DÉNES

Reinkarnáció vagy feltámadás?

Zusammenfassung: Der Tod als Grenzerfahrung hat die Menschen von jeher beschäftigt und zu unterschiedlichen Vorstellungen und Anschauungen des Weiterlebens nach dem Tod in den einzelnen Epochen und Kulturen der Menschheitsgeschichte geführt. Eine weitverbreitete Vorstellungsförm auf diese uralte Frage des Menschen stellt neben dem Glauben an die Auferstehung der Glaube an die Reinkarnation dar. Diese Idee des wiederholten Erdenlebens ist sehr alt. Vor allem in Asien wird sie im Hinduismus, Buddhismus und Jainismus vertreten, auch unter Naturvölkern ist sie verbreitet. Gegenwärtig gewinnt sie in Europa und Nordamerika im Gefolge neuer religiöser Bewegungen wieder verstärkt an Bedeutung. Niemand kann leugnen, dass die Wiedergeburtstheorie für das Christentum eine immer neue Herausforderung bedeutet. Der vorliegende Beitrag analysiert zuerst die Ursachen der Verbreitung der Reinkarnationslehre in Westen, dann wird die Entwicklung phänomenologisch dargestellt und zum Schluss wird eine kurze kritische Auseinandersetzung aus christlicher Sicht gebracht.

Schlüsselbegriffe: Reinkarnation, Wiedergeburt, Hinduismus, Buddhismus, Jainismus

1. Tények és okok

Az utóbbi évtizedekben megnőtt a keleti vallások iránti érdeklődés és a New Age mozgalom a 20. század végén a reinkarnációs¹ elképzeléseket ismét népszerűvé tette. A nyugati országokban jelentősen megnövekedett a reinkarnáció követőinek, illetve szimpatizánsainak köre.

¹ A reinkarnáció kifejezés meghatározásával nyugaton először a Larousse 19. századi általános nagyszótárában találkozunk, ahol a következő áll: „Ezt a neologizmust a spiritizmus hozta forgalomba, korrekt, ha nem is éppen elegáns formájában, majd a filozófiai nyelv is átvette. Azt a – napjaink spiritizma iskolái szerint hitelesnek talált – jelenséget jelöli, hogy ugyanaz a lélek, ugyanaz a szellem egymást követően különféle testekben ölt alakot.” GIRA, Dennis, *Lótusz vagy kereszt*, Magyarszék 2004, 124.

Nemrégiben közvéleménykutatást tartottak Európa több országában, s megállapították, hogy minden ötödik ember hisz a lélekvándorlásban. A Gallup Intézet 1978-82 közötti felmérése szerint az európaiak 21%-a², míg az Amerikai Egyesült Államokban, ugyancsak a Gallup Intézet felmérése szerint, a lakosok 25%-a vallja magáénak ezt a vallási nézetet.³ A világ legkatolikusabb országában, Brazíliában is a lakosság 45%-a hisz a halál utáni újjászületésben. Svájcban, a St. Galleni Vallásszociológiai Intézet felmérése szerint, a lakosság 29%-a hisz a lélekvándorlásban.⁴

A számok önmagukért beszélnek. Valószínű azért lett ilyen népszerű a reinkarnáció tana, mert nagyon szerteágazó irányzatai vannak, melyek egymástól igen eltérő elképzeléseket rejtenek magukban; vagy, mert a hírközlés soha nem látott méretű fejlődése következtében földünk „összezsugorodott”, s a médiák révén pillanatok alatt eljut minden hír az érdeklődőhöz.

Történelmi tény, hogy az európai (vagy amerikai) keresztény, aki korábban még lenézte, lekicsinyelte az ázsiai embert, vallását és kultúráját, kezd megalkudni vele, és hajlandó arra, hogy békében egymás mellett éljenek.⁵ Sőt hirtelen elkezdi csodálni őt. Jelenleg ott tartunk, hogy magunkat, a kereszténységet okoljuk minden rosszért: azért, hogy nincs béke, nincs üdvösség, hogy a nyugati ember még imádkozni, elmélkedni sem képes tisztességesen; hogy nincs összefüggő világképünk, az emberről alkotott képünk torz és hamis stb. Ott tartunk már, hogy azt hisszük: csak Ázsia, a Kelet, a buddhizmus, a jóga, a zen stb. tud rajtunk segíteni, és képes kihúzni bennünket abból a szellemi-lelki kátyúból, amelybe a nyugati „dualista, egoista, individualista, dogmatikus, szűk, barbár”

² SCHEFFCZYK, Leo/ZIEGENAUS, Anton, *A teremtés jövője Istenben*, Budapest 2008, 66.

³ KINDELMANN Győző, *A lélekvándorlás*, Budapest 1992, 3.

⁴ BLANK, Renold J., *Auferstehung oder Reinkarnation?*, Mainz 1996, 13.

⁵ INTROVIGNE, Massimo, *Le nuove Religioni*, Milano 1989, 267-269.

filozófia taszította a nyugati embert, beleértve a keresztényeket is.⁶

Miért is látszik ez a tan oly hihetőnek napjainkban? Miért vált ki manapság oly élénk érdeklődést a lélek újjászületésének tana? Több oka is van: pszichológiai, vallási, teológiai és társadalmi.⁷ Különösen válságos korszakokban menekülnek sokan, köztük keresztények is, spiritiszta, gnosztikus vagy okkult tanokba, s ezekben mindig szerepet játszik az újjászületés (reinkarnáció) gondolata is. A társadalmi és a közélet területén tapasztalható globális válság okozta félelem, igazságtalanság és a kilátástalan szegénység okozta bizonytalanság elől sokan olyan mozgalmaktól várnak segítséget, mint a New Age, a spiritizmus, valamint a reinkarnáció tanának nyugati formája.⁸

A már említett okokon kívül megpróbáljuk röviden összefoglalni azokat az összetett okokat, melyek magyarázatot adhatnak a tan nyugati megjelenésének és elterjedésének:

1. Az utóbbi évtizedben, a nyugati világban sokan fordulnak ismét a meditáció, a belső csend és az önvizsgálat felé. Ezen „új bensőségesség” megvalósítása gyakran kapcsolódott távol-keleti meditációs gyakorlatokhoz és tapasztalatokhoz, s ezzel érintkezésbe került a lélekvándorlás ázsiai eszméjével is, amelyet ennek következtében a nyugati közönség érdeklődéssel fogadott.

2. A meditáció és a bensőségesség felfedezésével egy időben megnövekedett a vallás utáni érdeklődés, persze olyan, amely – elég sajátos módon – nem (vagy nem annyira) a hagyományos, intézményes vallási csoportosulásokra, hanem új vallási formákra (új ifjúsági vallások) vagy szinkretista-humanisztikus vallási mozgalmakra (többek között az antropozófiára) vagy az ezoterika és okkultizmus széles kínálatára irányult. Mindhárom új vallási „vonulat” legfőbb alapja a tudományos-technikai modernizmusnak

⁶ BÉKY Gellért, *A lótuszvirág titka*, Budapest 2007, 101-102.

⁷ Vö. BLANK, Renold J., *Auferstehung oder Reinkarnation?*, Mainz 1996, 27-54. GRESHAKE, Gisbert, *Az élet vége?*, Győr 2001, 53–59. KEHL, Medard SJ, *Csak egyszer a földön?*, in: *Mérleg* 2(1996)168-178, 170–173.

⁸ KEHL, *Csak egyszer a földön*, 168.

az a be nem váltott ígérete, hogy a világot kézbe véve újabb és újabb távlatok felé vezet. Ezek az áramlatok olyan újraszületés-tant képviselnek, amely – főként az okkultizmusban, de nemcsak ott – empirikus érvekre hivatkozik. Nevezetesen arra a tényre, hogy emberek, akik emlékeznek régmúlt életükre.⁹ Ebben az újraszületés bizonyítékát látják (jóllehet a valóban tapasztalt empirikus jelenségek, mint például bizonyos „*déjà-vu*” élmények másképpen is magyarázhatók, például telepatikus tapasztalatokkal, illetve visszavezethetők egy kollektív emlékezetre).¹⁰ Mindenestre a reinkarnáció tana iránt mutatkozó érdeklődés szorosan kapcsolódik ahhoz a kíváncsisághoz, amellyel a mai ember a túlvilág felé fordul. Igencsak magas azoknak a könyveknek a példányszáma, amelyek a halál utáni életet fűrkészik, az ezoterikus és okkult irodalom pedig olyannyira keresett a könyvpiacra, mint még soha.

3. Olyan korban élünk, amelyet a döntési képtelenség és a felelősségtől való menekülés az jellemez. Az emberek egyre kevésbé képesek arra, hogy valamilyen formában elköteleződjenek az élet bármely területén: tartós házasságra, véglegesen hűséget ígérni. Képtelen szabadon elkötelezni önmagát a beláthatatlan jövőre (hivatás, pályaválasztás, munkahely stb.). Elköteleződés és hűség helyett ma sokan inkább csak próbálkoznak, kísérleteznek hajlandóak, ideiglenes utakon keresgélnek, de semmi esetre sem vállalnak végső és végérvényes felelősséget. Az ideiglenességet és az elkötelezettség hiányát emelik vallási világnézetté.

4. Az újraszületés tana összhangban van azzal, ahogyan a halált megpróbáljuk kiszorítani a társadalmi nyilvánosságból, főleg a halál negatív oldalait. A halál súlyosságát igyekeznek felhígítani azzal, hogy a haláltól nem kell félni, mert mostani életünk csak átmenet egy másik hasonló földi életbe. Ez tulajdonképpen nem más, mint profán kiadása a régi pogány világfelfogásnak, hogy az alvilágban tovább élnek a megholtak lelkei. Csak a régieknél ez a folytatás már nem a földi élet volt. A halál nem visszatérés volt egy

⁹ ROSA, Giuseppe de, *Vallások, szekták és a kereszténység*, Budapest 1991, 205-207.

¹⁰ A téma egyik legismertebb kutatója Ian Stevenson, a Virginia Egyetem professzora, aki több mint 2500 történetet jegyzett fel, s ezekből válogatva írta meg könyvét „*Twenty Cases Suggestiv of Reincarnation*” (1966). Stevenson 2000 esetet ír le, de ezekből mindössze húsz sugallja meggyőzően egy előző élet eszméjét. Vö. KINDELMANN, *A lélekvándorlás*, 17.

másik test segítségével az ismert világba, hanem elbúcsúzás a jelen világtól és eltávozás az ismeretlenbe, az árnyak világába. Ezt a nézetet találjuk az egyiptomiaknál, a görögöknél és a rómaiaknál. Az a gondolat, hogy az élet megismételhető, kétségtelenül megváltoztatta a perspektívákat: ha az élet egyik kísérlete kudarcba fulladt, miért ne sikerülhetne második, harmadik, negyedik nekifutásra. Az újrászületések sorozata kockázatmentes folyamat. Az életet az a veszély fenyegeti, hogy kötelezettségek nélküli, bármikor megismételhető játék lesz. Nem csoda, hogy sok mai ember a végső felelősség iránti érzék nélkül él, s minden mélység nélkül megragad a felszínen. Azt a kérdést, hogy mi vár ránk a halál után, a titok síkjáról szeretik áttenni a kíváncsiság síkjára: igazi halál helyett inkább átmenetet várnak, elszakadás helyett visszatérést, ismeretlen helyett megszokottat. Az ilyen következtetésekben benne van az erkölcsi felelősség kikapcsolása, ezért lehet benne vigasztalást találni.¹¹

2. A reinkarnáció Nyugaton

A nyugati kultúrákba először a görögök hozták be a reinkarnáció tanát. Görögországból származik az újjászületés tulajdonképpeni, napjainkban nálunk használatos fogalma is (*metempsychószisz* = lélekváltás, a lélek egymást követő állapota; *palingenezis* = újra-születés; lat. *reinkarnáció* = újra testet öltés).¹²

Görögországban az újjászületésbe vetett hit először az orfikus mítoszokban alakul ki a 6. században, mielőtt Platónnál a legkülönbözőbb dialógusokban filozófiai tan formáját ölténé. Ezt vallották az orfikusok és a püthagoreusok is. Az *orfikus* mítosz szerint az ember a titánok hamvaiból keletkezett; a titánok lázadásának büntetéseként a lélek úgy van a testben,

¹¹ BÜRKLE, Horst, *Örök körforgás – lélekvándorlás*, in: *Communio* 3 (1995) 51-60, 51.

¹² Indiában és a távol-keleti országokban – a hindu és a buddhista hagyomány hatására – inkább *szamszárá*-ról beszélnek: ez a születés és meghalás körforgása. A buddhisták szerint minden élőlény ennek a kezdet és vég nélküli körforgásnak a foglya. Vö. GIRA, *Lótusz vagy kereszt*, 122.

mintha sírba volna zárva. Csak a halálban válik ismét szabaddá, de nem térhet egyszerűen haza, hanem érdemei szerint ítélet alá kerül; ha még nem érett meg a boldog életre, újra testet kell öltenie. A korábbi orfikus misztériumvalláshoz csatlakozva *Püthagorász* (Kr.e. 582 – 496) feltételezi a lelkek állandó, három ezer éves körforgását az állatvilágban, s ezt nem befolyásolja az erkölcsi rend.¹³ Tanítása szerint a test a lélek számára börtön. A gyógyíthatatlan lelkek a Tartaroszba kerülnek, a megtisztult lelkek pedig állandó örömet élveznek. Püthagorász, a metempsichózis (lélekvándorlás) első említésre méltó képviselője a nyugati világban. Ő az, aki azt állította, hogy emlékszik korábbi életeire.¹⁴

Az orfikus és püthagoreusok vallásához hasonlított a *kelták* hite. A kelta vallásról az egyik legfontosabb forrás az a néhány lap, amelyet Iulius Caesar (Kr.e. 100- 44) a druidáknak szentel.¹⁵ Ami a lélekvándorlás hitét illeti, Caesar ezt írja: „Tanításuk fő tétele az, hogy a lélek nem pusztul el, hanem a halál után egyik emberből a másikba költözik. Ezt nagyon hasznosnak tartják, hogy bátorítsák magukat a vitézségre és megvessék a halált” (*De bello gallico*, IV. 14,5).¹⁶ Ez tehát egyszerűen a lélek továbbélésébe vetett hit racionalista értelmezése. Azonban bármiféle közvetlen tanúbizonyosság hiányában nehéz pontosan megmondani, hogy a lélek utólete a druidák számára magában foglalta-e a „halhatatlanságot” és egyben a lélek testet öltését (pszükhoszomatosisz), vagy csupán a lélek meghatározatlan „továbbélését”.¹⁷

Empedoklész (Kr.e. 495 – 435) ókori görög filozófus, orvos, csodatévő vallási tanító, a lélekvándorlást kiterjesztette a

¹³ Magyar Katolikus Lexikon VII., 741.

¹⁴ Vö. SCHEFFCZYK/ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 69.

¹⁵ Vö. ELIADE, Mircea, *Vallási hiedelmek és eszmék története II.*, Budapest 1995, 120–122.

¹⁶ *Julius Caesar feljegyzései a Gall háborúról* VI. 14. (ford.) Szepessy Tibor, Budapest 1974, 139.

¹⁷ Vö. ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története II.*, 120–122.

növényekre is. *Vergilius* (Kr.e. 70 - 19) pogány római filozófus és az athéni *Plutarkhosz* (Kr.u. 45 - 125) újplatonista filozófus, csak a test rabságában élő ember sorsának tartja a lélekvándorlást.¹⁸

Platón (Kr.e. 427–347) valószínűleg orfikusoktól és püthagoreusoktól vette át az elméletet. Platón különböző helyeken fejtegeti, hogy a lélek a testből való szabadulása után hogyan találkozik más megholtak lelkével. Elmondja, hogy néhányan hogyan várakoznak, hogy haláluk után egy csónak keresztülvigye őket egy vízen (Akherón), a halál-utáni-létük „túlso partjára”. A filozófus meghatározása szerint a lélek élet, és az élet ellentétes a halállal. A lélek ennél fogva nem hal meg, sőt túléli a testet. A lélekvándorlás, a jutalom és a büntetés régi keletű fogalmait alkalmazza Platón. A valódi én mindig magában hord valami istenit. A lélek otthona nem a földön, hanem a bolygók szférájában található. A lélek látta és megtanulta az ideákat, mielőtt még a testbe költözött volna.¹⁹

A léleknek, mint isteni, a Démiurgosz-tól (gör. alkotó, építő: világteremtő szellem, de nem mondható keresztény értelemben vett teremtőnek) származó elvnek a földi létet megelőző létezése van, innen kerül a testbe, amely börtön az ő számára. A földi lét egyrészt elidegenedés tulajdonképpeni létmódjától, másrészt az a hely, ahol kiállhatja „a föld anyagának a próbáját”. A lélek legfeljebb 10 ezer évig marad alávétve e próba különböző szakaszainak (állati és emberi testekben), mielőtt a sikeres megtisztulás eredményeként visszajutna az isteni lét örök szemlélésének állapotába (vagy fordítva: a tőle való örök elszakadásra). Bárhogy áll is a dolog, a „lélek”, mint isteni elv nem pusztulhat el.

Európában először a felvilágosodás korában játszott ez a világnézet nagy szerepet a műveltek között (pl. Lessing, Lichtenberg, Herder, Goethe, Schopenhauer); a 20. században

¹⁸ Vö. SCHÜTZ, Christian: *A keresztény szellemiség lexikona*, Budapest 1993, 324.

¹⁹ Vö. FERGUSON, Everett, *A kereszténység bölcsője*, Budapest 1999, 278.

csak *Rudolf Steiner* (1861–1925) antropozófiája jóvoltából vált szélesebb körben ismertté. Napjainkban aktualitásra tett szert, még keresztények körében is.²⁰

3. A reinkarnáció Keleten

Az újjászületés gondolata eredetileg sok archaikus valóságban megtalálható, és ott az ősök tiszteletével függ össze: a hiedelem szerint egy elhunytnak a lelke ugyanazon nemzetség egyik tagjában születik újra. Eszerint az élet szakadatlanul körben forgó erő, amely bizonyos állandóságot, kiszámíthatóságot kölcsönöz. A halál csupán e körfolyamat megszakadása és nem végérvényes befejezése. A törzs élete töretlen erővel megy tovább.²¹

Sok természeti nép (Dél-Afrikai vendák, a Pápua Új-Guinea mellett fekvő Trobriand-szigetek törzsei, Bengáli-öböl mentén élő andamánok) hisz a lélek tovább élésében. Gyakran úgy tartják, hogy a lélek a szájon vagy az orron át képes elhagyni a testet, és újra tud születni például madár, lepke vagy bogár formájában. Az andamánoknál ha egy csecsemő korán meghal és az anya az év vége felé ismét állapotos lesz, akkor ugyanaz a gyermek tér vissza.²²

Az újjászületés tana különösen határozott formát kapott a keleti nagy vallások között a hinduizmusban az *upanisádok*ban (Kr.e. 8. század). Eszerint minden isteni és világi élet a „karma” törvényének van alávetve, ami egyszersmind a tett és következményei közti kauzális kapcsolatot is kifejezi az erkölcsi élet vonatkozásában. Ezt a jó és a rossz igazságos viszonzása határozza meg, olyan értelemben, hogy a tettek jutalmazása, illetve büntetése mintegy automatikus oksági folyamatként működik. Ez a büntetés és jutalmazás át-

²⁰ KEHL, *Csak egyszer a földön?*, 169–170.

²¹ KEHL, *Csak egyszer a földön?*, 168.

²² Vö. SAURAT, Denis, *A vallások története*, Budapest 2000, 31–32.

változások és újjászületések („szamszára”) sorozatán keresztül valósul meg, ezeken keresztül küzdi fel magát az ember fokozatosan igazi énjéig. Ezekről az elkövetkezőkben bővebben lesz szó.²³ <

3.1. A hinduizmus

India lakóinak (kb. 1 milliárd 129 millió, a világ második legnépesebb országa. A világon minden hatodik ember indiai) 85%-a ma a hinduizmust vallja. Nem tud senkiről, akit vallásalapítónak tarthatna; továbbá nincsenek szilárd elvei Istenről, lélekről, túlvilágról, hanem a legellentétebb felfogások egyformán beleférnek. Nincsenek szilárdan rögzített, általános érvényű dogmái, sem pedig egyháza, papi hierarchiája. Minden hindu hisz az egyetlen, mindent magába foglaló istenségben (Brahman: világszellem, abszolútum, egyetlen örök valóság), az újjászületésben és a megváltásban. *Alap-tétele*: a *Brahman* (világlélek) és a vele azonos *átman* (emberlélek) bír csak abszolút valósággal. A Brahman személytelen, meg nem nyilvánuló, felfoghatatlan. Egyedül a Brahman tökéletes valóság. Minden egyéb csak járulékos, feltételes, relatív, ami létlátszatát a világlélek létesítő erejének köszönheti. A hindu felfogás megkülönbözteti a lelket (átman), a szellemet és az elmét. A lélek a látó és tudó; a szellem és elme csupán a látás és tudomásulvétel eszközei. Az *én* (ego) csak a szellemnek és elmének a terméke, és ezekkel együtt az anyagi létbe van zárva. Énünk csak önmagában és az általa felfogható anyagvilágban lát valóságot, és ragaszkodik ehhez. Ez a „nagy rabság”, amelyből a megismerés útja vezet felszabaduláshoz. Az életakarás hatalmas ereje köti az ént az anyagi léthez. Az anyagvilág törvényei arra kényszerítik a lények halál után is megmaradó szellemi testét (és a benne rejlő ént), hogy ismételten visszatérjen az anyagi létbe, *újjászületések* (reinkarnáció)

²³ RAFFIN, Pierre, O.P., *La resurrezione dei corpi fondamento dell'identità cristiana*, in: *Religioni e sette nel mondo* 3 (1997) 128-153, 129-130.

hosszú során át. Az újjászületések körforgása, a *lélekvándorlás* (szamszára) nem szűnhet meg addig, amíg az én a léthez ragaszkodik. Ez a *reinkarnáció* tanának lényege.²⁴

A hinduk társadalmi rendszere – a kasztrendszer – összekapcsolódik a lélekvándorlás tanával, a *karma* (szanszkrit *kri* gyökérből származik, jelentése tenni) fogalmával. Az egyén születés által válik egy kaszt (= faj, törzs, rend) tagjává; ma is beleszületnek a több ezer kaszt valamelyikébe, és kizárólag saját kasztja tagjaival házasodhat, étkezhet és ugyanazt a foglalkozást kell űznie.

Tehát nem elég a hinduizmus tanítását hinni és követni, mert ide nincs felvétel, hanem az előbbi élet alapján bele(újra)születés. Azonban az újramegtestesülésben lehetőségessé válik az átmenet egyik kasztból a másikba, de mindez az illető *karmájától* függ. A négy kasztból, amilyen a *papirend*, a *harcosrend*, a *parasztrend* és a *szolgarend*, később 2-3 ezer alsó kaszt keletkezett. A négy kasztcsoporthoz tartoznak a brahmanok (papok) állnak, akik a szertartásokat végzik, valamint a szellemi foglalkozásokat űző emberek. A második a harcosok és nemesek rendje, innen kerülnek ki az uralkodók is. A harmadik csoport a köznép, ahová a földművesek, a pásztorok, a kereskedők és a vagyonos iparosok tartoznak. A legalsó pedig a szolgák rendje. A „*karma törvénye*” (cselekedet) a sors meghatározója, de a szabad akaratnak is szerepe van a karma útján. A karmához való kötöttség nem zárja ki a választási képességet a jó és a rossz között. Az egyéni sorsnak tehát két összetevője van: a múlt cselekedetei és a szabad akarat. Az élőlények jó vagy rossz cselekedetei (karma) határozzák meg az újjászületést, mely lehet boldogság vagy bűnhődés. Ennek az erkölcsi elvnek az elfogadása ad magyarázatot és teszi elfogadhatóvá a hindu számára, hogy különbözőek az élőlények,

²⁴ Vö. HUNYADI László, *Az emberiség vallásai az őskortól napjainkig*, Budapest 1998, 67-68.

hogy miért van szerencse és szerencsétlenség, szegény vagy jómódú.

A hindu időszemlélet körkörös. Nincs kezdet, nincs vég, csak állandó ismétlődés, körforgás van. Az élő is ilyen körforgás része. Minden lénynek öröktől fogva halhatatlan lelke van, anyagi testét az újjászületés körforgásában változtatja. A változás irányát az Upanisádok egyik közmondása így szemlélteti: „*Az ember olyan, ahogyan él és cselekszik. Akinek cselekedetei jók, maga is jó; akinek cselekedetei rosszak, maga is gonosz lesz.*” Más szóval, aki megfelelő életet élt a földön, az brahman, vagy harcoként születik újjá; akinek élete gonosz volt, annak bűnhődnie kell cselekedeteiért, ezért kutya vagy sertés alakjában születik újjá.²⁵ Minden egyén léte és sorsa azoknak a cselekedeteknek szükségszerű következménye, amelyeket korábbi életében véghezvitt. A tökéletességet vagy magasabb rendű ismeretek elsajátításával, vagy pedig *aszkezis* (jóga) gyakorlásával lehet elérni. A helyes ismeret útját a védakönyvek legutolsójában, az *upanisádokban* (= titkos tanítások) olvashatjuk. Egy eljövendő újjászületés ösztönzi az embereket arra, hogy erkölcsös életet éljenek egy kedvező, eljövendő létállapot érdekében.²⁶

3.2. A buddhizmus

A buddhizmus a Kr.e. 6. században Indiában Buddha tanításai alapján kialakult vallási és filozófiai-etikai rendszer. Buddha, eredeti nevén *Sziddhártha Gautama* (Kr.e. 560-480), herceggént látta meg a napvilágot. Már születéséhez mitikus elemek fűződnek, amelyek szerint anyja, Májá királyné egy fehér elefántról álmodott, mely behatolt testébe az oldalán keresztül. Az álom után tíz hónappal világra hozta különleges

²⁵ Vö. GLASENAPP, Helmut von, *Az öt világvallás*, Budapest 2005, 22–23.

²⁶ Vö. HUNYADI László, *Az emberiség vallásai az őskortól napjainkig*, 68-70. BELLINGER, Gerhard J., *Nagy valláskalauz*, Budapest 1993, 58-71. ERDŐ János, *Vallástörténelem*, Kolozsvár ²2000, 90-91.

gyermekét, akinek születése után 7 nappal meghalt. Gondok nélkül folyt élete, társadalmi helyzetéből kifolyólag, de 29 évesen mindezt feladja, s családját elhagyva felcsap vándortanítónak. Egy fügefafa alatt, éjszakai elmélkedés közben megkapta a *megvilágosítást* (bódhi), felismerte a dolgok végső összefüggését. Ettől fogva nevezte magát Buddhának, azaz *megvilágosítottnak* (= buddha). A fügefafa alatt megtalálta a megváltó gondolatot: a visszaemlékezés képességét saját, korábbi életeire; más lények újra megtestesülésének felismerését; a négy nemes igazság tudását és a 3 főhaj (érzéki gyönyör, létezés gyönyöre, tudatlanság) megszüntetését. „*Keressétek a megvilágosulást, és a többit megkapjátok ráadásnak*”.

Buddha elvetette a Védák tekintélyét, és a brahmanizmus által megszentelt kasztrendszerrel is szembeszállt. Ez utóbb egyik fontos tényezője volt sikereinek, valamint az is, hogy nem ismerte el brahmanok előjogait. Megtartották viszont az óindiai világnézet fontos alkotórészeit, a karmikus világtörvényt, az újramegtestesülést és a megváltás tanát. Az Istent firtató kérdésekre Buddha sohasem válaszolt. Ha megkérdezték tőle, hogy van-e Isten, kitérő választ adott: nem akarok válaszolni rá, mert nem tudok erről semmi biztosat, és nincs is jelentősége, ha az ember megváltására gondolok. Buddha nem tárgyalta a világ keletkezésére vonatkozó kérdéseket sem. Tanításainak céljául a létezés szenvedésétől való *megváltást* tekintette.²⁷

Tanait a *benáreszi prédikációiban* fejtette ki először. Tanításának középpontjában az üdvözülés áll, mely a hedonizmus és az aszketizmus, a két véglet közötti „középuton” érhető el. Az üdvözülés középutját a „*Négy nemes igazság*” tanában fejtette ki:

²⁷ Vö. HUNYADI László, *Az emberiség vallásai az őskortól napjainkig*, 76-98. Ld. még GLASENAPP, Helmuth von, *Az öt világvallás: Bráhmanizmus, Buddhizmus, Kínai univerzizmus, Kereszténység, Iszlám*, Budapest 1984, 75-96skk. ROSA, *Vallások, szekták és a kereszténység*, 128-150.

1. *Az egész élet szenvedés.* Buddha nem tagadta, hogy az életnek vannak örömei is, de ezeket jóval felülmúlja a szenvedés, a fájdalom. A jó nem állandó, hamar eltűnik és marad a szenvedés.

2. *A szenvedés oka a vágy.* Az élethez való ragaszkodás vágya, az anyagi jólét utáni vágy, az érzéki gyönyör kielégülésére irányuló vágy, a halál utáni mennyország vágya okozza a szenvedést.

3. *A szenvedés leküzdésének módja a vágyak teljes elfojtása, megsemmisítése.* Az emberi szenvedésnek eszerint véget lehet vetni és az embert szabaddá lehet tenni azáltal, hogy megsemmisítjük a tudatlanságban gyökerező vágyakat. Ez Buddha üdvözülés tanának optimizmusa.

4. A vágyak elfojtásához és a szenvedés megszüntetéséhez *a nyolc ösvényű út* vezet: helyes hit, helyes gondolkodás, helyes beszéd, helyes cselekvés, helyes élet, helyes törekvés, helyes vizsgálódás és helyes szemlélődés.

A *nyolc ösvényű utat* Buddha a szerzeteseknek (szanghá) szánta. Az aszkéták Indiában hagyományos narancs-sárga köntösükkel, koldusbögréjükkel és vándorbotjukkal képszerűen fejezik ki a „mindig változó világ radikális elégtelenségét”, valamint elszántságukat arra, hogy elszakadjanak tőle.

A világiaktól – figyelembe véve családi és társadalmi helyzetüket – *öt erkölcsi parancsolat* megtartását kívánta. Ezek a következők:

1. Nem szabad ölni sem embert, sem állatot.
2. Más tulajdonát elvenni nem szabad.
3. Nem szabad érinteni más asszonyát – csak tiszta nemi életet szabad élni.
4. Hazudni nem szabad.
5. Nem szabad részegítő italokat inni.

Az élet szenvedéssel van teli. A *szenvedés* csak akkor szűnhet meg, ha a *vágy* és a többi *szenvedély*, amely az újramegtestesülést előidézi, maga is mind megszűnik. Amikor az egyén sorozatos újjászületés révén eléri a tökéletes *szenvedélymentességet*, akkor befejeződik a világban való vándor-

lása. Halálakor megszabadul az újjászületéstől, eljut a *nirvána* örök nyugalomába.²⁸

A buddhista iratok nem mondanak semmi bizonyosat, hogy mi a nirvána (ellobbanás, kialvás, elfújás). Egyesek tökéletes *semmivé válást*, mások az istenséggel való *misztikus egyesülést* látják a nirvána állapotában. Buddha valószínűleg az üdvözülés célját látta benne, melyet minden földi vágyról való lemondás által érhet el az ember: abbamarad a szenvedés, elapad a kapzsiság, a gyűlölet és az elvakultság, teljesen megszűnik a lét szomjazása. A nirvána tehát egy boldog állapot, amit se felfogni, se leírni, se kategóriába foglalni nem lehet, csak eljutni odáig. Ez azonban nem jelent teljes megsemmisülést, ahogy ezt a buddhizmus bírálói tartják. A megszabadultnál megszűnnek ugyan a lét szintjei, a nirvána maga viszont csak a tudatlan, világi ember számára azonos a megsemmisüléssel. A tudással rendelkező számára a nirvána a léttel való megbékélés különös tere. A nirvánát nem csupán a halál után lehet megtapasztalni, mint az iszlám paradicsomát vagy a keresztények feltámadását. Aki eljutott a megvilágosodottság állapotába, az attól a pillanattól kezdve már elérte a nirvánát. A buddhista szent az, aki képes volt minden vágyának és szenvedélyének kioltására. A kérdésre pedig, hogy miként lehet ott boldogság, ahol minden érzés megszűnt, Buddha egyik tanítványa így felelt: „Éppen az a nirvána boldogsága, hogy ott nincs érzés!” (Anguttara-nikája V. 414).²⁹

A brahmanista felfogással szemben Buddha tagadta a lélek szellemi szubsztancia voltát, és a testtől való örök különállóságát. Ezt az „anatta”-ról (páli dialektusban anatta = nincs lélek) szóló tanításában fejtette ki. Ha van személyes lélek, akkor annak jellemző jegye az állandóság kell hogy legyen. A világ ezzel szemben állandó hullámozást, változást

²⁸ Vö. BELLINGER, *Nagy valláskalauz*, 62. HAHN István, *Istenek és népek*, Budapest 1980, 140-141.

²⁹ Vö. KÜNG, Hans/BECHERT, Heinz, *Párbeszéd a buddhizmusról*, Budapest 1997, 31-33.

mutat; öntudatunk is tulajdonképpen mozgó érzet, érzelem- és fogalomfolyamat. Az egyén is testiség, érzet, percepció, hajlam és az öntudat mulandó, ideiglenes kombinációja, melyet az élet vágya tart össze. Ami ugyanis összetett, az nem lehet állandó; ami nem állandó, az szenvedés; ami szenvedés, az nem lehet halhatatlan lélek. Ebből következik Buddha végső konklúziója: az ember lelke nem halhatatlan.³⁰ A lélekvándorlás tanát elfogadta, de a brahmanizmustól eltérő módon értelmezte. Elfogadta kortársainak azt a felfogását, mely szerint az ember arra van kárhóztatva, hogy mindig újjászülessék előző élete cselekedeteinek megfelelően. Az új létezési forma – Buddha szerint – az újraszületések láncolatában nem azonos a régivel. Szerinte a lélek dinamikusan változik a megtestesülések által. Azt tanítja, hogy minden elemi részecskékből áll, amelyeket a *dharma* (világtörvény) tart össze és vezérel. Szerinte még a lélek is változik, sőt a személyiség is ezen részecskék láncszerű kapcsolódása. Ez hasonlítható egy lánghoz, amely állandóan új meg új fahasábokat emészti fel, és csak látszólag marad ugyanaz.³¹

A reinkarnációk láncolatában az ember megőrzi szabadságát, szabadon cselekvő lény marad, akinek szabadságában áll rendeltetése megvalósításáért dolgozni. Buddha is tanította, hogy a szamszára (születés, halál és újból való születés) a végtelenségig fog menni és az embernek újabb és újabb szenvedést okoz. Az istenek sem tudnak segíteni az embernek, hogy megmeneküljön a létezés körforgásától, mivel ők is a lét kényszerűségének vannak alávetve. De van lehetőség a létezés körforgásából való szabadulásra. Buddha hitte, hogy megtalálta a szamszára bilincseiből való kitörés útját: megvilágosodásakor győzelmet aratott a reinkarnáció felett; ő többé nem fog újjászületni. A szabadulás útja értelmi természetű: a négy nemes igazság megismerése és a nyolcösvényű út elfogadása. A négy

³⁰ ERDŐ, *Vallástörténelem*, 101-102.

³¹ BELLINGER, *Nagy valláskalauz*, 62. CLARKE, Peter B., *A világ vallásai*, Budapest 1993, 150.

nemes igazság felismerése és a nyolcösvényű út elfogadása az egyéntől függ. Eszerint minden ember saját üdvösségének munkása. Ez a lényege az egyén erkölcsi önmegváltásáról és üdvözüléséről szóló Buddha tanításnak.³²

3.3. A dzsainizmus (Jainizmus)

A dzsainizmus alapítója Dzsina (Kr.e. 539–467), eredeti nevén Vardhamána (növekvő), akit később Mahávírának (nagy hős) neveztek. A dzsainisták is úgy vélik, hogy vallásuk öröktől fogva létezik. Azt állítják, hogy már az előző világkorszakokban is voltak *tirthakarák* (ösvénytaposók), akik felismerve a legfelsőbb igazságot megszabadultak a test, a szenvedélyek, az érzelmek bilincseitől és ily módon képesek voltak mintegy utat mutatni a többi, szanszárában vándorló és szabadulásra vágyakozó léleknek. A hagyomány összesen huszonnégy ilyen tirthakarát tart számon, akik közül a két utolsó, a Kr. e. 8. században élt Parsvanatha és maga Dzsina minden kétséget kizáróan történelmi személynek tekinthető.³³

Dzsina nevét általában Buddha mellett szokták emlegetni a vallástörténészek. Az összehasonlítás nem alap-talan, hisz a két vallásalapító kortárs volt, életükben, tanításukban is sok a közös vonás. Ő is fejedelmi családban született. Negyvenkét éves volt, amikor intenzív meditáció következtében, Buddhához hasonlóan megvilágosodásra jutott. Megvilágosodása abból állt, hogy tökéletes ismeretre jutott (három drágakő szabálya: *helyes ismeret*, *helyes hit* és *helyes viselkedés*) és ezzel – a dzsainisták hite szerint – a karma következményektől teljes egészében mentes, az újjászületések körforgásából megszabadult, mindentudó lélekké vált. Követői e diadala miatt nevezték el *Dzsiná*-nak (győztes). Mindketten

³² Vö. ERDŐ, *Vallástörténelem*, 101-102. Ld. még RAFFIN, *La resurrezione dei corpi fondamento dell'identità cristiana*, 130-140; HUMMEL, Reinhart, *Reinkarnation*, Mainz-Stuttgar, ²1989.

³³ ERDŐ, *Vallástörténelem*, 94.

elvetették a kasztrendszeret, nem ismerték el a védák autoritását, feleslegesnek tartották a brahmanok áldozati szertartásait, nem törődtek az istenekkel, ill. panteizmus tanítottak. A természetfeletti lényeknek nem tulajdonítanak isteni hatalmat a világ eseményeinek alakítása és az üdvözülés megszerzése tekintetében.

Az üdvösség elérésének lehetőségét mindketten kizárólag az emberi erőfeszítésben vélték felfedezni. Míg azonban Buddha az aszkézis és a szabadosság közötti középutat választotta, Dzsina csak a szigorú aszkézis útját tekintette célravezetőnek. A konzervatív irányzat képviselői *digambarák* (levegőbe öltöztek), akik mesterük példáját követve teljesen ruhátlanul élnek, inkább a pusztában tartózkodnak. Az iszlám hatására később beleegyeztek abba, hogy nyilvános helyen ruhát viseljenek. Mivel minden élőlényben a fejlettség alacsonyabb vagy magasabb fokán álló lélek van, kötelességüknek érzik, hogy óvják az állatok, rovarok, férgek életét is. Ezért seprővel seprik maguk előtt az utat és szájuk elé kendőt kötnek, nehogy – véletlenül is – megöljenek valamilyen élőlényt. A szigorú aszkézis miatt a dzsainizmus sohasem vált a nagy néptömegek vallásává. *Etikája* öt parancsolatot tartalmaz: az élet kímélését, az igazságosságot, az idegen tulajdon tiszteletben tartását, a nemi önmegtartóztatást és a nincstelenséget.

A dzsainista tanok szerint a világ örök, és csak szigorú testi-lelki aszkézissel lehet a cselekedetet megsemmisíteni. A testi aszkézis módja: önkínzás, kényelem megtagadása, de főként a bűjtölés által bekövetkező éhhalál képes arra, hogy megszüntesse az újra-visszafizetés törvényét (karma), és hogy kiszabadítsa az örök lelket az anyag bilincсібől. A lelki aszkézis összetevői: engedelmesség, megalázkodás, gyónás, a lélek fegyelmezése és a meditáció.³⁴ Az anyagtól (pudgala) megszabadult lélek „nyílvezzőként” röppen a Világegyetem

³⁴ BELLINGER, *Nagy valláskalauz*, 89-90.

csúcsa felé; itt, egyfajta mennyországban találkozik és társalog társaival, tisztán szellemi, sőt, isteni közösséget alkotva velük.³⁵ A dzsainizmus csupán szellemi és a világmindenséggen túli boldogságot fogad el.

4. Reinkarnáció és az egyházi hit

A reinkarnációs elképzelések védelmezői gyakran hivatkoznak a Szentírás egyes helyeire, annak igazolásaként, hogy tanításuk nem idegen a kereszténységtől, hiszen annak nyomai megtalálhatóak a Bibliában.

Legtöbbször Keresztelő Szent János személyére hivatkoznak, akiben szerintük – maga Jézus is Illés próféta lelkének újbóli megtestesülését látta, hiszen ezt mondta róla: „*S ha tudni akarjátok, ő Illés, akinek el kell jönnie*” (Mt 11,14), a színeváltozás alkalmával pedig: „*Illés már eljött, de nem ismerték fel... Ekkor a tanítványok megértették, hogy Keresztelő Jánosról beszélt nekik*” (Mt 17,10-13). Illés próféta 2Kir 2,1-18 tanúsága szerint nem halt meg, hanem tüzes szekéren elragadtatott a mennybe. Márpedig ha Illés nem halt meg, nem történhetett meg lelkének testétől való elválása sem, ami elengedhetetlen feltétele lenne annak, hogy másik testben újra megtestesülhessen. Jézus szavai tehát nem Illés reinkarnációját erősítik meg. – Ha a színeváltozást Máté evangélista valóban a lélekvándorlás fogalmai szerint gondolta el, akkor nem Illésnek kellene megjelennie Mózes és a megdicsőült Jézus mellett, hanem Keresztelő Jánosnak, ha ő lenne Illés lelkének legutóbbi reinkarnálódása. A lélek visszavándorlása egy 850 évvel korábban levetett testbe még a reinkarnáció hite szerint is elképzelhetetlen.

A másik fontos bibliai hely a vakon született gyógyításának elbeszélése (Jn 9,1-41). Ebből sokan azt olvassák ki, hogy a reinkarnációt legalább a tanítványok ismer-

³⁵ Vö. ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története II.*, 72–73.

ték, ezért kérdezték meg Jézust: „*Mester, ki vétkezett, ez vagy a szülei, hogy vakon született?*” (9,1k). – Rabbinikus elképzelés szerint az ember minden betegségét a bűn büntetéseként kapja Istentől. A szülői vétek miatti szenvedést maga a Biblia is ismeri (Kiv 20,5). A tanítványok kérdése mögött ez az okoskodás húzódhat meg, de nem lehetetlen egy korábbi élet feltételezése sem, hiszen alexandriai Philón (Kr.e. 13-45/50) műveiből tudjuk, hogy egyes zsidó gondolkodók a hellenizmus hatására komolyan foglalkoztak a reinkarnáció lehetőségével. Azt ma már nem lehet tudni, hogy az ilyen elméletek mennyire voltak közismertek Jézus korában; a döntő azonban Jézus válasza, amely a feltételezés leghatározottabb visszautasítását tartalmazza: „*Sem ez nem vétkezett - felelte Jézus -, sem a szülei, hanem az Isten tetteinek kell rajta nyilvánvalóvá válniuk*” (9,3k).³⁶

A reinkarnáció mellett érvelők másik hivatkozási pontja Jézus és Nikodémus párbeszéde (Jn 3,3-7): „Jézus azt felelte neki: „*Bizony, bizony, mondom neked: aki nem születik újjá, az nem láthatja meg az Isten országát.*” Nikodémus megkérdezte: „*Hogy születhet valaki, amikor már öreg? Csak nem térhet vissza anyja méhébe azért, hogy újra szülessék?*” Erre Jézus azt mondta: „*Bizony, bizony, mondom neked: Aki nem vízből és (Szent)lélekből születik, az nem megy be az Isten országába. Ami a testből születik, az test, ami a Lélekből születik, az lélek. Ne csodálkozz azon, hogy azt mondtam: újjá kell születnetek.*” Itt természetesen nem arról van szó, hogy az ember halála után a lélek visszatér erre a földre új létezésre, hanem ugyanakkor az embernek az erkölcsi-vallási megújulásáról van szó itt a földön, az ő mostani életében és testében, ami éppen a keresztség és a hit által történik. Ezt a szimbolikus nyelvet

³⁶ Vö. RAJKAI István, *Lélekvándorlás hite a Szentírásban?*, in: Jeromos füzetek 16 (1994) 16-18, 16-17. SCHEFFCZYK/ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 67-68; RAFFIN, *La resurrezione dei corpi fondamento dell'identità cristiana*, 135.

semmiképpen sem lehet azonosítani az újjászületés görög értelmezésével.³⁷

Néhány reinkarnációban hívó ember elismeri, hogy a Szentírás nem tükrözi meggyőzően a felfogásukat, ezért azt állítják, hogy Jézus ugyan nem beszélt nyilvánosan a lélekvándorlásról, de titokban ezt tanította apostolainak. Ez az alaptalan feltevés eleve igazolhatatlan, nem is beszélve arról, hogy egy ilyen fontos tanítást biztosan leírtak volna az evangélisták.³⁸

Az újjászületés tanának hívei azt állítják, hogy a kereszténység korai korszakában az *egyházatyák* között is voltak képviselői ennek a tannak; ám ez az állítás hamis bármilyen sokszor ismételtet is. A legrégebb tanúságoktól kezdve az egyházatyák elutasító álláspontja egyértelmű és egységes. Teológiájuk ugyanis nagyrészt a gnosztikusok ellen irányult, akik között nagyon elterjedt volt az újjászületés tana.³⁹

Az újjászületés tana sohasem volt keresztény tan, de még csak tévtan sem, amely az ortodox tanból kiszakadt volna (szakadás=eretnekség), hanem mindig is kereszténységen kívüli vallási meggyőződés volt, amelyet az egyház a keresztény hittel teljesen összeegyeztethetetlennek tartott. A lélekvándorlás ellenzői között említhetjük *Jusztinoszt* (+165), *Lyoni Iréneuszt* (+202?), *Hermiász gúnyiratát* (200 körül), *Minucius Felixet* (200 körül), *Antióchiai Theophiloszt* (180 körül), *Hippolütoszt* (+235), *Lactantiust* (250-317?), *Nüsszai Gergelyt* (+394), és különösen *Tertullianust* (160-220) és *Ágostont* (354-430).⁴⁰

Az egyetlen kivétel ÓRIGENÉSZ (184-254) és az origenisták (pl. jeruzsálemi szerzetesek) voltak, akik azt

³⁷ KEHL, *Csak egyszer a földön?*, 169. RAFFIN, *La resurrezione dei corpi fondamento dell'identità cristiana*, 135.

³⁸ KINDELMANN, *A lélekvándorlás*, 22–23.

³⁹ RAFFIN, *La resurrezione dei corpi fondamento dell'identità cristiana*, 136-137.

⁴⁰ SCHEFFCZYK/ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 68–69.

vallották, hogy a szellemi lények léteztek már a világ teremtése előtt. *Peri arkhón* (De Principiis) című művében azt mondja, hogy Isten a világ kezdetén minden embert tiszta szellemi létezőnek (lélek) teremtett, az elkövetett bűnök büntetéseként azonban később testbe zárta őket. Eszerint az anyagvilág teremtése csak azért történt, hogy akik vétkeztek közülük, az anyaggal való küzdelem útján jussanak el a megtisztulás állapotába. Ha majd valamennyien ide jutnak, megszűnik az anyagvilág, aztán a szellemek új próbának lesznek alávetve, újra vétkezni fognak, új teremtés következik, és így ismétlődik a történelem végtelen sokszor.⁴¹ Nézetüket 543-ban a II. Konstantinápolyi tartományi Zsinat eretnekségnek bélyegezte, és ezt az ítéletet Vigilius pápa is magáévá tette (DS 403-411).⁴² Hasonló gondolatokat hirdetett *Priscillianus*, akinek tanítását és követőit 561-ben ítélte el egy spanyol tartományi zsinat a pápa utólagos jóváhagyásával (DS 455-464). Amennyire a szövegek alapján megítélhetjük, Órigenész sohasem tanította, hogy a lelkek visszatérnek, reinkarnálódnak, hanem a pre-egzisztens lélek inkarnációját, megtestesülését tanította. Sok más, szentírásmagyarázó művében Órigenész egyértelműen elveti bizonyos helyeknek a gnosztikusok által adott értelmezését, amelyek a lelkek valódi újjászületésére utalnak.⁴³

⁴¹ Vannak szövegek, amelyekben úgy tűnik, hogy Órigenész feltételez több *világciklust*, azonban az egyes ciklusokon belül csak *egy* megtestesüléssel számol. A II. Konstantinápolyi Zsinat Órigenészt (ill. követőit) az eretnekek közé sorolta, a reinkarnáció kérdésének említése nélkül (vö. DS 433). A reinkarnációtant mint olyat formálisan soha nem ítélték el. Ez azonban nem azt jelenti, hogy elfogadták vagy megtűrték volna. SCHMIED, Augustin, *Keresztény ember és a reinkarnáció eszméje*, in: Mérleg 4 (1992) 354-371, 369-370.

⁴² A II. Konstantinápolyi Zsinat kijelentése így hangzik: „Ha valaki azt mondja vagy gondolja, hogy az emberek lelkei előbb léteztek, ugyanis ezek azelőtt oly lelkek és szent erők voltak, akik az isteni szemlélődés teljességét kapták, de rosszabbra fordultak, ezért elhidegültek Isten szeretetétől, és ezért nevezték azokat görögül pszichének, azaz léleknek, és vezeklés végett lettek bebocsátva a testekbe, legyen kiközösítve” (DS 403).

⁴³ Vö. KEHL, *Csak egyszer a földön?*, 174. GRESHAKE, *Az élet vége?*, 90–91.

A nagy kappadókiai egyházatya, *Nüsszai Szent Gergely* (+394), aki szinte minden lényeges teológiai kérdésre reflektált, ami csak addig az egyházban felmerült, ismerte a reinkarnáció pogány-hellén tanait. Kifejtette a tévtannal szemben a maga katolikus hitét, bizonyításainak végén többek közt ezeket írja: „Nyilvánvalóvá vált, hogy se füle, se farka annak a tanításnak, mely szerint a lelkek a testi életet megelőzően önmagukban léteztek, testtel való egyesülésük pedig a rossz következménye. (...) Isten előrelátó erejében eleve megvolt az egész emberi teljesség. (...) Az egyes lények teremtésénél pedig egyiket sem szabad a másik elé helyezni, sem a lelket a test elé, sem fordítva, nehogy megosztást idézzon elő az emberben az időrendi különbség. Az apostoli tanítás értelmében ugyanis kettősnek kell gondolni természetünket (2Kor 4,16), amely szerint az egyik a látható emberé, a másik pedig a rejtett emberé. Ha az egyik korábban meglenne, a másik pedig később keletkezne, tökéletlennek mutatkozna az Alkotó ereje, mintha nem volna elegendő ahhoz, hogy egyszerre létrehozza az egészet”. Egy másik tekintélyes egyházatya, *Szent Jeromos* (347-420) egyenesen „gonosz és elvetemült” tannak tartotta a lélekvándorlást (Ep. 130. ad Demetriadem; PL 22.11.20).⁴⁴

Érdemes még megemlítenünk *Tertullianust* (160-220), akit túlzott rigorizmusa és merevsége (világvég várása, buzgóság lanygulása, házasság megtiltása, tekintély elutasítása) válságba sodorta. Úgy látta, hogy a keresztény egyházban meglazult a fegyelem. A montanizmus híve lett. *Apologeticus* (Védőbeszéd) című művében értelmetlennek tartja, és szinte gúnyolja a lélekvándorlás hitét: „Ha valami bölcselő állítaná, amint ezt Laberius mondja Pythagoras véleménye alapján, hogy az ember öszvérből származik, a nőstény kígyó asszonyból ered, és erre a tanításra ékes beszéde erejével minden bizonyítékot odaficamítana, nem találna-e helyeslésre, nem szerezne-e magának hitelt? Egyesek úgy gondolnák talán, hogy

⁴⁴ GÁL Péter, *A New Age keresztény szemmel*, Pécs 1997, 243–244.

emiatt még az állati hústól is tartózkodniuk kell, hogy esetleg valamelyik ükapjukból marhahúst ne falatozzanak. Ha azonban a keresztény ígéri, hogy az ember ember lesz újra, Caius Caius lesz megint, azon iparkodnak, hogy a helyszínen rögtön levizeljék.”⁴⁵

A sorban utolsóként említjük *Szent Ágostont* (354-430), aki megtérése előtt a manicheizmus híve volt (a világot két ellentétes princípium irányítja: fény és a sötétség, jó és a rossz, a szellem és az anyag). *Isten városa* c. művében helytelen és szégyenletes tanításnak tartja a reinkarnáció tanát, amely szemben áll Jézus és az apostolok tanításával: „Köztudomású dolog, hogy Platón azt írta: az emberek lelke a halál után állati testbe tér vissza. Ezt a véleményt vallotta Porphyrius tanító-mestere: Plotinos is. Az ő elgondolása szerint az emberi lélek emberi testbe költözik, bár nem abba, amelyiket elhagyott, hanem egy másik, új testbe. Tudniillik szégyellt olyan dologra még gondolni is, hogy az öszvérré változott anya talán a fiát hordozza magán. De azt már nem szégyellte, hogy a leánnyá változott anya saját fiához megy férjhez. (...) Ennyivel helyesebb dolog volna azt vallani, hogy a lélek csak egyszer tér be a saját testébe, mintsem azt vélni, hogy nagyon sokszor különböző testbe tér vissza. (...) Helytelen tehát a léleknek a platonisták által szükségesnek tartott körútja, mely szerint oda tér vissza, amit már elhagyott.”⁴⁶

Összegzésként elmondhatjuk, hogy bárhol bukkanjanak fel a keresztény hagyományban a reinkarnációs eszmék, az mindig a gnosztikus szektákkal áll kapcsolatban, amelyektől – hitüktől és teológiájuktól – az egyház világosan és egyértelműen elhatárolta magát. Keresztény teológusok olykor „argumentum ad hominem”-ként (nem a tárgyra, hanem a vita-partner személyére vonatkozó érvként) használják a pogány

⁴⁵ Tertullianus művei, *Védőbeszéd*, in: Ókeresztény írók, 12 kötet, Budapest 1986, 142–143.

⁴⁶ Szent Ágoston, *Isten városáról* II., (ford. Dr. Földváry Antal), Budapest 2005, 300–302.

kisebbség által képviselt reinkarnációs tant, hogy a pogány szkepszissel és reménytelenséggel szembeni lehetőségként villantsák fel a halál utáni élet keresztény reményét. Ez azonban mindig úgy történik, hogy egyidejűleg a feltámadásba vetett keresztény remény és a lélekvándorlás közötti nagyobb különbözőség is kiviláglik.⁴⁷

5. Reinkarnáció contra feltámadás

A reinkarnációtannal olyan területre jutunk, amely túl van a tapasztalás síkján. „Világnézetről” van szó, átfogó ön- és világfelfogásról, olyan emberképről, amelybe a személyes állásfoglalás is belejátszik. Éppen ezért a reinkarnációt és a feltámadást nem lehet pontról pontra összehasonlítani. A két gondolatvilág tökéletesen ellentétes, hiszen lényegükben térnek el egymástól.⁴⁸ Ennek a szembesítésnek az a célja, hogy a keresztényeket hitük mélyebb egységéhez segítse. Soroljuk fel a legfontosabb eltéréseket.

5.1. Istenkép - Jézus személye

Buddha nem foglalt állást az Isten-kérdésben, mert azt mondta, hogy nem tud róla semmi biztosat, de nem tárgyalta a világ keletkezésére vonatkozó kérdéseket sem. A hinduk azonban nagyra értékelik Jézus személyét. Példás életét és erkölcsi tanítását emelik ki (Hegyi beszéd, (Mt 5,1-10; Lk 6,17-26) és úgy tisztelik, mint az emberiség egyik nagy tanítóját vagy prófétáját. A hinduk „*avatára*” hite azt jelenti, hogy a mindenség-Isten a válságok idején mindig emberi formában jelenik meg, hogy a rosszat úgymond helyrehozza, és a jót ébressze fel az emberek szívében. Ilyennek ismerik el Jézus személyét is. Ez a néptömegek hite. A legtöbb hindu

⁴⁷ HUMMEL, *Reinkarnation*, 107.

⁴⁸ SESBOUÉ, Bernard, *Krisztus pedagógiája*, Budapest 1997, 132.

értelmiségi olyan embernek tekinti Jézust, aki az istenivel való azonosságát példaszerűen megvalósította. Ő tehát nagy lelki vezető (guru). Jézus jelentőségét azonban mindkét szemléletmód elveti. Értelmetlennek tartják Isten igazi emberré levését, ez ugyanis degenerációt jelentene.⁴⁹

Arra a kérdésre is ki kell térnünk, hogy mi van Jézus személyével, mert a reinkarnációs felfogásban elvész az, hogy Jézus személye egyetlen és egyedülálló. Megtestesülése nem több mint egy – bár szentsége által talán kivételes – lénynek a reinkarnációja, aki azonban szintén be van zárva a végzet körforgásába. Úgy jelenik meg, mint egy „avatára” (nincs külső megjelenése) vagy egyik isteni megnyilatkozás a sok közül. Márpedig a kereszténység mindig ragaszkodott ahhoz, hogy a Krisztus-esemény „egyszer s mindenkorra történt mindenkiért”.⁵⁰

5.2. Antropológia - emberkép

A vita egyik jelentős pontja az a kérdés, hogy milyen antropológiai és ontológiai következményei vannak a reinkarnációnak. Tulajdonképpen mi testesül meg újra, és hogyan gondoljuk ennek a valaminek az azonosságát a különböző földi életben?

Azt is meg kell említenünk, hogy a feltámadással összehasonlítva a reinkarnáció nem kínál a test számára üdvösséget. A reinkarnáció visszaesik a test és a lélek dualizmusába: az első értéktelen, időszakonként helyettesíthető egyszerű öltözet, „burok”, s mint ilyen nem tartozik a személyhez. Nehezen vehető ki, hogy az egymást követő reinkarnációk, miképp vezetnek el a végső feltámadáshoz. Kérdés marad, hogy akkor melyik testtel támadunk fel? A

⁴⁹ Vö. KESSLER, Hans, *Krisztológia*, in: (szerk.) Theodor Schneider, *A dogmatika kézikönyve I.*, Budapest 2002, 406.

⁵⁰ SESBOÜÉ, *Krisztus pedagógiája*, 134.

reinkarnáció alapvető logikája nem fér össze a feltámadás gondolatával.⁵¹

A reinkarnációtan hívei az emberben nem az egységes tényt látják, akiben két egymást kiegészítő elv (test és lélek) oly módon egyesül, hogy egyetlen szellemi és ugyanakkor testi lényt alkot, hanem csak a lelket, ami átmenetileg és járulékos módon egyesül a testtel, hogy azt a halál pillanatában elhagyja, hogy egy másik testben újjászülessék. A lélek és a test tehát számukra két teljesen különálló és teljes létező. A tan hívei szerint a test nem része az individuális személynek. Ezt a platonikus és gnosztikus tant megcáfolja az értelem és az emberi tapasztalat. Az ember oszthatatlan személyes létező, akiben a szellem és az anyag lényegi egységet alkot. Az emberi test lényegi formáját a lélek adja, mely olyan transzcendentális kapcsolatban van az általa megformált testtel – saját testével -, úgyhogy nem lehet elgondolni, hogy elveszítené ezt a kapcsolatot és egy másik testet öntene formába. Egy lélek csak egy testtel egyesül, és minden test csak egyetlen lélekkel.⁵²

A lélek a test *forma substantialis*-a, a test pedig a lélek kifejezési formája, természetes jele. A reinkarnációtan nem törődik azzal a ténnyel, amelyet a modern tudomány bőségesen igazol; hogy a memória, az érzelmek, a szerzett fogalmak, az uralt és hasznosított hajlandóságok a test örökségéhez tartoznak, a test maga örökre az adott személyiség integráns része lesz.⁵³

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* (1995) szerint: „A lélek és a test egysége olyan mély, hogy a lelket a test „formájának” kell tekinteni; azaz az anyagból alkotott test a szellemi lélek miatt emberi és élő test; a szellem és az anyag az emberben nem két egyesült természet, hanem egységük

⁵¹ Vö. SESBOÛÉ, *Krisztus pedagógiája*, 133.

⁵² ROSA, *Vallások, szekták és a kereszténység*, 210-211.

⁵³ MARTINETTI, Giovanni S.J., *A mai hit észérvei*, Martonvásár 2001, 157. (W. Kasper, *Reincarnazione e Cristianesimo*, in „L'Osservatore Romano”, 1990. március 16., 1-4.)

egyetlen természetet alkot. (365 pont) Az Egyház tanítja, hogy minden egyes szellemi lelket Isten közvetlenül teremt – nem a szülők „hozzák elő” –; azt is tanítja, hogy a lélek halhatatlan; nem vész el, amikor a halálban elválik a testtől, és a végső föltámadásban újra egyesülni fog a testtel.” (366 pont)

5.3. Önmegváltás vagy kegyelem?

A reinkarnáció a tettek általi üdvösséget, vagy az önmegváltást ígéri, amennyiben az „üdvösség” szó használható az egyénre. A reinkarnáció tana azt vallja, hogy az embernek az utolsó fillérig ki kell fizetnie minden tartozását. A jó tettek által megszerzett üdvösség eszméje teljesen idegen attól a kinyilatkoztatástól, hogy az üdvösséget kegyelemből, vagyis ingyenes ajándékként kapjuk.⁵⁴ Ráadásul a reinkarnációt olyan folyamatnak képzelik el, amely a természettörvényből következik, az embernek tehát joga van hozzá. Olyan útnak tartják, amely voluntarista módon az embertől halad Isten felé, emberi erővel akarja megszerezni az üdvösséget, hogy azt fokról fokra a nirvána vagy a legmagasabb rendű nyugalom fokozatáig emelje.⁵⁵ Mivel pedig normális esetben minderre egyetlen emberélet nem elegendő, éppen ezért válik szükségessé az újraszületések sorozata. Ezeknek kell lehetővé tenniük az ember fokozatos kibontakozását, illetve az igazi szellemi mag kiszabadulását. Ami nem sikerült az első megtestesülésben, az talán sikerül a másodikban, vagy ha ott sem, akkor a harmadikban és így tovább. A reinkarnációban újrakezdődő életet mindig a karma törvénye, vagyis az elkövetett tetteknek a pontos megfelelés és az abszolút igazságosság alapján meghatározott jóvátétele határozza meg, míg végül az ember azzá nem lesz, amivé lennie kell. Ez távol áll a keresztény hittől. A karma törvénye helyett - amely az embert könyörtelenül a teljesítménykényszer nyomása alá helyezi - a kereszténységben

⁵⁴ ROSA, *Vallások, szekták és a kereszténység*, 211.

⁵⁵ SESBOUÉ, *Krisztus pedagógiája*, 134.

a kegyelem elve uralkodik. Ez pedig annyit jelent: nem az embernek kell véghezvinnie, hogy emberré váljék és lehetőségeit kibontakoztassa, hanem ez Isten ajándéka és adománya. Szent Irenaeus († 202) így fogalmaz: „Csak Istennél leszek egészen emberré”. Kétségtelen, hogy az ember minden adottságával részt vesz „embersége kibontakoztatásának” folyamatában. Az ő feladata, hogy szabadságban megfeleljen Isten ajándékának, válaszoljon szeretetére, és maradjon nyitott kegyelme számára.⁵⁶

5.4. Tisztítótűz és lélekvándorlás

A halállal eldőli az ember örök sorsa. Az ember számára az a rendelkezés, hogy egyszer haljon meg és utána ítéletben legyen része (Zsid 9,27). Nincs haladék, újakezdés egy másik életben. A reinkarnáció hívei azzal érvelnek, hogy ez igazságtalanság volna, mert nem egyforma esélyekkel indultunk az életnek. A Biblia válasza: az ítélet mindenkit saját körülményei szerint mér meg. Aki sokat kapott, attól sokat követelnek (Lk 12,48). Célunk nem az, hogy saját erőnkől megszabadulva vágyainktól egy vágytalan Nirvánába jussunk, hanem Isten szabadon felajánlott szeretetének szabad elfogadása. A tisztítótűz tehát nem újakezdés, nem visszatérés egy másik testbe, hanem a lélek alkalmassá válása Isten színről-színre látására. A tisztítótűzen szenvedők már biztosan üdvözülnek.⁵⁷

A reinkarnáció-tan követői számára sok esetben jelentőségét veszti a halál, mivel hitük szerint úgyis újjászületnek. Ez azt eredményezi, hogy erkölcsi érzékük és lelkiismeretük teljesen eldeformálódik, mert úgy tartják: a

⁵⁶ GRESHAKE, *Az élet vége?*, 80-81.

⁵⁷ KOVÁCS Gábor, *Reinkarnáció-hit és a bibliai emberkép*, in: Jeromos füzetek 16 (1994) 9-15, 12-13.

következő életükben mindent jóvátehetnek. Az ilyen negatív erkölcsi hozzáállás leginkább a hit nyugati követőit jellemzi.⁵⁸

Az Egyház kétségtelenül elismeri, hogy Isten színelátására csak a tökéletesen megtisztult ember jut el. Ezért hirdeti a tisztítóhely dogmáját (DS 856), vagyis tanítja, hogy van egy olyan tisztulási állapot, ami képessé teszi a lelket Isten boldog színelátására.⁵⁹

5.5. Világ- és történelemértelmezés

A két világnézet történelemfelfogása teljesen különböző: az egyik *ciklikus*, meghatározatlan, és az örök visszatérést ígéri; a történelmet az egyensúly, a kárpótlás és a harmónia visszaállításának kozmikus törvénye szerint írja. A másik viszont *lineáris*, és az Isten Országában való végső beteljesülése felé halad; célt és befejezést ígér. A reinkarnáció a világegyetemről hordoz üzenetet; a keresztény feltámadás Istenről, az emberről és végső kapcsolatukról szóló üzenet.⁶⁰ A történelem menete, tehát egyenes vonalú: a teremtéstől kezdve Krisztus egyszerűségén keresztül a parúziáig, s a feltámadással, mint a történelem végérvényes befejezésével ér véget. Éppen ezért e lineáris látásmód előfeltételez egy erős, világ fölött álló Istent, aki éppen a reinkarnációs rendszerekből hiányzik.⁶¹

Csaknem valamennyi elmélet, amelyik az újjászületést tanítja, *monisztikus* világgépet hirdet: Isten és a világ legbensőbb lényegükben egy, egyetlen nagy, kozmikus, szellemi élet- és energiarendszer.

A keresztény hit ezzel szemben Isten és világ, Isten és ember egységét és különbözőségét tanítja. Isten és ember között nem áll fenn természetszerű, létszerű egység; mert Isten a teremtőnk, mi pedig mindenben a teremtményei vagyunk. A

⁵⁸ KINDELMANN, *A lélekvándorlás*, 30.

⁵⁹ ROSA, *Vallások, szekták és a kereszténység*, 211.

⁶⁰ SESBOÜÉ, *Krisztus pedagógiája*, 132–133.

⁶¹ Vö. SCHEFFCZYK/ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 71.

lelkünk is teremtett, véges és ezért nem isteni. Másfelől viszont e radikális különbség ellenére Krisztusban Istentől származó mélységes egység is van Isten és ember között: ez a szeretet egysége. Mivel Isten a végtelen teremtő szeretet feltétlenül szeret bennünket, véges teremtményeket, és közösségre lép velünk, ezért a lelkünk – mintegy Istenre irányuló „érzékelő-szervünk” halhatatlan. A halhatatlanság tehát nem természettől illet meg bennünket, mintha az isteni szellem „szikráját” hordoznánk magunkban, hanem azért, mert Isten feltétlen és végérvényes szeretettel szeret bennünket, és szeretetből megajándékoz bennünket Szentlelkével. Halhatatlanságunk tehát ajándékba kapott és nem természetes halhatatlanság.⁶²

A tanbeli összeférhetetlenség ellenére a II. Vatikáni Zsinat az Egyház és a nem-keresztény vallásokkal kapcsolatban megállapítja, hogy „A katolikus egyház semmit sem vet el abból, ami ezekben a vallásokban (vö. buddhizmus, hinduizmus, muzulmán és izraelita vallás) *igaz és szent*” (NA 2). Őszinte tisztelettel szemléli Isten-keresésüket és ennek megfelelő életmódjukat. A mohamedán és a zsidó vallásról külön szól a nyilatkozat (3-4. p.). Elítél minden vallási és faji megkülönböztetést, és hangsúlyozza, hogy ha Istent mindnyájunk Atyjának valljuk, akkor bármilyen származású és felfogású embert testvérünknek kell tekintenünk.

Annak ellenére, hogy a kereszténység elveti a reinkarnáció tanait, valamin el kell gondolkodnunk vele kapcsolatban. Mint látjuk, világszerte terjed a lélekvándorlásban hívők száma, ami azt jelenti, hogy ez a tanítás valamilyen űrt szeretne betölteni az emberek lelkében. A kereső embereket nem elégíti ki a „vasárnapi kereszténység”. Ha problémáikra nem találnak megoldást, kérdéseikre nem kapnak választ, szinte természetes, hogy másféle világnézetek felé fordulnak.

⁶² KEHL, *Csak egyszer a földön?*, 175.

MARTON JÓZSEF

Az inkvizíció katolikus szemmel

Abstract: By mixing the various inquisitions intentionally we get a scary or distorted image about this institution. The correct assessment needs to specify the four inquisitions: the one from the 12th century, the so-called bishop inquisition, regulated by councils; (founded in 1184), in the 13th century the papal formed (in 1231); in the 15th century, the Spanish state security forces, the (in 1478), and in the 16th century, the one established in Rome (1542). Because most of the confusion and misunderstanding comes from the intentional mixing means of these four types, which were quite different processes. Every bishop, as the apostolic successor must provide spiritual and community peace. And if something or someone disturbs the peace, he must be removed or excluded from the community. Therefore, in the history of the Church the ones called heretics were always excluded from the community. The problem arose when the bishop's function expanded, and to the spiritual power of the Christian society was added secular power. But then, the man of the Middle Ages thought differently about belief, eternal life and salvation and therefore according to the typical mentality of the era he felt obliged to persecution of heretics. The universities and the medieval scholars accepted and supported inquisition. The universities and the medieval scholars accepted and supported inquisition. If we examine this institution in the historical context we must say that at a certain degree the inquisition was necessary and understandable. Of course this does not mean the acceptance of the inhuman treatments and other excesses. Although the inquisition particularly for its methods and forced conscience is a dark spot in the history of the Middle Ages we have to admit objectively that in that period not only the church but the whole society was against heresy and considered it the biggest sin.

Keywords: Inquisition; heresy; Bishop; excommunication; council; Cathar; Theodosius; St. Augustine; St. Bernard.

Egyházunknak alig van olyan intézménye, amelyet az antiklerikális erők oly sokszor és annyi rossz szándékkal pellengére állítottak, mint az inkvizíció. A különféle inkvizíciók összekeverésével, ill. szándékos egybemosásukkal és félreértelmezésükkel magáról az intézményről elrémítő és eltorzított képzet festenek. Állíthatjuk, hogy az ilyen eljárások az egyház-

történelemmel foglalkozó embert megakadályozzák a helyes szemléletben és az igazságra való találásban.

Mielőtt a téma velejébe vágnék, ajánlatosnak és szükségesnek tartok feleleveníteni és pontosítani az inkvizícióval kapcsolatos néhány egyházi fogalmat és eseményt.

1.) Kik a helyi egyházak vezetői és nekik mi az elsőrangú feladatuk?

Jézus Krisztus egyházának vezetőit, az apostolokat törvényhozói és bírói hatalommal ruházta fel. Az apostolok utódainak, a püspököknek, Krisztustól kapott hatalmuknál fogva mindenkor kötelességük volt és lesz az általuk vezetett egyházközösségeket ért támadásokat elhárítani, és híveiket az üdvösség útján vezetni. Legfőbb feladatuk – az igehirdetés, a szentségek kiszolgáltatása, a nyilvános imádság vezetése – mellett a vagyonkezelés és a bíraskodás. A lelki vonatkozású bírói szerepkör igen sokrétű. Egyrészt minden püspöknek gondoskodnia kell a rábízottak lelki üdvéről és a közösség békéjéről. S ha valami vagy valaki ezt a békét megzavarja, azt kötelesek eltávolítani, a közösségből kizárni. Eljárásukat *Mt* 16, 18 skk-ra alapozzák, mely perikópában a közösség rendjére vonatkozó jézusi rendelkezések találhatók. Másrészt a püspököknek a Krisztustól kapott hatalmuknál fogva törekedniük kell arra is, hogy eleget tegyenek a missziós feladatuknak, küldetésüket teljesítsék az emberek üdvözítésében, és az egyetemes egységet szolgálják. Ezért az egység veszélyeztetőit, az ún. eretnekeket mindig kizárták a közösségből. Pl. a 2. században Sinope püspöke saját fiát, Markiont közösisztette ki.

A püspökök bírói-hatalmuk alátámasztását *IKor* 2, 15 versből veszik: „A lelki ember mindent megítél, maga azonban senki ítéletét nem vonja magára.” Így lettek a püspökök az elvetendő és javíthatatlan eretnekeknek úgymond „inkvizítorai.”

2.) Mi az eretnokség, kik az eretnekek? – akik miatt megszerveződtek az inkvizíciós eljárások?

A keresztény szóhasználatban az *eretnek/eretnekség* a görög *herezis*-ből ered, ami választást, elválást, válogatást jelent. Negatív jellegű fogalom: a herezis nem más, mint válogatás a kinyilatkoztatott igazságok között, azok közül egyesek elfogadása, mások elvetése. Tehát valamely kinyilatkoztatott igazság vagy igazságok *tudatos* tagadása, és a kétségbevont igazsággal ellentétes nézetek hirdetése; tévtan-tanítás és ahhoz való makacs ragaszkodás.¹

Az evangéliumokban található, majd a hitvallásokban megfogalmazott tanítást nem minden keresztény fogadta el változatlanul és fenntartás nélkül, és nem minden egyházi író tanítására illettek rá a keresztény tanítás igaz-voltának ismerető jelei. Azokat, akik eltértek az Egyház hivatalos tanításától, szembefordultak hitbeli felfogásával és mást hirdettek, eretnekeknek, heretikusoknak hívjuk. A keresztény dogmatika atyja, Szent Ireneus *herezis*-nek nevezte a józan tanítástól való eltérést.

Pál korábbi írásaiban a herezis a közösségekben kirobbant *konfliktusokat* (*Gal* 5, 20: a test cselekedetei között található a „veszekedés, szakadás, pártoskodás”); *1Kor* 11, 18: azt hallotta *Pál*, hogy a közösségben gyűlölködés, szakadás mutatkozik), az *Újszövetség későbbi* szövegeiben pedig a *téves tanításokat* (*2Pt* 2, 1: akadnak hamis tanítók, akik „tévtanokat terjesztenek”; *Tit* 3, 10: figyelmezteti Titust, hogy „a tévtanítókat néhány figyelmeztetés után kerülje”; *2Tim* 2, 25: szelíden intse „ellenfeleit, hátha megadja nekik az Isten a megtérést, felismerik az igazságot, és kikerülnek az ördög kelepcéjéből”) jelenti.²

Az Egyház kezdetől fogva különös gondot fordított a kinyilatkoztatott igazságok megőrzésére és továbbadására. Felelősnek érezte magát a hamis tanok megszüntetésére, és ezért felvette a küzdelmet az eretnekségek ellen. A püspökök

¹ SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története I.* Ecclesia Kiadó. Budapest 1983. 96.

² VORGLIMLER, Herbert: *Új teológiai szótár.* Göncöl Kiadó. 2006. 152–153.

és a zsinatok a keresztény tanítás egyre pontosabb kifejtésével és az eretnektanok eredményes megcáfolásával próbálták híveiket megvédeni, és őket az igazság ösvényein megtartani. Úgy látták, hogy a tagadások és a saját útjukat követő eretnekértelmezések az apostolokra visszavezethető hagyományt fenyegetik. Szigorúan ragaszkodtak a kötelező érvénnyel megfogalmazott hitigazságok egyfajta alapkészletéhez (*apostoli hitvallás, első egyetemes zsinatok*). Ezért a püspökök a közös veszély elhárítására zsinatokra gyűltek össze és intézkedésekkel – kiközösítéssel – léptek fel az eretnekségek ellen. Hogy a klerikusok és a laikusok a tévedést elkerüljék és az eretnekségek dzsungelében eligazodjanak, tekintélyes egyházatyák (Lyoni Szent Ireneus, Római Szent Hyppolitosz, Szalamiszi Szent Epiphanosz, Küroszi Theodorétosz stb.) eretnekségeket összefoglaló munkákat írtak.

Az eretnekségek korszakonként más és más kihatással voltak a helyi közösségi életre, ill. a társadalomra. A milánói rendelet előtt az eretnekségek (montanizmus, gnoszticizmus) csak az egyházi közösségeken belül jelentettek zavart. A keresztény közösségből való kizárásuk kimondottan egyházi ténykedésnek számított, a társadalomra semmilyen kihatása nem volt. Változott a helyzet, amikor az Egyház elnyerte a szabadságát, és a püspökök feladatköre a társadalomra is kiterjedt. Ekkor a püspököknek kifejezetten egyházi intézkedéseik is más hangsúlyt kaptak: egyházi bírásokaikkal egybefolytak a világi intézkedéseikkel. De azt is hozzá kell fűznünk, hogy ebben a korban maguk az eretnekek is (pl. az ariánusok, monofiziták) élvezhették, és elég gyakran élvezték is, a császárok és a helyi hatóságok támogatását, ami nem egy esetben az igaz hitet védő püspökök üldöztetését idézte elő. A kereszténység államvallássá válása magával hozta az egyház és a társadalom egymásrautaltságát, a közös érdekvédelmet. Ezért váltak szükségessé az egyházi és társadalmi életet szabályozó „vegyes jellegű” birodalmi törvények.

Az inkvizíciót szükségessé tevő középkori eretnekségeknél is különböztetni szoktunk. Míg a koraközépkorban a kolostorok falai között létező eretnekségek semmilyen kihatással nem voltak a külvilágra, addigra a virágzó középkori eretnekségek (elsősorban a katharok) kifejezetten veszélyeztették a családi-, társadalmi és egyházi életet. A szó mai értelmében az inkvizíció a virágzó középkor eretnekségeivel szemben szerveződött meg. Mert azok nem merőben elméleti, jámborkodó lelkesedések voltak, hanem a babonáskodás és kegyetlenkedés, a lázadás és erkölcstelenség minden szélsőséges jegyét magánviselő közveszélyes jelenségek. Az ilyen eretnekek felforgató magatartásukkal szemben szükségessé vált a hivatalos fellépés az egyházi és világi hatóságok részéről egyaránt.

3.) Egy másik tisztázásra szoruló fogalom a *kiközösítés* / latinul: *exkommunikáció* (a közösségből való kizárás) /görögül: *anathéma* (szó szerint: amin átok van, és ezért kizárják a közösségből).

A kiközösítés jelenségével találkozunk már az Ószövetségben: a súlyos bűn elkövetőit kizárták Isten népének „kebeléből”, a szent területről áthelyezték oda, ahol a gonoszság uralkodik. A korai zsidóságban e meggondolásból alakult ki az a szokás, hogy a vétkeket bizonyos időre eltiltották a zsinagógáktól, a legsúlyosabb esetekben pedig teljesen ki is zárták őket. Ugyanakkor felbukkant az a törekvés, hogy a kiközösítés ne a megtorlást, hanem a bűnös jobbitását szolgálja.

A korai keresztény közösségek átvették a kiközösítés ily módon kimunkált eszközét. A páli írások a kiközösítésre az *anathéma* szót használják (*IKor* 5, 1–5: súlyos paráznát „kizárni, átadni a sátán testének romlására”; *ITim* 1, 18 skk: Timóteus „tartson ki..., némelyeket átadott a sátánnak”; *Tit* 3, 9 skk: a gonoszok tévútra vezetnek). Az egyházi joghagyományban az egyházi *kiközösítés* / *átok* a szentségektől való kizárást és egyéb egyházi jog gyakorlásának felfüggesztését jelenti. Ennek az intézkedésnek (ma, mint mindig)

csak úgy van értelme, ha a büntetéssel sújtott ember az egyházi közösséghez kíván tartozni és rendezni akarja a helyzetét.³

A középkorban, éppen az inkvizíció idején, alakult ki az a felfogás, hogy ha a kiközösített katolikus ember egy éven belül nem kért feloldozást, akkor eretneknek minősült, s azután, mint eretnekkel jártak el.⁴

4.) Az inkvizíció csak a katolikusokat érintette, az egyházon kívül lévő emberekhez a klérus csak hittérítés céljából közeledett. Azt sem közömbös megjegyezni, hogy az inkvizíció leginkább a fejlettebb Nyugat-Európa latin országaiban (Francia-, Spanyol-, Portugália, Itália) működött, ahol illetékessége nemcsak a hitellenes bűnökre, de a szodómiára, varázslásra, boszorkányosságra is kiterjedt.

5.) Fontos továbbá kiemelnünk, hogy többféle inkvizíció létezett: a) a 12. században – zsinatok által szabályozott – *püspöki* (1184-ben), b) a 13. században keletkezett *pápai* (1231-ben), c) a 15. században szerveződött állambiztonsági szerv, a *spanyol* (1478-ban), d) a 16. században a *római* (1542-ben). Legtöbb zavart és félreértést ennek a négy fajtájú – eljárásaikban egészen különböző – inkvizícióknak szándékos összekeverése jelenti. Tanulmányomban éppen ezeket szeretném tisztázni.

6.) Az inkvizíció nem volt titkos esemény, mert nem volt mit titkolnia. A lefolytatott perekről hiteles jegyzőkönyveket készítettek, melyeket bármikor számon kérhették az inkvizítoroktól. Az okiratokat Rómába vitték, hogy helyi szinten elkerüljék a bosszúállást. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az inkvizíciónak van egy nagy értéke, és pedig az, hogy meg lehet írni a történetét. Vannak róla források. Éppen az inkvizíció tette a jogeljárást írásossá, hogy ez által is az időt húzza. Tehát nem volt hirtelen haragból származó spontán ítékezés vagy a hatalommal való visszaélés, amely abban az időben elég

³ VORGRIMLER, Herbert: *Új teológiai szótár*. 361–362.

⁴ HERGENRÖHTER, Joseph: *A katolikus egyház és a keresztény állam II*. Budapest 1874. 51.

gyakori volt a pallós joggal rendelkező földesurak esetében, akiknek áldozatairól semmi adat sincs. Valószínű, hogy több volt, mint az inkvizícióé.

Hadd éljünk egy hozzánk közelálló analógiával. 1940-ben Észak-Erdély megszállásakor Teleki Pál miniszterelnök kiadta a rendelkezést, hogy feljegyzéseket készítsenek a nemzetiségi atrocitásokról, melyeket majd Budapesten, kormány szinten kívánnak feldolgozni. Tulajdonképpen a magyar kormány ezzel a rendelkezésével gátolni, megakadályozni akarta az atrocitásokat. S az eredmény: minden ilyen esetről, még a legkisebbekről is készült dokumentum. Ezeket az 1944-ben visszaérkező román hatóságok Kolozsváron megtalálták, és közzétették több európai nyelven, mint a Horthy-terror tombolását leleplező okmányokat. Ugyanakkor nem adták ki világnyelveken, magyarul is csak szemtanú-vallomások formájában, azoknak a vérengzéseknek a dokumentumait, amelyeket a Maniu-gárdisták követtek el, mert följegyzés nem készült róluk.⁵

Az egyház küzdelme a tévtanok ellen

Az egyház elsőrendű feladata az, hogy tagjait az üdvösségre elvezesse. Ennek érdekében minden időben a lelki vonalon bírói hatalommal rendelkező püspökök igyekeztek híveiket megóvni a veszélyes tévtanoktól/eretnekségektől, az eretnekeket pedig igyekeztek tévedéseikről meggyőzni, s ha ez nem sikerült – legtöbbször javulási szándékkal –, kizárták a közösségből. Az eretnekekhez való ezeréves viszonyulás (hogy ti. az eretnekeket nem szabad kiirtani, hanem meg kell győzni) a középkor folyamán változáson ment keresztül. Az erőteljesebb és keményebb fellépésnek az volt az oka, hogy a téves eszmék és mozgalmak nemcsak az Egyház hitét, egységét, szervezetét, hanem magát a társadalmi rendet is fel-

⁵ SOMORJAI Ádám: *Vita az inkvizícióról*. MÉRLEG 32. évf. 1996/2. 234.

forgatták. Az egyháziak és világiak egyaránt az eretnekekkel szembeni határozottabb eljárást szükségszerű önvédelemnek tekintették.

A küzdelem módszerei a középkorig aránylag enyhék voltak. Leginkább egyházi büntetéseket alkalmaztak azokkal szemben, akik nem voltak hajlandók véleményüket megváltoztatni. Mikor azonban az eretnekek egyre támadóbban léptek föl, a 11–12. századtól szigorúbban kezdtek velük eljárni. Pl. azért indult meg a fegyveres harc a katharok ellen a 13. század elején, mert sem a meggyőzés sem az egyházi büntetések különféle formái nem vezettek eredményre.⁶

Az inkvizíció fokozatosan – az eretnektörvények érvényesítésével – alakult ki, és pedig azért, hogy az egyház vezetői az államhatalommal együtt léptek föl, és az államhatalom korábbi eretnekellenes joggyakorlatát elismerve, egyre precízebben dolgozták ki az eretnekekkel szemben folytatott bírósági eljárás módjait.

Az első eretnektörvények a kereszténnyé lett Római Birodalomban keletkeztek. Nagy Theodosius császár kénytelen volt szigorúbb birodalmi törvényeket foganatosítani az eretnekek ellen a 4. század végén: betiltotta az eretnekgyülekezéseket, irataikat elkobozta,⁷ minden keresztény alattvalóját a nikaiai hitvallás elfogadására kötelezte,⁸ halálbüntetést szabott ki az enkratita és manicheus eretnekekre.⁹ A világi előjárókat felhatalmazta, hogy maguk helyett az eretnekek felkutatására inkvizítorokat nevezzenek ki, akik a manicheus és enkratita eretnekek felkutatják és ellenük levezetik a pert. Maga az inkvizíció szó (*inquirere* – felkutatni)

⁶ Ld. GÁRDONYI Máté: *Bevezetés a katolikus egyház történetébe.* 152–155.

⁷ Cod. Theod. L XVI. tit. 5. 1.; EUSEBIUS: *Vita Constantini* L III. c. 63–66.

⁸ Cod. Theod. XVI. 1. de fide cath. I. 1, 2. – Theodosius császár az ariánus Démophilosz kontsantinápolyi püspöktől azért vette el a katedrális, mert nem fogadta el a nikaiai hitvallást. Ld. SZOKRATÉSZ: *Egyháztörténet.* V. 7 In: Ókeresztény Írók 9. kt. (ford. Baán I.) SZIT. Budapest 1984. 331–332.

⁹ HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II.* 29.

először Nagy Theodosius rendelkezéseiben tűnik fel.¹⁰ Törvényei közül továbbá még azok érdekesekek, amelyek az eretnekeknek nemcsak vagyonuk elkobzását és a nyilvános istentiszteletektől való eltiltását írták elő, hanem megbélyegezték őket, megakadályozván, hogy világi tisztségeket elnyerhessenek és polgári jogokat élvezhessenek.¹¹ Ezzel az eretnekség ügyének végső megoldása a keresztény birodalomban az államhatalom kezébe került. Konkrét példa erre *Priscillianus*, Avila püspökének, mint első eretnekeknek a kivégzése 391-ben. Amikor a toledói zsinat eretnekek nyilvánította, Gratianus császár Priscillianust száműzte, aki ez ellen tiltakozott. Majd a Gratianust meggyilkoló Maximus trónbitorló császárhoz fordult Trierbe, ő pedig Theodosius törvényeire hivatkozva azzal zárta le az ügyet, hogy Priscillianust és két társát, mint eretnekeket – jeles egyházi személyiségek (Siricius pápa, Szent Ambrus, Szent Márton, a konstantinápolyi pátriárka) tiltakozásai ellenére – lefejeztette. Íme, az első eretnekper is jelzi, hogy a szigorúbb fellépés nem az egyház, hanem a világi hatalom részéről történik. Hasonlóan az 5. században, több császár mondott ki halálos ítéletet a donatista, pelagianus és manicheista eretnekekre. A 6. században Justinianus császár az eretnektörvényeket fel is vette a polgári törvénykönyvbe, a *Corpus Iuris Civilis*be. Ettől fogva az eretnekség felségsértés, *crimen laesae maiestatis* bűnténynek, a császári hatalom megkérdőjelezésének számított. Ezért pedig a Római Birodalomban mindig, még a pogány korszakban is, halálbüntetés járt.

¹⁰ *Sublimitas itaque tua det inquisitores, aperiat forum, indices dinuntiatoresque sine invidia delationes accipiat, nemo praescriptione communi exordium accusationis huius infringat.* Idézi HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II.* 29. – Az inkvizíció középkori jelentésében Hannibalus római szentár 1231. évi döntéseiben is megtalálható, akinek a pápa távolléte miatt intézkednie kellett a befurakodott eretnekekkel szemben.

¹¹ Cod. Theod. 1. c. 1. 42.

Theodosius és Iustinianus törvényei mellett az eretnekekkel szembeni eljárásban irányadó szerepe volt *Szent Ágoston*nak és más egyházatya megnyilatkozásának. A nagy hippói püspök kezdetben a donatista eretnekekkel szemben rosszalatta a keményebb föllépést, azonban – a fanatikus circumcellionisták erőszakoskodásai által okozott – keserű tapasztalatai miatt nézetét megváltoztatta.¹² Elsősorban didaktikai megfontolásból sürgette az eretnekekkel szembeni határozottabb fellépést. Mivel az embert sokszor befolyásolják a külső körülmények, ugyanígy az eltévelyedett eretneket is a félelem jóra indíthatja, ha jó pedagógusként megfelelő szigorral közeledünk hozzá. Nem az eretnekeket kívánta üldözni, hanem a bennük lévő hamisságot.¹³ Véleményével Ágoston nem állt egyedül. Szent Jeromos Riparius presbiterhez írt levelében nehezményezi, hogy az ereklyetiszteletet gyalázó Vigilantius papot püspöke megtűri és „szemet huny örültsége fölött, s apostoli pálcájával, sőt vasvesszőjével nem törí össze ezt a haszontalan edényt, s nem adja át halálnak a testét, hogy megváltást nyerjen a lelke”.¹⁴ Nagy Szent Leó pápa is jámborsági cselekedetnek minősítette a lappangó manicheusok feljelentését.¹⁵ Ugyanezt az álláspontot képviselték Nagy Szent Gergely pápa,¹⁶ Szevillai Szent Izidor¹⁷ vagy a középkori lelkiiséget befolyásoló/meghatározó Clairveaux-i Szent Bernát.¹⁸ De

¹² AUGUSTINUS: *Retractationes/Reviziuni*. II. 5. Ed. Anastasia. 1997. 120.; Szent Ágoston 93. számú levele Vincentius Cartennensis-hez írta, aki különösen kitént a katolikusok elleni rágalmazásban és kegyetlenkedésben. Ld. PUSKELY Mária: *Epstularium Sancti Augustini episcopi Hipponensis*. In: *Studia Theologica Transylvaniensia* 13/Supplementum I. Kolozsvár–Gyulafehérvár 2010. 57.

¹³ AUGUSTINUS: *De Civitate Dei* I. Könyv, XIX. c. 16.

¹⁴ JEROMOS: 109. levél. In: *Szent Jeromos levelek II.* Szenszár Kiadó. Budapest 2005. 137–139., itt 137.

¹⁵ LEO: *Sermo* 9. c. 4.

¹⁶ Ep. 74 et ep. 75.

¹⁷ *Hisp. Sent.* III. 51. 53.

¹⁸ *Sermo* 76 in *Cantic.* n. 12.

a kényszer alkalmazását és a halálbüntetést a felsorolt atyák közül senki sem kívánta.¹⁹ Mert helyesen különböztettek úgy-mond a „hitetlenek” (egyházon kívüliek) és az eltévelyedett keresztények között. Szent Bernát, akiről tudjuk, hogy az eretnekek külső büntetése mellett kardoskodott, tiltakozott, hogy a hitetleneket az egyháznak kényszerrel nyerjék meg. Elvét, hogy „senkit sem szabad kényszeríteni a hitre”, a középkor egyháza magáévá tette.²⁰

Bár az eretnekekre már Justinianus császár (527–565) törvénykönyve a máglyahalál büntetését írta elő, tényleges eretnekégetésre csak 1022-ben került sor, amikor Jámbor (II.) Róbert francia király (996–1031) 12 eretnekséggel gyanúsított klerikust/kanonokot tűzhalálra ítelt és Orleansban kivégeztetett. Néhány évvel később (1029) a milánói nemesek eretnekségi váddal társaik egész sorát küldték a máglyára. III. Henrik császár 1052-ben „mindenki beleegyezésével” a goslar-i eretnekeket kötél általi halálra ítélte. 1115-ben, míg a püspökök Beauvais-ben az eretnekek sorsáról tanácskoztak, a nép, félve a tanácskozó klérus engedékenységetől, megrohanta a börtönt és a fogvatartott eretnekeket a városon kívülre hurcolta és megégette. Amikor, 1144-ben a kölni pogromra került sor, a város érsekének minden tiltakozása ellenére a dühöngő tömeg megégette az eretnekeket. Ekkor fogalmazta meg Szent Bernát híres mondását: „Méltányoljuk a nép buzgalmát, de azt nem, amit cselekedett, hiszen a hit a meggyőződésből fakad, nem szabad erőszakkal kikényszeríteni.” Később úgy nyilatkozott, hogy bár jobb elfogni az eretnekeket, minthogy újabb feszültségeket keltsenek más vidékeken. „De azt mondom, nem fegyverekkel, hanem érvekkel kellene megfognunk őket, hogy megcáfoljuk tévedéseiket, és lehetőleg ki kell őket békíteniünk a katolikus egyházzal, hogy visszavezessük őket az igaz hitre.

¹⁹ HERGENRÖTHER 37–38.

²⁰ Sermo 66. In Cant.

Valóban, arra kell törekedni, hogy minden embert megment-sünk és meggyőzzük őket az igazságról”.²¹

Mindent összegezve, elmondható, hogy a 11–12. századokban inkább az állami hatóságok léptek fel és jártak el a társadalmat is veszélyeztető eretnekekkel szemben.

A püspöki inkvizíció

A püspöki eljárások eredetileg nem is a laikuseretnekek miatt, hanem az egyházi törvényeket áthágó klerikusok megbüntetése végett történtek. Csak a 12. század második felétől fejlődött inkvizíciós intézménnyé a püspökök bírói eljárása, amikor az eretnekmozgalmak tömegmozgalommá alakulva az egyház és a társadalom létét fenyegették. III. Sándor pápa (1159–1181) 1162. december 23-án egy tervezetet dolgoztatott ki, hogy hogyan kell az eretnekek ügyében rendszeresen és erélyesen eljárni. A megyéspüspökök hatáskörébe utalta az intézményt, meghagyva nekik, hogy vádemelés nélkül – *ex officio* (hivatalból) – lépjenek fel az eretnekekkel szemben. Világos bizonyíték vagy önvallomás nélkül senkit sem szabadott elítélni, mert jobb a vétkest szabadon engedni, mint az ártatlant büntetni.²² Az 1179. évi lateráni zsinat 27. kánonja az eretnekek elleni harcot a hitetlenek elleni keresztes hadjárattal tette egyenértékűvé, s a benne részvevő világiaknak pedig ugyanolyan bűnbocsánatot és törvényes védelmet garantált, mint a kereszteseknek. A zsinat felszólította a világi és egyházi hatóságokat, hogy minden eszközzel nyomják el az eretnekeket. A vádeljárás jogi

²¹ HESEMANN, Michael: *Sötét alakok*. Szent István Társulat. Budapest 2009. 161.

²² Ep. 118. p. 187: *cautius et minus malum est, nocentes et condemnandos absolvere, quam vitam innotentium severitate ecclesiastica condemnare, et melius, viros ecclesiasticos plus etiam quam deceat esse remissos, qua min corrigendis vitiis supra modum existere et apparere serveros*. Idézi HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II*. 64.

formáját az 1184. évi veronai zsinat teremtette meg, vagyis a püspöki inkvizíciót, amikor a püspököknek elrendelte, hogy a szokásos egyházmegyei vizitációk alkalmával a gyanús helyeken kutassák föl az eretnekeket, a világi hatóságok pedig büntessék meg őket. A teológusok között ui. az a nézet vált uralkodóvá, hogy az eretnesség felségsértéssel egyenlő. Ennek hatására a veronai zsinat pápája, III. Lucius Barbarossa Frigyes császár jelenlétében több, név szerint megemlített eretnekre kiközösítést mondott ki, és a régebbi zsinati határozatokat felelevenítve, a püspököknek a vádemelési (*accusatio*) eljárás helyett a felkutatási (*inquisitio*) eljárást írta elő. Szükségesnek tartom kiemelni, hogy a zsinat azokat közösisítette ki, akik egyházi felhatalmazás nélkül mertek prédikálni és a hivatalos egyháztól eltérő tanokat terjesztettek. „Mivel egyesek a jámborság látszatával igehirdetésre szóló felhatalmazást tulajdonítanak maguknak, azért mindenkit, aki a tiltás ellenére vagy pápai és püspöki felhatalmazás nélkül nyilvánosan vagy magánkörben merészel ígét hirdetni, és azokat, akiket a római egyház vagy egyes püspökök egyházmegyéikben eretneknek nyilvánítanak, az örökös kiközösítés kötelékével kötözzük meg”.²³ Barbarossa Frigyes császár ezt a fajtájú zsinati szabályozást nem találta elég szigorúnak, ezért megparancsolta, hogy minden eretneket sújtsanak birodalmi átokkal: ezzel ugyan szabaddá váltak, de minden polgári jogukat és tulajdonukat elveszítették.

III. Ince pápa (1198–1216) két fontos lépést tett a püspöki inkvizíció megerősítésére. Egyrészt többször elvetette a koraközépkori irracionális istenítéleteket, s helyettük az inkvizíciót, mint szabályozott jogi eljárást tette kötelezővé.²⁴

²³ Idézi GÁRDONYI Máté: *Bevezetés a katolikus egyház történetébe*. Jel Kiadó. 2006. 154.

²⁴ „Bár a világi bíráknál elterjedtek a népies ítélkezési módok, mint a hideg vízé, az izzó vasé vagy a párbajé, az ilyen ítéleteket az egyház nem fogadta el, minthogy megvan írva az isteni törvényben: »ne kísérsd Uradat, Istenedet«. Ld. III. Ince levele, 1214.

Másrészt (1199-ben) az eretnekséget a régi római felség-sértéssel (*crimen laesae maiestatis*) azonosította, aminek következtében az egyházi eljárás folytatása és az eretnekség kimondása után az elítéltet átadták a világi hatóságnak a világi törvények szerinti halálbüntetés (tűzhalál) kiszabására.

A veronai döntést 1215-ben, a 4. lateráni egyetemes zsinaton a püspökök megerősítették, és egyházi törvényerőre emelték.²⁵ Mindjárt hozzáteszem, hogy az egyház elsősorban az eretnekek megtérítésére helyezte a hangsúlyt. A vizsgálatokért a püspököket tették felelőssé. Minden püspöknek vagy egy megbízottjának évente legalább egyszer el kellett látogatnia az eretnekek által lakott plébániákra, és három vagy több becsületes embert kellett köteleznie arra, hogy megnevezzék az eretnekeket. Ezután felszólították a gyanúsítottakat, hogy tegyenek esküt az evangéliumra. Ha mindezt megtették, bebizonyították ártatlanságukat. Ha bevallották és visszavonták tévtanait, feloldozást nyertek és vezeklésre kötelezték őket. A püspök ítélete szerint csak az számított bűnösnek, aki megtagadta az esküt, vagy a vallomását követően bizonyíthatóan visszaesett az eretnekségbe. Az eskü önmagában azért számított elegendőnek, mert a katharok és a valdesiek tiltottak mindenfajta esküt, míg ez az „igaz” katolikusnak nem okozhatott gondot. Akire rábizonyították az eretnekség vádját, azt átadták a világi bírónak, hogy a hatályos törvények szerint elítélje.

A katharok ellen viselt háború után a toulouse-i zsinat (1229) ismételen összefoglalta az eretnekek felkutatására és megbüntetésére vonatkozó szabályokat. Minden püspök és exemptióval bíró apát köteles volt a hozzájuk tartozó plébániákon egy papot és két-három világi hívőt megbízni, hogy az eretnekeket szorgalmasan kutassák és őket az egyházi és világi előjáróiknál feljelentsék, akik aztán megindítják a nyomozást. Ugyanakkor azt is elrendelte (1–3. c.), hogy aki

²⁵ Az eretnekek ellen hozott törvény kánonjait vö. Sz. JÓNÁS, 294–295.

tudva és akarva menedéket ad egy eretneknek, annak vagyonát el kell kobozni, és az eretnek házát le kell rombolni. A rejtőző eretneknek pártolóit más helyi jellegű zsinatok²⁶ az eretneknek kijáró büntetésben részesítették. A toulouse-i zsinat ezzel kapcsolatban megismételte a IV. lateráni zsinat 3. kánonját is: aki jószágán megtúr eretneket, annak birtokát el kell venni. A jogtalanság és a hamis vádak elkerülése érdekében az eretnekség ténymegállapítására vonatkozó ítélet kimondását a püspöknek vagy más meghatalmazott egyházi személynek tartotta fenn (18. c.). Csak a visszaeső eretneket részesült büntetésben, a megtérő eretnek kegyelmet kapott, de hivatalát elveszítette és ruháján két keresztet kellett viselnie. Közhivatalt csak abban az esetben tölthetett be, ha őt a pápa jogaiba visszahelyezte. Az ügyüket rendbe hozó eretneknek kötelező volt évente háromszor gyónni és áldozni, különben ismét az eretnekség gyanúját vonták magukra. Megjegyzendő, hogy a IV. lateráni zsinat 21. kánonja a hívek számára az évi egyszeri gyónást és áldozást kötelezte.²⁷

A pápai inkvizíció

Amikor a katar-tan a Német-római császárság lombardiai részében is terjeszkedni kezdett és kellemetlen feszültségeket okozott, velük szemben II. Frigyes császár lépett fel erőteljesen. Frigyes Rómában, 1220. november 12-én, koronázásának napján társadalmi vonatkozású törvények mellett két eretnekségellenes törvényt is kimondott: jószágvesztésre ítélte őket, s a világi hatóságokat kötelezte, hogy az eretnekeket kiűzzék a birtokaikról, melyeket egy éven belül

²⁶ Az 1215-ös montpellier-i zsinat 46. kánonja, az 1227-es narbonne-i zsinat 14. kánonja, az 1234-es arlesi zsinat 5. kánonja, az 1246 zsinat 1. kánonja.

²⁷ Vö. HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II.* 255–58.

az igazhitűeknek juttatnak.²⁸ Lombardiában a császári parancs értelmében az eretnekeket kezdték összefogdosni és nyilvánosan megégetni. Frigyes azzal érvelt, hogy ha már egy világi felség megsértéséért is halálbüntetés jár, akkor az „égi Felség” megsértéséért még inkább. A római jog szerint máglyahalál volt a szokásos büntetés az istenkáromlásért, boszorkányságért, anyagyilkosságért, gyújtogatásért és a felségsértésért. S egy olyan társadalomban, mely nem ismerte az egyház és állam különválasztását, és amelynek alapszerződése a kereszténység volt, az eretnekség felségsértésnek, államellenes összeesküvésnek számított, amiért halál járt. Akkoriban sokkal enyhébb vétségekért is kiszabták a halálbüntetést, pl. ha valaki lecsiszolta az aranypénz szélét, mint pénzhamisítót halálra ítélték. Az eretnekek pedig vallás-hamisítóknak számítottak, ami súlyosabb, hiszen Krisztus tanítása drágább minden földi kincsnél – vélték a középkori keresztények.

Európában az első modern államot (Észak-Itáliát és Szicíliát) létrehozó II. Frigyes kíméletlenül bánt el az eretnekekkel, s a velük szemben alkalmazott halálos ítéletet pedig 1224-ben birodalmi törvényé nyilvánította. Ő, aki a legádázabb harcban állt a pápákkal, akit később eretneknek nyilvánítottak és megfosztották a trónjától, az 1230-as években a közbiztonság érdekében valóságos eretnek-hajtóvadászatot szervezett, sőt, Észak-Itáliában első ízben ő égette meg az eretnekek.

II. Frigyes akcióját nem szemlélhették tétlenül az egyház felelősvezetői, mert ha el is fogadható, hogy a makacs és visszaeső eretnekeket tűzhalálra kell ítélni, mindjárt felvetődött az a kérdés: ki mondja meg, hogy ki az eretnek és ki az ártatlan? S mivel a helyi egyházak püspökei sokszor voltak kitéve az állami hatóságok befolyásának, és a bűnösök kivizsgálását sem végezték kellő szorgalommal, vagyis nem

²⁸ HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II. 54*

teljesítették inkvizíciós feladatukat, ezért IX. Gergely pápa (1227–1242) megszervezte a *pápai inkvizíciót*. A pápa II. Frigyes országában, Szicíliában és Észak-Itáliában a felségsértők ellen folytatott büntetőeljárást 1231 novemberében alkalmazta az eretnekek ellen. Az *Excommunicamus* kezdetű bullájával a bűnösök felkutatását és bűnösségük kivizsgálását a fiatalon alapított domonkos rend szerzeteseire bízta. Ezzel megszületett a pápai inkvizíció, viszont nem szűnt meg a püspöki inkvizíció, az csak háttérbe szorult. A pápai inkvizítoroknak nemcsak a feljelentett eretnekeket kellett kihallgatniuk, megtéríteniük, vagy elítélniük, hanem őket fel is kellett kutatniuk.

A pápai inkvizítornak elsősorban becsületes és megvesztegethetetlen jellemű embernek, teológialag képzettnek (*magister*-i végzettséggel) és legalább 40 évesnek kellett lennie. Ezen kívül széles teológiai, egyházjogi és pszichológiai műveltséggel, valamint élettapasztalattal, egészséges emberismerettel, fedhetetlen étellel is bírnia kellett. Feladatának ellátásakor szigorúan igazodnia kellett az érvényes előírásokhoz, különben őt is megbüntethették. A szerzetes-inkvizítorok felett saját előljáróik nem diszponálhattak, csak a pápa.²⁹ Amennyiben egy inkvizítorról megbizonyosodott, hogy ártatlanokat kényszerített beismerő vallomásra, akkor ő is börtönben végezte életét. IX. Gergely pápa célja a pápai inkvizíció létrehozásakor a bulla szerint az volt, hogy a tévtanokat kiirtsa, és a tévtanítókat visszavezesse az egyházba.³⁰

Ha egy inkvizítor túlságosan buzgón végezte dolgát (pl. Marburgi Konrád, † 1233), a nép széles tömegei csak helyeselték azt. Tomas de Torquemadát († 1498), a spanyol Szent Törvényszék első előljáróját, aki mintául szolgált Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* c. művének fő-inkvizítor-figurájához, hazájában a 18. századig szentnek és

²⁹ Alexander IV.: *Const. Catholicae*, 1260.

³⁰ HESEMANN, Michael: *Sötét alakok*. 162–163.

hősnek tisztelték, csak Spanyolország ellenfelei (Anglia, Franciaország) által kitalált *fekete legendának* lett az intoleráns, kegyetlen szereplője.³¹

IX. Gergely pontosan szabályozta a bírósági eljárást, ezért rendszerint azonos minta szerint folyt le minden per. Az inkvizítor azzal kezdte a működését, hogy miután megérkezett az adott városba vagy faluba, felvilágosító beszédet intézett a néphez, melyben az igaz hitet ismertette, és a tévelygőket az igaz hithez való visszatérésre szólította fel. Ezután 15–40 napig terjedő „kegyelmi időszakot” hirdetett meg, mely alatt minden eretnek szabadon jelentkezhettek, megtérhetett és bűnbánatot tarthatott. Aki beismerte és megbánta bűneit, az feloldozásban részesült, mindössze bizonyos ideig egy keresztet kellett viselnie a ruháján, kezében nádpálcával kellett megjelennie a misén, pár hétig böjtölnie kellett, vagy zárandokútra kellett indulnia. Az inkvizítor ezen kívül eretnektársai felől is megkérdezte. A megnevezettek / gyanúsítottak, ha belátták eretnokságukat és vállalták a bűnbánati eljárást, vezekeltek és szabadon távozhattak. Ezen gyanúsítottak kihallgatása azzal kezdődött, hogy előbb az inkvizítor megkérdezte, kik az ellenségei. Ha a feljelentő közékük tartozott, a vádat azonnal ejtették. Az esküt csak akkor követelték meg, ha „alapos gyanú” merült fel; annak letétele után azonban a gyanúsított bocsánatot nyert és vezekelnie kellett ugyan, mintha magától jelentkezett volna. De ha nem volt hajlandó esküt tenni, automatikusan ítélethez és a világi bíróságnak történő kiadásához vezetett.

IX. Gergely által létrehozott pápai inkvizíciót utódai és a regionális zsinatok kiegészítették az előállt helyzeteknek megfelelően. Az 1234. évi arlesi zsinat 6. kánonja a színleg megtérő eretneket veszélyesnek nyilvánította, és életfogytiglani fogságra kényszerítette, akinek eltartását saját vagyonából kellett fedezni. A Narbonne-i zsinat (1243) a szegény sorsú

³¹ HESEMANN, Michael: *Sötét alakok*. 167.

eretnekek eltartását nem a püspökre, hanem magára az inkvizítorra hárította, viszont a megtért és ismét visszaeső eretnekekre a máglyahalál várt.³² Ugyanez a zsinat visszaeső bűnösnek nyilvánította azt az eretneket, aki ugyan megtért, de más eretneket fogadott be, viszont enyhébb eljárásban részesült. Ha eretnekpártfogóként esett vissza, biztosítékot kellett letennie s Rómába utaznia, hogy a pápa ítéletét vegye.³³

Általános megítélésben egyes történészek – nem a leghelyesebben – a pápai inkvizíciót azonosítani szokták a *kínvallatással*. Tény, hogy a római jog újjáéledésével (1224 óta) a világi törvényszékek mindenütt – még a tolvajok esetében is – alkalmazták a kínvallatást. A pápák isteni és emberi jogra hivatkozva sokáig elleneztek, csak IV. Ince 1252-ben engedte meg.³⁴ A kőpad alkalmazásának a módja azonban korlátozott és szabályozott volt. A viennei zsinat is 1311-ben – elsősorban a templomos szerzetes-lovagrend miatt – bizonyos esetekre korlátozta a kínvallatást, s egyben körülírja az eljárás módját: a gyenge szervezetű és idős embert tilos volt kőpadra vonni, náluk a bűjt egyenértékűnek számított a tortúrával; a kínvallatást csak egyszer lehetett alkalmazni; csak egy fél órát tarthatott; a kőpadon tett vallomást a vádlott 24 órán belül visszavonhatta. Aki a kínzás hatására sem vallott, azt szabadon bocsátották. Ha valakire rábizonyosodott az eretnekség, nem következett mindjárt az ítélethirdetés, hanem a bíró többször figyelmeztetése, melynek hatására téves tanítását az illető visszavonhatta. Aki tévtanát visszavonta, azt nem ítélték el, hanem a kiszabott poenitentia után felmentették. Csak a megátalkodott eretnekeket adták át törvényes eljárás végett a világi hatalomnak.

³² Az 1243-as Narbonne-i zsinat 11. kánona értelmében büntették a visszaeső bűnösöket.

³³ Narbonne-i zsinat 12. kánonja.; HERGENRÖHTER: *A katolikus egyház és a keresztény állam II.* 66.

³⁴ Innocentius IV.: Const. Ad extirpanda 9. a. 1252. § 25. Valamint Urbanus IV. 1621.

A kárhoztató ítéletet az inkvizítor csak a püspök hozzájárulásával mondhatta ki.³⁵ Az eretnekper sohasem történhetett titokban. A tanúk meghallgatását két lelkiismeretes férfi jelenlétében,³⁶ az ítélethozatalt pedig szakértők bevonásával végezhették.³⁷ Az inkvizítorokra a püspökök ellenőrei vigyáztak fel.³⁸

A szabályos eljárások akkor szenvedtek csorbát, ha az inkvizítorokra a világi hatóságok nyomást gyakoroltak – mint például a pápai inkvizíció legnagyobb számú áldozatát hozó templomos szerzetesrend vagy Szent Janka (Jeanne d’Arc) esetében.³⁹

A spanyol inkvizíció

Sokan semmi különbséget nem tesznek a pápai és a vérmes spanyol inkvizíció között, mely nem egyházi, hanem inkább világi intézmény volt, amit ma egyfajta államügyészi hivatalnak mondhatnánk.

A spanyol inkvizíció a spanyol nemzeti egység és a királyi abszolutizmus létrejöttével függ össze. Politikai jelentőséget kapott az a tény, hogy Spanyolországban IV. Henrik (1454–1475) uralkodása alatt kitört anarchia idején a zsidók nagyhatalomhoz jutottak.⁴⁰ Keresztény adósaikat – az

³⁵ Clemens V.: De haer. 1. c. § 1.

³⁶ Urbanus IV. Const. 2. Licet 1262. § 6.

³⁷ Alexander IV.: Const. Cuperinter 1260.

³⁸ Alexander IV.: Const. 9. Ad Capiendum 1257.

³⁹ HESEMANN, Michael: *Sötét alakok*. 164.

⁴⁰ Európában a zsidóság mereven ragaszkodva fájához és vallásához, idegen testet alkotott a középkori keresztény társadalomban. Gyakran kellett elviselnie a félrevezetett és gyűlölködő tömegek haragját és üldözését. Különösen Spanyolországban vált súlyossá a helyzetük, részben mert sokan voltak, részben mert kapzsiságukkal maguk ellen ingerelték a közhangulatot. Az 1351-ben kirobbant üldözés során a keresztiségen kívül csak a halált választhatták. A halálfélelemből vállalt megtérés legtöbbször nem volt őszinte, és mihelyt megszűnt az üldözés vagy a társadalmi

uzsorarendszer alapján – olykor még hitük megtagadására is rá tudták venni, a *marránók* (megkeresztelkedett zsidók) pedig elég gyakran titokban kitartottak eredeti hitük mellett. Ezzel egyidejűleg a *moriscók* (megkeresztelkedett mórok) hatalma is megnőtt, és általuk olyan régi eretnekségek keltek új életre, mint a manicheizmus. A spanyolok ekkor megijedtek az „újkeresztényektől.”

1474-ben Izabella királynő és Katolikus Ferdinánd király házasságának köszönhetően egyesült Kasztília és Aragónia. Az évszázados reconquista mozgalom meghozta a gyümölcsét, s az utolsó mór emirátust, Granadát is felszabadították. Ezzel az Ibér-félszigeten megszűnt a 700 éves arab uralom, és a spanyolok hozzáfoghattak az egységes modern államuk kialakításához. A királyságnak meg kellett teremtenie az ország belső egységét és nemzeti önazonosságát. Ezt pedig még potenciálisan veszélyeztette a muzulmán világ. Konstantinápoly csak néhány évtizede esett el, a török már megvetette lábát a Balkánon, és megkezdte az előrenyomulást Afrika és Európa felé. Ebből is érthető, hogy a királyi pár minden áron az egységes nemzeti állam megteremtésére törekszik, és a potenciális „árulóktól” tart. Ferdinánd és Izabella IV. Sixtus pápához fordultak az inkvizíció felállításáért érdekében. A pápa kezdetben vonakodott, de amikor a spanyolok elfoglalták Nápolyt és közel kerültek Rómához, végül is engedett, és 1478. november 1-jén kibocsátott bullájában engedélyezte a spanyol inkvizíció felállítását. Ez az állami hivatal teljesen a királytól függött. Az inkvizíciós tanács/*Suprema* tagjait a király nevezte ki, a főinkvizítor személyét a király jelölte ki. Az inkvizíciónak annyiban volt egyházas jellege, hogy az inkvizíciós tanácsban egyházi

nyomás, legtöbbször titokban, de sokszor nyíltan is, visszatértek őseik hitére. A társadalomra és államra azok a látszatra megkeresztelt zsidók voltak a veszedelmesek, akik a legmagasabb tisztségekbe is eljutva, belülről fejtették ki romboló hatásukat. Aknamunkájuk kivédésére a királyi család pápai beleegyezéssel felújította a csaknem teljesen eltűnt inkvizíciót.

személyek is helyet foglaltak és a bírósági eljárás vallásos keretek közt folyt le. A spanyol önkényuralmi rendszer a saját maga által fenntartott és rettegett intézményt gyakran politikai ellenfeleik megsemmisítésére és vagyonszerzési célokra is felhasználta.

Az inkvizíció tevékenysége ellen az apostoli Szentszék többször is felemelte a szavát, és a pápák az inkvizítorok elmozdításával próbálták az intézmény embertelenségét csökkenteni. A kormány 1492-ben azokat a zsidókat, akik vonakodtak megkeresztelkedni, kiutasította az országból. Pár év múlva ugyanezt tette a kereszténység felvételétől vonakodó mūzulmánokkal vagy más néven mórokkal. A királyi házaspár az idegen fajú és vallású elemek eltávolításával akarta hatalmát megerősíteni, és az egységes spanyol királyságot kialakítani. Az általuk működtetett inkvizíció a nagy kiutasítások után is még sokáig üldözte a visszamaradt titkos zsidókat (marranók) és muzulmánokat (moriszkók).

Annak ellenére, hogy a spanyol inkvizíció sokszor indokolatlan szigorral lépett föl az állam ellenségei ellen, egyes történétírók eltúlozzák az intézmény szörnyűségeit, még inkább az áldozatok számát. Az *auto da fé* (*actus fidei*) a közhiedelemmel ellentétben nem kivégzés volt, hanem az igazhitűség egyfajta szemléje. Ünnepeles szentmiséből, a vádlottak nyilvános felvonultatásából, az ítéletek ünnepeles kihirdetéséből, és a bűnbánók nyilvános eskütételéből és hitvallástételéből állt. Az eseményre a város terén került sor. Számos autodafén nem történt sem halálra ítélet, sem kivégzés.⁴¹ Az ítélet kihirdetése után adták át az elítéltet a világi hatóságnak, aki legtöbbször egy-két nap múlva hajtotta végre a kivégzést.

⁴¹ Vö. SZÁNTÓ: *A katolikus egyház története I.* 516–517.; HOVE, Brian von: *Túl az inkvizíció mítoszára.* In: *Mérleg* 30. évf. 1994/4. 411–429.; BRAUDEL, Fernand: *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában II.* (ford. Szilágyi Éva), Akadémiai K.–Osisirs Kiadó. Budapest 1996. 817–865.

Igazából a spanyol inkvizíció világi intézményként működött, és viszonylag nem sok spanyolnak érintette közelebbről az életét. A köztudatba, elferdítve, egy hitehagyott és nemzetét eláruló spanyol pap, *Juan Antonio Florente* (1756–1823) dobta be 1817-1818-ban napvilágot látott *Storia critica dell' Inquisizione spagnola* (A spanyol inkvizíció kritikai története) című négykötetes művével.

(Florente a francia forradalom idején az Inkvizíció főtitkári tisztségét töltötte be Madridban. Vállalta a kollaboránsi szerepet, a franciák számtalan megtiszteltetésben részesítették, ráadásul az Inkvizíció archívumainak őrzését is rábízták. A franciák visszavonulásakor neki is mennie kellett, és tíz évet töltött emigrációban. Művét Párizsban adta ki 1817-18-ban).

Florente koholmányait a történelemtudomány rég megdöntötte. De a rémregényíróknak és történelemhamisítóknak (Michael Baigen – Richard Leigh: *Az Inkvizíció*) a spanyol vizsgálati eljárás kiszínezése ma is csemege. A spanyol *autodafé* elferdítésével elsősorban az elítéltek létszámát túlozzák el.

A Vatikán levéltárában, 2004-ben feltárt dokumentumok szerint Spanyolországban a 17. századig 44.647 eretnekperre folytattak le. A vádlottak nagy része kezdetben megkeresztelkedett zsidó és mór volt, majd később protestánsokat is elítéltek, akiket az ösellenség, Anglia ügynökeinek tartottak. Az esetek 1, 8 százalékában, tehát 800 esetben mondtak ki halálos ítéletet. Ezzel szemben a halottak tízezreiről vagy akár százezreiről szóló tudósítások mértéktelen túlzások, melyeket Napóleon Spanyolországba való bevonulása után propaganda-célokból terjesztettek el.⁴²

⁴² HESEMANN, Michael: *Sötét alakok*. 168.

A római inkvizíció

A római inkvizíciót III. Pál pápa (1534–1549) 1542-ben alapította „Szent Officium” nevéen, hivatalosan: *Congregatio Romanae et Universalis Inquisitionis* (Római Inkvizíció Általános Kongregációja) – a katolikus tanítás őrzése és védelme céljából. A tévtanokat le kellett leplezni, az „eretnek” teológiai és tudományos állásfoglalásokat felül kellett vizsgálni és el kellett vetni. Az e célból létrejött „inkvizíció” nagy előrelépést jelentett a középkorhoz képest, mindenben alkalmazkodott megváltozott körülményekhez. Az 5 + 1 kardinálisból összeállt bíborosi testület alkotta a Katolikus Egyház legfőbb törvényszékének bírói testületét.

A római inkvizíció abban is különbözött az eddigi gyakorlattól, hogy a peres eseteket nem egy inkvizítorra bízta, hanem általános szabályokat határozott meg az inkvizíciós perek lefolytatásához. Ezek a szabályok, melyek egységes, korrekt perjogi eljárást tettek lehetővé, a modern perrendtartás kialakulásához járultak hozzá. Másképpen fogalmazva: az emberséges büntető-végrehajtást a római inkvizíció találta fel! Ha az ítélet „életfogytig” szólt, az elítéltet három év után szabadon engedték, ha megbánást tanúsított. A római inkvizíció börtöneiben a vádlottnak joga volt az ágyhoz, asztalhoz, mosdási lehetőséghez, törülközőhöz, hetente kétszer friss ágyneműhöz, tiszta ruhához és rendszeres ellátáshoz.

Elsősorban nem az számított eretneknek, aki vétett az erkölcsi és hitbéli tanítás ellen, hanem az, aki kitarzott vétke mellett, vagyis csak a megátalkodottság (*pertinetia*) jelentett büntetést.

Az inkvizítornak csak szabályos feljelenést (a vétség helyét, idejét pontosan megnevezve) szabadott elfogadnia, a hallomáson alapulót nem.

Az inkvizítor legalább két tanú jelenlétében hallgatta ki a vádlottat, szembeülve, mintegy beszélgetés formájában. Minden kérdést és választ jegyző rögzített. „Kiegészítő bizo-

nyítási eszközként” a kínzást csak akkor alkalmazhatta, ha nyomós bizonyítékok merültek fel a vádlottal szemben, és ő még mindig tagadott. Az így nyert vallomás csak akkor volt érvényes, ha a vádlott egy nappal később is megerősítette és aláírta. Megjegyezzük, hogy a világi bíróságokon alkalmazott hüvelykszorítók, nyújtópadok és izzó vasak a római inkvizíciónál tiltott eszközök voltak, s már 1635-ben minden fajtájú kínzást összeegyeztethetetlennek tartottak a Szent Officium eljárásával.

Amennyiben a római inkvizíciót korának világi bíróságaival hasonlítjuk össze, akkor azt is mondhatnánk, hogy figyelemreméltó és lelkiismeretes intézménnyel állunk szemben. Nem véletlenül történt meg, hogy egyesek csak azért, hogy szabaduljanak a világi bíróságtól, eretneknek tették magukat, s így az emberségesebb római inkvizíciót fogadták el bírójuknak.

A 21. században a vatikáni tikos levéltárak kutatásával, a dokumentumok pontos feltárásával és ismertetésével rendezett történészkonferenciákon az inkvizíciót előítélet-mentes szemléletmóddal tárják ma a nagyvilág elé.

Az inkvizíció értékelése

A történetírás az inkvizíciónak leginkább *árnyoldalait* szokta kiemelni, bizonyos mértékben joggal, mert súlyosan megalázta az emberi méltóságot. A középkornak erről az intézményéről, mely az emberiség történelmének egyáltalán nemcsak középkori és egyházi jelensége, ha a korviszonyokból kiindulva mondunk bírálatot, meg kell állapítanunk, hogy akkor bizonyos fokban érthető és szükségszerű intézmény volt. Természetesen a történelmi létjogosultság elismerése nem jelenti az intézmény túlzásainak, embertelenségeinek helyeslését. Bár az inkvizíció, elsősorban módszerei és a lelkiismereti kényszer miatt a középkor sötét foltjaihoz tartozik, ha azt

tárgyilagosan akarjuk megítélni, azt is figyelembe kell vennünk, hogy a keresztény hitre épülő középkorban nemcsak az egyháziak, de az egész társadalom is az eretnokséget, mint a hittel való szembefordulást, a legnagyobb bűnnek vélte.⁴³ Ebből kiindulva az egymással igen szoros kapcsolatban álló egyházi és világi hatalom kötelességének tartotta, hogy szigorúbb eszközökkel lépjen föl azok ellen, akik gyakran nemcsak a vallást, de az állam és a társadalom alapjait is felakarták forgatni.

Az inkvizíciót nem az áldozatok száma teszi tragikussá. Ma évente több ártatlant végeznek ki, mint a négy inkvizíció idején összesen, hogy a Holocaust áldozatainak számáról ne is beszéljünk. És nem is a kínzás volt a legszörnyűbb, amit az inkvizíciós eljárásokban mérsékeltebben alkalmaztak, mint másutt. A tragikum inkább abban rejlett, hogy elméletileg nem találtak olyan megoldást, amely az eretnekek megtérését a kisebbik rossznak tüntette volna fel. Gondolatmenetünkhöz Mahatma Gandhi szabadság-felfogása kívánczik, amit akkor fogalmazott meg, amikor az angolok elhagyták Indiát: *Mostantól kezdve ugyanannyi aljasságot fogunk csinálni, mint az angolok, de az a sajátunk lesz!* Ezt a szabadság-felfogást (amely oly páratlanul fejezi ki az Atyának a tékozló fiúhoz való viszonyát – Lk 15, 11–21) Európában az emberek csak az újkor elején kezdték lassan-lassan megérteni és magukévá tenni.

De a mi századunk inkvizíció nélkül sem boldogul jobban, ám a korábbi századokhoz képest abban áll az evangéliumi előrehaladás, hogy kortársainknak megvan az a szabadságuk, hogy maguk vigyék végbe „saját aljas tetteiket.”

Továbbá az is eldöntendő kérdés marad, hogy van-e különbség a középkor gyakorlata és pl. a 20. században gyakorolt terror (Gestapo, KGB, Szekuritáté stb.) között. Korunk azonban mind tömegméreteiben, mind eltökéltségében

⁴³ A középkorban nagyra értékelték a hitigazságokat. Hangoztatták, hogy csak egyetlen objektív igazság létezik. S így a nagy kérdés: mit csináljanak azzal, aki ettől eltér? – A szigorv választották.

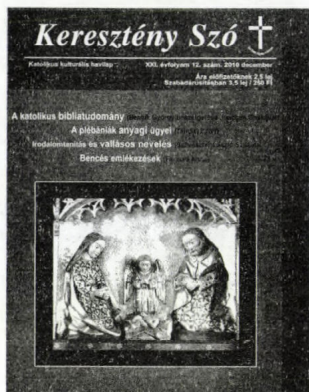
valahogy visszatetszőbbnek tűnik számunkra. A középkori inkvizítorok azt mondták: elveszük földi életedet, hogy elnyerd az örökéletet. A maiak azt mondják: nincs örökélet – amit elveszünk, az az egyszerű életed, írmagod sem marad!⁴⁴

A középkorban az eretnokséget nemcsak az egyház, hanem az egész társadalom a legnagyobb bűnnek tartotta, s ezért kötelességének érezte a kor mentalitására jellemző eretneküldözést. Az egyetemek, a középkor tudósai az inkvizíciót mindenestül elfogadták és támogatták.

A protestantizmus által is gyakorolt inkvizíciós intézményt és annak módszereit először a felvilágosodás ítélte el, majd maga az egyház is szembefordult minden olyan eljárással, mely az emberek meggyőzését kényszerrel akarja megváltoztatni. A 20. század „kegyetlenségében” éppen az egyház lett az emberi személy méltóságának védelmezője. A 2. vatikáni zsinat a vallásszabadságról szóló nyilatkozatában hangsúlyozza, hogy a vallásszabadság az ember személyi méltóságán alapszik, és ezért senkit sem szabad arra kényszeríteni, hogy lelkiismerete ellen cselekedjék.⁴⁵

⁴⁴ SOMORJAI Ádám: *Vita az inkvizícióról*. 235.

⁴⁵ Vö. SZÁNTÓ: *A katolikus egyház története I.* 443–446.; JEDIN: *HK III/2*, 263–273.



Keresztény Szó erdélyi katolikus kulturális havilap

A *Keresztény Szó*t 1990-ben alapították az erdélyi katolikusok szolgálatára. Azóta tartalmában folytonosan gazdagodik, külalakjában színesedik. A katolikus értelmiség számára tájékoztatást és világgépet nyújtó lap havi rendszerességgel jelenik meg. 2009-től tudományosan is jegyzett folyóiratként a katolikus teológiai kutatás irányait, más tudományágaknak a katolikus élettel, kultúrával kapcsolatos eredményeit mutatja be. Szerkesztőbizottsága, amelybe erdélyi magyar és külföldi egyetemi tanárok tartoznak, valamint szerzői, akik az erdélyi, magyarországi és külföldi tudományos és irodalmi, kulturális élet jelesei, garantálják a magas színvonalat, az elmélyült kutatást, az olvasmányosan tált tudományosságot, a sokoldalú, egyházas tájékozódást. Ugyanakkor a lap lehetőséget teremt a tehetséges fiatal kutatóknak is a bemutatkozásra. A *Keresztény Szó* körül szerveződő, teológiai képzettséggel rendelkező fordítógárda az idegen nyelvű írások magyar tolmácsolására is törekszik.

KOVÁCS GERGELY

Graviora delicta **A legsúlyosabb bűncselekmények**

Mons. Gergely KOVÁCS, Capo Ufficio del Pontificio Consiglio della Cultura, presenta le norme concernenti i delitti più gravi nella Chiesa. Il primo capitolo offre una breve panoramica storica dello sviluppo della competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede, nonché il formarsi della legislazione riguardante i *graviora delicta*. Il secondo capitolo presenta la normativa promulgata il 30 aprile 2001 da Giovanni Paolo II, nel motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*, elencando i delitti più gravi riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede. Infine, il terzo capitolo, che è il nocciolo dell'articolo, tratta dettagliatamente della legge in vigore, cioè le *Normae de gravioribus delictis* del 21 maggio 2010.

Parole chiave: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Sacramentorum sanctitatis tutela*, *Normae de gravioribus delictis*, delitti più gravi, fede e morale, delitti nella celebrazione dei sacramenti, Eucaristia, penitenza, ordine sacro, pedofilia, sospensione, dispensa.

Amikor megjelent a Hittani Kongregáció 2010. május 21-i dátumot viselő *Normae de gravioribus delictis* dokumentuma, szinte kizárólag az egyházi személyek által elkövetett pedofiliával kapcsolatos rendelkezései miatt váltott ki óriási visszhangot a tömegtájékoztatóban. Valójában a szabály jóval átfogóbb: szól mindazokról a bűncselekményekről, amelyek legsúlyosabbnak számítanak az Egyházban. A Kongregáció, a Szentatya kifejezett kívánságára és jóváhagyásával, a már korábban is létező normákat foglalta rendszabályba, a szükséges módosításokkal.

Legsúlyosabb bűncselekménynek – *graviora delicta* – azok számítanak az Egyházban, amelyek küldetésének lényegét veszélyeztetik: a hitet és az Egyház egységét. Érthető, ha a legrégebbi állandó kongregációt épp azért hívta életre a Szentatya, hogy örökjön a hit kérdéseiben: a Hittani

Kongregációnak ma is az a feladata, hogy a katolikus hitre és az erkölcsökre vonatkozó tanítás épségére vigyázzon.

1. Történelmi visszatekintés

A III. Pál által 1542-ben létrehozott *Congregatio pro Sancta Inquisitione* eredetileg bírósági funkciót töltött be az eretnokség és skizma kérdéseiben. 1555-ben IV. Pál pápa kibővíti hatáskörét, majd 1588-ban V. Szixtusz pápa kúria-reformja¹ kiterjeszti az illetékességét mindenre, ami közvetlenül vagy közvetve érinti a hitet és erkölcsöt. 1908-ban Szent X. Piusz kúriareformja² nem eszközöl különösebb módosításokat, bár a dikasztérium nevét megváltoztatja (*Sacra Congregatio Sancti Officii*).

Az 1917-es Egyházi Törvénykönyv megerősíti, hogy a Szent Hivatal, bírósági mivoltánál fogva, saját szabályzattal rendelkezik.³

Néhány évvel a Kódex kihirdetése után, 1922-ben, a Szent Hivatal kiadta a *Crimen Sollicitationis* rendelkezést, amely részletes eligazítást nyújtott az egyházmegyéknek, hogy mik a teendők a bűnre való csábítás büntette esetén, aktualizálva az 1741-ben kiadott szabályozást⁴. A rendelkezés kifejezetten egyetlen bűnnel foglalkozik: ha a pap a gyónás folyamán vagy annak alkalmából vagy annak ürügye alatt a

¹ V. SZIXTUSZ, *Immensa Aeterni Dei* apostoli konstitúció, 1588. január 22.

² X. PIUSZ, *Sapienti Consilio* apostoli konstitúció, 1908. június 29.

³ „Congregatio S. Officii, cui ipse Summus Pontifex praeest (...) iudicat de iis delictis quae sibimet secundum propriam eiusdem legem reservantur” (can. 247, §2). „Tribunal Congregationis S. Officii suo more institutoque procedit sibi que propriam consuetudinem retinet; et etiam inferiora tribunalia in causis quae ad S. Officii tribunal spectant, normas ab eodem traditas sequantur oportet” (can. 1555, §1).

⁴ XIV. BENEDEK, *Sacramentorum Poenitentiae* apostoli konstitúció, 1741. június 1, in: *AAS* 9 [1917] Pars II, 505-508.

gyónót a hatodik parancsolat elleni bűnre csábítja (n. 1-70), és csak az utolsó címben, mindössze négy pontban érinti a *crimen pessimum* kérdését, amely a klerikus homoszexuális magatartására vonatkozik (n. 71), ezzel egyenlő megítélés alá helyezve a kiskorúakkal való visszaélést és a bestialitást (n. 73).

A rendelkezés egyáltalán nem volt kimerítő és csak az évtizedek folyamán, lassú fejlődés során kristályosodott ki napjainkra egy sokkal átfogóbb normatíva.

1962-ben XXIII. János pápa engedélyezte az 1922-es rendelkezés újranyomatását, kiegészítve a szöveget egy rövid eligazítással. Ezek a példányok jórészt nem kerültek kiosztásra: a II. Vatikáni Zsinat javaslatai, az új Egyházi Törvénykönyv és a Római Kúria reformja fényében sürgőssé vált a büntető jog felülvizsgálata és átdolgozása is. Tény, hogy a Szent Hivatal az 1965-ös névváltozás – Hittani Kongregáció – és a Római Kúria 1988. évi megreformálása⁵ után is illetékes maradt a bűnbocsánat szentségének méltóságát érintő kérdésekben, és a gyakorlatban továbbra is a *Crimen Sollicitationis* előírásait követték.

További nehézséget jelentettek azok az esetek, amikor egy pap erkölcstelen magatartása nem kapcsolódott a bűnbocsánat szentségéhez, illetve ha az kiskorúakat érintett. Ezen esetek egy része a papszentelésből fakadó kötelezettségek alóli felmentés („laicizálás”) kérését vonta maga után, amelyben 1989-ig a Hittani Kongregáció volt illetékes, majd 1989 s 2005 között az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció, 2005 óta a Kléruskongregáció.

Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv rendelkezése tömör: az a klerikus, aki a hatodik parancsolat elleni büntetendő cselekményt erőszakkal vagy fenyegetéssel vagy nyilvánosan vagy tizenhat éven aluli kiskorúval követ el, megfelelő büntetésekkel büntetendő, nem kivéve a klerikusi

⁵ II. JÁNOS PÁL, *Pastor Bonus* apostoli konstitúció, 1988. június 28., in: *AAS* 80 [1988] 841-912.

állapotból való elbocsátást sem (1395. kán. §2). A Kódex rendelkezése értelmében, ezeket a pereket az egyházmegyékben kell lefolytatni; a bírósági ítéletek ellen a Rota Romanához lehet fellebbezni, a büntető dekrétumok ellen, közigazgatási úton, a Kléruskongregációhoz.

1994-ben a Szentszék engedélyezte, hogy az Amerikai Egyesült Államokban a kiskorúval való szexuális visszaélés bűncselekmény meghatározásánál a kanonikus életkor 18 év legyen, és a bűncselekmény elévülését 10 évre emelték, attól számítva, amikor az áldozat betöltötte a 18 évet. Jelezték, hogy a püspökök illetékesek lefolytatni egyházmegyékben az eljárást. A fellebbezések továbbra is a Rota Romana-nak voltak fenntartva, illetve közigazgatási úton a Kléruskongregációnak. Ebben az időszakban (1994-2001) nem történt semmiféle utalás a Hittani Kongregáció joghatóságára.

A kegyet 1996-ban kiterjesztették Írországra is.

2. *Sacramentorum sanctitatis tutela*, 2001. április 30.

Időközben a Római Kúria megvitatta a szexuális visszaélések körüli különleges eljárások kérdését, és 2001. április 30-án megjelent az új rendszabályozás, II. János Pál pápa *Sacramentorum sanctitatis tutela* (A szentségek szent jellegének védelme) kezdetű motu proprioja, amely kihirdeti a legsúlyosabb bűncselekményekkel kapcsolatos jogszabályokat⁶, és amelyek azonnal törvényerőre lépnek.

Néhány héttel később, 2001. május 18-án, az új normatívát megküldték minden püspöknek, a Hittani Kongregáció akkori prefektusának, illetve titkárának, Joseph Ratzinger

⁶ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 30 aprilis 2001.

bíboros és Tarcisio Bertone érsek aláírásával ellátott levél kíséretében⁷.

A szabályozás újdonsága abban áll, hogy messze-menően túllép a *Crimen Sollicitationis* hatáskörén, amely gyakorlatilag csak a bűnre csábítás büntetével foglalkozott, és kifejezetten felsorolja a Kongregációnak fenntartott leg-súlyosabb bűncselekményeket. Korábban, a *Pastor Bonus* apostoli konstitúció mindössze annyit mondott, hogy a Hittani Kongregáció különleges bíróságként ítélkezik a hit elleni bűntények, valamint az erkölcs és a szentségekkel való legsúlyosabb visszaélések ügyében.⁸

A *Sacramentorum sanctitatis tutela* rendelkezései értelmében, a Hittani Kongregációnak vannak fenntartva a szent-ségek kiszolgáltatása körüli és az erkölcs elleni következő legsúlyosabb bűncselekmények:

1. az **Eucharisztia szentsége** ellen elkövetett bűnök, azaz:

- az átváltoztatott színek meggyalázása, vagy szentségtörő célra való elvitele és magánál tartása (CIC 1367. kán., illetve CCEO 1442. kán.);
- az eucharisztikus áldozat liturgikus cselekményének megkísérlése vagy szimulálása (CIC 1378. kán., §2, n. 1 és 1379. kán., illetve CCEO 1443. kán.);
- az apostoli folytonosság nélküli és a papság szentségét el nem ismerő egyházi közösségek papjaival vagy szolgálattevőivel való koncelebráció (CIC 908 és 1365 kán., illetve CCEO 702. és 1440. kán.);
- az egyik anyagnak a másik nélküli szentségtörő céllal történő, vagy akár mindkettőnek eucharisztikus ünneplés nélküli átváltoztatása (CIC 927. kán.);

⁷ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas quorum interest: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18 maii 2001, in: *AAS* 93 [2001] 785-788.

⁸ “Delicta contra fidem necnon graviora delicta tum contra mores tum in sacramentorum celebratione commissa, quæ ipsi delata fuerint, cognoscit atque, ubi opus fuerit, ad canonicas sanctiones declarandas aut irrogandas ad normam iuris, sive communis sive proprii, procedit” (*Pastor Bonus*, Art. 52).

2. a **bűnbocsánat szentsége** ellen elkövetett bűnök, vagyis:

- a bűntárs feloldozása a hatodik parancsolat elleni bűnben (CIC 977. kán. és 1378. kán. §1, illetve CCEO 1457. kán.);
- a gyónás folyamán vagy annak alkalmából vagy annak ürügye alatt a gyónónak a gyóntatóval való hatodik parancsolat elleni bűnre való csábítása (CIC 1387. kán., illetve CCEO 1458. kán.);
- a gyónási titok közvetlen megsértése (CIC 1388. kán. §1, illetve CCEO 1456. kán. §1).

3. az **erköles elleni** bűn: azaz klerikusok által 18 éven aluliakkal a hatodik parancsolat ellen elkövetett bűncselekmények.⁹

A felsorolás végén kifejezetten s ismételtlen megemlítést nyer, hogy a Hittani Kongregációnak kizárólag az itt felsorolt bűncselekmények vannak fenntartva.

A levél, a továbbiakban, közli azokat a speciális eljárási szabályokat, amelyeket ilyen súlyos bűncselekmények esetében be kell tartani, beleértve a büntetések meghatározására vonatkozó szabályokat és a büntetések kiszabását.

A megyéspüspök, ha valószínű értesülést kap egy ilyen büntetendő cselekményekről, előzetes vizsgálatot végez, majd köteles értesíteni a Hittani Kongregációt, amely magához vonhatja az eljárást, de az eljárás lefolytatását rábízhatja a helyileg illetékes ordináriusra is. Az elsőfokú ítélet ellen kizárólag a Kongregációhoz lehet fellebbezni. Az egyházmegyékben létesített bíróságokban kizárólag papok tölthetik be a bíró, az ügyész, az ügyvéd és a jegyző hivatalát és az egyházmegyei szakasz befejeztével az ügy minden iratát haldéktalanul el kell küldeni a Hittani Kongregációnak.

⁹ Az 1983-as kánonjogi törvény életbelépését követően egy ideig bizonytalan volt, hogy a legsúlyosabb bűncselekmények közül melyek maradnak ennek a dikasztériumnak a hatáskörében. Csak a *Sacramentorum sanctitatis tutela* motu proprio sorolta ismét a Hittani Kongregáció kizárólagos hatáskörébe a pedofil bűntetteket.

Ezen büntetendő cselekmények esetében az elévülési idő tíz év, amit a kiskorú elleni szexuális visszaélés esetén annak nagykorúvá válása napjától kell számítani.¹⁰

Ezek az eljárások pápai titok alá esnek, ami a kánonjogban a legszigorúbb titokfajta.

3. A hatályos jogszabályok, 2010. május 21.

A Szentatya kifejezett kívánságára, a Hittani Kongregáció 2010-ben módosította a *graviora delicta*ról szóló szabályokat. Az előző normák közzététele óta eltelt kilenc évben a gyakorlatban a Hittani Kongregáció élt azokkal a „felhatalmazásokkal”, amelyekkel II. János Pál felruházta. Mivel a „felhatalmazások” általában függenek a pápák akaratától és meghatározott időre szólnak, megválasztása után XVI. Benedek pápa azonnal kifejezte azt a kívánságát, hogy a Hittani Kongregáció meghatalmazásait foglalják rendszabályba.¹¹

A 2010. május 21-i dátumot viselő „A legsúlyosabb bűncselekményekkel kapcsolatos jogszabályok”¹² lényegében a 2001. május 18-án kiadott normákat veszi alapul, és jóllehet új elemeket is tartalmaz, elsősorban az a célja, hogy egységes szerkezetbe foglalja a már meglévő rendelkezéseket és az Egyház jogrendjének szerves részévé tegeye azokat.

¹⁰ 2002. november 7-én II. János Pál pápa felhatalmazta a Hittani Kongregációt, hogy egyes esetekben, indokolt kérésre, eltekintsen az elévüléstől (tehát már elévült esetekben is ítékezhet, ha az ügy súlya úgy kívánja) s ezt általában meg is teszi.

¹¹ Lásd Mons. Charles J. Scicluna, a Hittani Kongregáció ügyészének szavait a dokumentum szentszéki sajtóbemutatóján (tudósítás a *Magyar Kurír* honlapján: <http://www.magyarurir.hu>).

¹² CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de gravioribus delictis*, 21 máii 2010, in: *AAS* 102 [2010] 419-430.

Az új rendelkezést már aznap, 2010. május 21-én jóváhagyta a Szentatya¹³, és szintén enapi keltezésű a Hittani Kongregáció rövid levele, William J. Levada bíboros-prefektus és Luis F. Ladaria érsek-titkár aláírásával, amelyben értesítik a püspököket és más érdekelt elöljárókat a módosításokról¹⁴, és amelyhez egy részletes ismertetést mellékelnek, felsorolva az egyes újításokat¹⁵.

A Hittani Kongregáció hivatalos honlapján¹⁶ jelenleg hét nyelven olvasható az új jogszabály, míg a püspököknek írt levél a módosításokról öt nyelven. Mivel ez utóbbi nem kimerítő és csak az új elemeket illetve a módosításokat sorolja fel, viszont az új jogszabályok részletekbe menően törvénykeznek, jelen írásunkban igyekszünk a közéletet választani.

3.1 A Hittani Kongregációnak fenntartott legsúlyosabb bűncselekmények

Még mielőtt az egyes *graviora delicta* felsorolná és részletezné, a rendelkezés rögzíti, hogy ezen bűntények esetében, a Szentatya megbízásából, a Hittani Kongregáció illetékes ítélni a bíborosok, a pátriárkák, a pápai követek, a püspökök és mindazon személyek fölött amelyeket a CIC 1405. kán. §3 illetve a CCEO 1601. kán. sorolnak fel. Az Egyházi Törvénykönyv értelmében csak a Szentatyanak van joga ítélni ezen személyek fölött (1405. kán. §1), vagyis a

¹³ *Rescriptum ex Audientia*, in: AAS 102 [2010] 419.

¹⁴ *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica e agli altri Ordinari e Gerarchi interessati circa le modifiche introdotte nelle «Normae de gravioribus delictis»*, 21 maggio 2010, in: AAS 102 [2010] 431.

¹⁵ *Breve relazione circa le modifiche introdotte nelle Normae de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, in: AAS 102 [2010] 432-434.

¹⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/

pápa saját jogának gyakorlását ruházza a Hittani Kongregációra.¹⁷

Újdonságként a 2001-es szabályozáshoz képest, első helyen **a hit elleni** büntetendő cselekményeket ismerteti a rendelkezés (CIC 751. és 1364. kánn., CCEO 1436. és 1437. kánn.): az eretnokség (hitigazság makacs tagadása), a hitehagyás (a keresztény hit teljes elutasítása) és a szakadárság (a pápának való alárendeltség, illetve az egyházi közösség megtagadása)¹⁸, melyeknek esetében a Kongregáció csak fellebbezési, illetve feljebbviteli fórum, ugyanis a helyi ordinárius kötelessége a büntetés kiszabása, illetve a per lefolytatása¹⁹.

A **szentségek kiszolgáltatása** körüli legsúlyosabb bűncselekmények szabályozásában több módosítás is történt.

1. Az **Eucharisztia szentsége** ellen elkövetett bűnök esetében külön cím alá került a szentmise bemutatásának illetéktelen kísérlete illetve színlelése, valamint pontosítást nyert a kenyér és/vagy a bor szentségtörő céllal történő átváltoztatása, egyben törölve az Egyházi Törvénykönyvre való utalást.

A következő legsúlyosabb bűncselekmények vannak fenntartva a Hittani Kongregációnak²⁰:

- az átváltoztatott színek szentségtörő célra való elvitele és magánál tartása, illetve azok meggyalázása (CIC 1367. kán.²¹, illetve CCEO 1442. kán.);²²
- az eucharisztikus áldozat liturgikus cselekményének megkísérlése (CIC 1378. kán., §2, n. 1);²³

¹⁷ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 1, §2.

¹⁸ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 2, §1.

¹⁹ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 2, §2.

²⁰ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §1.

²¹ Ezzel kapcsolatosan lásd még: PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Responsum ad propositum dubium*, 4 iunii 1999 [3.7.1999], in: *AAS* 91 [1999] 918.

²² *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §1, 1^o.

- az eucharisztikus áldozat liturgikus cselekményének szimulálása (CIC 1379. kán., illetve CCEO 1443. kán.);²⁴
- az apostoli folytonosság nélküli és a papság szentségét el nem ismerő egyházi közösségek papjaival vagy szolgálattelvőivel való koncelebráció (CIC 908 és 1365 kán., illetve CCEO 702. és 1440. kán.);²⁵
- az egyik vagy mindkét anyagnak szentségtörő célra történő átváltoztatása, eucharisztikus ünneplés keretében vagy azon kívül;²⁶

2. A **bűnbocsánat szentsége** elleni legsúlyosabb büntetendő cselekmények esetében is jelentős változtatások történtek: bekerült az illetéktelen gyóntatás, illetve annak színlelése, a gyónásban elhangzottak technikai eszközzel történő rögzítése és nyilvánosságra hozatala, valamint a gyónási titok közvetlen megsértése kibővült a közvetett megsértés büntényével.

Így, a Hittani Kongregációnak fenntartott legsúlyosabb bűncselekmények e területen.²⁷

- a bűntárs feloldozása a hatodik parancsolat elleni bűnben (1378. kán. §1, illetve CCEO 1457. kán.);²⁸
- a szentségi feloldozás megadásának megkísérlése, vagy a szentségi gyónás illetéktelen meghallgatása (CIC 1387. kán. §2, n. 2);²⁹
- a szentségi feloldozás megadásának színlelése (CIC 1379. kán., illetve CCEO 1443. kán.);³⁰
- a gyónás folyamán vagy annak alkalmából vagy annak ürügye alatt a gyónónak a gyóntatóval való hatodik parancsolat elleni bűnre való csábítása (CIC 1387. kán., illetve CCEO 1458. kán.);³¹
- a gyónási titok közvetlen vagy közvetett megsértése (CIC 1388. kán. §1, illetve CCEO 1456. kán. §1).³²

²³ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §1, 2^o.

²⁴ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §1, 3^o.

²⁵ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §1, 4^o.

²⁶ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 3, §2.

²⁷ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1.

²⁸ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1, 1^o.

²⁹ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1, 2^o.

³⁰ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1, 3^o.

³¹ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1, 4^o.

³² *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §1, 5^o.

– a gyónásban akár a gyónó, akár a gyóntató részéről elhangzottaknak bármilyen technikai eszközzel történő rögzítése és rosszindulatú nyilvánosságra hozatala, akár igaz az, akár hamis³³, és amely a Szentszéknek fenntartott önmagától beálló kiközösítést vonja maga után.³⁴

3. Szintén újdonság a jogszabályban, hogy a Hittani Kongregáció hatáskörébe utalja **az egyházi rend szentsége** elleni súlyos bűncselekményt, a nők pappá szentelésére tett kísérletet.³⁵ A kísérlet, hiszen az érvényes felszentelés nem valósul meg, mind a szentelést megkísérlő, mind a „felszentelt” nő számára a Szentszéknek fenntartott önmagától beálló kiközösítést vonja maga után.³⁶

4. Az **erkölcs elleni** legsúlyosabb bűncselekmények terén a meglévő jogszabály egyrészt módosul, másrészt kibővül egy újabb esettel. Eszerint a Hittani Kongregációnak vannak fenntartva:

– a klerikusok által 18 éven aluliakkal a hatodik parancsolat ellen elkövetett bűncselekmények, amellyel egyenlő megítélés alá esnek az értelmileg fogyatékos személlyel elkövetett hasonló visszaélések;³⁷

– a 14 évesnél fiatalabb kiskorút ábrázoló pornográf képek bármilyen úton vagy eszközzel történő megszerzése, birtoklása és terjesztése klerikus részéről.³⁸

Az új normatíva a legsúlyosabb büntetendő cselekmények elévülési idejét (CIC 1362. kán. §2, illetve CCEO 1152. kán. §3) a korábbi tíz évről húszra emeli, de a Hittani

³³ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 4, §2.

³⁴ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Decretum quo, ad Poenitentiae sacramentum tuendum, excommunicatio latae sententiae illi quicumque ea quae a confessario et a poenitente dicuntur vel per instrumenta technica captat vel per communicationis socialis instrumenta evulgat, infertur*, 23 septembris 1988, in: *AAS* 80 [1988] 1367.

³⁵ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 5.

³⁶ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Decretum generale De delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris*, 19 decembris 2007, in: *AAS* 100 [2008] 403.

³⁷ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 6, §1, 1^o.

³⁸ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 6, §1, 2^o.

Kongregáció egyes esetekben felmentést is adhat az elévülés alól³⁹. A kiskorú elleni szexuális visszaélés esetében az elévülés azon a napon kezdődik, amikor a kiskorú betölti 18 életévét.⁴⁰

3.2 Eljárási szabályok

A jogszabály második része ismerteti az eljárást, amelyet a felsorolt fenntartott *graviora delicta* esetében be kell tartani. Itt csak a lényegesebb elemeket említjük meg.

A Kongregáció illetékessége kiterjed mind a latin, mind a keleti rítusú Egyházakra⁴¹, ítéleteihez nincs szükség a Szentatya jóváhagyására⁴². Az ilyen ügyekben eljáró helyi bíróságokban kizárólag papi személy lehet bíró, ügyész, jegyző és ügyvéd⁴³, viszont a Hittani Kongregáció felmentést adhat a papság és a kánonjogi doktorátus követelménye alól⁴⁴.

Változatlan maradt az az előírás miszerint az ordinárius, ha valószínű értesülést kap egy ilyen büntetendő cselekményekről, miután előzetes vizsgálat végez, köteles értesíteni a Hittani Kongregációt, amely magához vonhatja az eljárást, de az eljárás lefolytatását rábízhatja a helyileg illetékes ordináriusra, viszont érintetlen marad az elsőfokú ítélet elleni fellebbezés joga, amelyet kizárólag a Kongregációhoz lehet benyújtani.⁴⁵ Ha egy ügy közvetlenül a Kongregációhoz utalódik, az előzetes kivizsgálást végezheti maga a Kongregáció is, de ez nem kötelező, hiszen ez a helyi ordinárius joga.⁴⁶

³⁹ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 7, §1.

⁴⁰ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 7, §2.

⁴¹ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 8, §1.

⁴² *Normae de gravioribus delictis*, Art. 8, §3.

⁴³ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 14.

⁴⁴ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 15.

⁴⁵ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 16.

⁴⁶ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 17.

Az eljárási újítások között szerepel, hogy az ordinárius, illetve a bíróság elnöke, az ügyész kezdeményezésére, már az előzetes vizsgálat alatt is foganatosíthatják azokat az óvintézkedéseket a vádlottal szemben, amelyekről a CIC 1722. kán. illetve a CCEO 1473. kán. rendelkeznek, a botrányok megelőzésére, a tanúk szabadságának védelmére és az igazságszolgáltatás menetének biztosítására.⁴⁷

Rendes esetben, az egyházi bíróság előtti büntetőperes eljárásról van szó⁴⁸, de egyes esetekben a Hittani Kongregáció engedélyezheti a peren kívüli határozattal történő eljárást (CIC 1720. kán., illetve CCEO 1486. kán.)⁴⁹, vagy bizonyos esetekben közvetlenül a Szentatya elé terjesztheti a leg súlyosabb és egyértelmű eseteket, a vádlottnak klerikusi állapotból történő elbocsátása és a cölibátus kötelezettsége alóli felmentése végett⁵⁰.

A bűnbocsánat szentsége elleni legsúlyosabb bűncselekmények esetében a bíróság nem ismertetheti a feljelentő nevét sem a vádlottal, sem ügyvédével, a feljelentő kifejezett beleegyezése nélkül,⁵¹ ugyanakkor a bíróságnak különös figyelemmel kell mérlegelnie a feljelentő szavahihetőségét⁵² és mindent meg kell tenni a gyónási titok megsértésének elkerülése érdekében⁵³.

A *graviora delicta* esetében az eljárások mindig *secretum pontificium* alá esnek⁵⁴, amit a tömegtájékoztatásban előszeretettel úgy mutatnak be, mint az ilyen súlyos bűncselekmények eltitkolására irányuló törekvést és nem úgy, amit

⁴⁷ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 19.

⁴⁸ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 21, §1.

⁴⁹ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 21, §2, 1°.

⁵⁰ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 21, §2, 2°.

⁵¹ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 24, §1.

⁵² *Normae de gravioribus delictis*, Art. 24, §2.

⁵³ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 24, §3.

⁵⁴ *Normae de gravioribus delictis*, Art. 30, §1.

valójában jelent, vagyis az ügyben érintettek személyiségi jogainak védelmét. Tehát, a pedofil bűncselekmények esetében például a pápai titok kötelezettsége nem korlátozza az áldozat azon jogát, hogy feljelentést tegyen a világi hatóságoknál.

4. Befejező gondolatok

Az új normatíva főleg azért váltott ki nagy érdeklődést, mert a tömegtájékoztató az utóbbi években különösen nagy, s gyakran tendenciózus, teret szentelt az egyházi személyek kiskorúakkal elkövetett visszaélései botrányainak.

Bár a rendelkezés általában pozitív fogadtatásban részesült, a bírálatok sem maradtak el. Mintegy válaszként a kritikákra, fontos kiemelni, hogy teljes egészében egyházi jogszabályról van szó, így legalább két szempontot kell figyelembe venni:

– a rendelkezés az Egyház belső jogrendjének részét képezi és azt szabályozza, hogy az Egyházon belül miként kell eljárni, tehát nem rendelkezhet a világi jog illetékességébe tartozó vonatkozásokról (már csak az Egyház és az állam elválasztásának elvéből fakadóan sem), illetve az Egyház küldetése szempontjából és szemszögéből tekintve egyaránt legsúlyosabb bűncselekménynek számítanak olyan büntettek, amelyek külső megfigyelők számára más-más megítélés alá esnek;

– a rendelkezés az Egyház egészére érvényes, miközben az egyes országok világi jogszabályai egymástól eltérőek lehetnek.

Ugyanakkor, bár kánonjogi rendelkezéssel állunk szemben, a Szentszék állásfoglalása egyértelmű: amely országokban ezen legsúlyosabb bűncselekmények valamelyikének feljelentését a világi jogszabályok kötelezővé teszik, ott minden további nélkül meg kell tenni azt.⁵⁵

⁵⁵ Lásd az *Avvenire* olasz napilap 2010. március 13.-i számában közölt interjút Mons. Charles J. Sciclunával, a Hittani Kongregáció ügyészével (fordítása a *Magyar Kurír* honlapján olvasható: <http://www.magyarKurir.hu>)

HORVÁTH ISTVÁN

**Az örökös szentségimádást
elrendelő körlevél és gyakorlati megvalósítása**

„Az Eukarisztikus Krisztust imádás illeti meg. Ez a tétel két dogmából következik. Egyik az, hogy Jézus teljes mivolta szerint van jelen az Eukarisztiában; a másik dogma, hogy Jézust Istennek kijáró tisztelet, vagyis imádás illeti meg.

Hosszú idő telt el addig, míg az Egyház ebből a dogmából levonta a fenti következményt és a dogmafejlődés addig jutott, hogy tételünket az újítókkal szemben a trienti zsinat dogmatizálta.” (DS 1656)¹

„Az első ezer esztendőben a szentség misén kívüli imádása nem volt jellemző. (...) Az ezredfordulótól kezdve jött szokásba az Oltáriszentség meglátogatása (visitatio Sacramenti). Első adatunk Beckett Szent Tamás életéből való. Assisi Szent Ferenc és Szent Klára különösen is előmozdította az Eukharisztia tiszteletét.”²

Hálálkodnunk kell az isteni gondviselésnek azért, hogy egyházmegyénket évszázadok folyamán Oltáriszentség imádásában jeleskedő, illetve erre nevelő főpapokkal áldotta meg.

E püspökök egyike volt Dr. Haynald Lajos (1852–1864) megyéspüspök.³ Az egyházmegye ezidőtájt – a szó szoros és átvitt értelmében is – romos állapotban volt. Erdélybe jövevelekor leégett székesegyház, összedőlt rezidencia fogadta. A

¹ ELŐD István: *Katolikus Dogmatika*. Budapest 1978. 526.

² BARSÍ Balázs OFM: *Új Ember*. LXVII. évf. 14. (3268). 2011. április 3. 2.

³ Kovács püspök segédpüspökökévé nevezték ki utódlási joggal, majd 1852. október 15-én Kovács Miklós püspök örökébe lépett. Vö.: FERENCZI Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*. Budapest – Kolozsvár 2009. 266–267.; MARTON József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*. In: *Studia Theologica Budapestiensia* 5. Budapest 1913. 142–143.

hívek jelentős hányada fogságban, elmenekülve, megfélemlítve szomorkodott.

Haynald püspök kiváló beszédeivel, körleveleivel bátorította papjait, híveit, s egyben eloszlatta a személyével szembeni kezdeti idegenkedést. Rajongásig szerették papjai és hívei egyaránt. Merész tervet szőtt: a gyulafehérvári püspökséget érseki rangra akarta emeltetni. Magasztos terve – sajnos – nem valósulhatott meg.⁴

Az 1001/1859. számú körlevele nagy horderejű, mindmáig kiható döntést tartalmaz. Több mint 150 éve hatályban van az egész egyházmegyét átfogó, egész napos szentségimádást elrendelő körlevél.⁵

Szükségesnek látszik kihangsúlyoznom azt a körülményt, amelyben ez a mennyei sugallatú intézkedés született. Haynald püspök Rómába, az örök városba Jézus földi helytartójához készül zarándokolni. Egy ilyen fontos út előtt a főpásztor összeszedetten imádkozhatott. Feltételezhető, hogy ily módon kaphatta a sugallatot a Szentlélektől az örökös szentségimádás bevezetésére. Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy az egyházi év melyik szakaszában történt mindez: a nagybőjti szent idő küszöbén.

A püspök kifejti papjain keresztül szeretett híveinek, hogy miről szándékozik beszámolni Jézus földi helytartójának: „Megyek, hogy Ő előtte bizonyosságot tegyek hitetekről, mellyet mint istenes őseitek drága hagyományát a mult kor vészes viharai, s a jelen idők ezer veszedelmei közt hiven megőrzöttetek... Tanuságot akarok tenni a bennetek újra fölébredt vallásos szellem és egyházas öntudatról – mellyek a többi közt a gyakori és buzgó templomlátogatás, a húsvéti gyónás és áldozásnak évről-évre növekvő száma, ujjabb és ujjabb ájtatos egyletek keletkezése bizonyít.”⁶

⁴ Uo. 142–143.

⁵ GyÉL. 513.

⁶ GyÉL. 1001/1859. 1.

Az idézett körlevél-részlet arra enged következtetni, hogy elevenen élt elődeinkben az Oltáriszentség iránti imádás és lelki igény. Ezen igényt siet fokozni, illetve kielégíteni a szentségimádást elrendelő körlevél.

A főpásztor nyilván megteszi a nagyböjti gyakorlatok felsorolását: jócselekedetek gyakorlása, ima, böjt, keresztény önsanyargatás. Felhívja híveinek figyelmét a végső dolgokra, hogy ezen keresztül is visszatartsa őket a bűnök elkövetésétől. Külön hangsúlyt kap a penitencia-tartás és az Oltáriszentség méltó vétele. Kitér azokra, akik talán évek óta nem járulnak a szentségekhez. „Bárcsak ők is meghallanák Jézus szeretetteljes hívását és szívük, lelkük ajtaján bebocsátanak Őt. Ily módon, a bűneik által megsértett Istennel kiengesztelődve, lelkük nyugalomát nyernék vissza. A Megváltó kijelentése rájuk is érvényes lenne: Boldogok a tisztaszívűek, mert meglátják Istent (Mt 5, 8).”⁷

A híveiért aggódó püspök figyelmeztet, hogy ha sikerülne is elérni Isten kegyelméből mindezt, akkor is nehéz a tisztaságot híven megőrizni. „Sokfélék ugyanis a csábítások, melyek a gyenge embert megkörnyékezik, s szívét elkábítják. Minden eszközt vegyünk igénybe, melyeket egyházunk alapítója rendelkezésünkre bocsát.”⁸

A főpásztor egy ilyen felbecsülhetetlen eszközre tesz utalást a következőkben, és rátér a lényegre, hiszen ez a körlevélnek igazi mondanivalója.⁹ Elrendeli a legméltóságosabb Oltáriszentség szünet nélküli imádását:

„...kedves Gyermekeim! Figyelmeteket ez alkalommal különösen fordítani, egyszersmind pedig annak áldásos használatát szeretetteljesen előkészíteni. Értem a legméltóságosabb oltári szentségnek szünetnélküli imádását, melly más katolikus országokban leginkább a negyven órai ájtatosság alakjában a hívők nagy lelki elémentelére régóta örömmel gyakorol-

⁷ GyÉL. 1001/1859. 3.

⁸ Uo.

⁹ Uo.

tatik, és Erdély egyházában is egykoron a keresztyén katolikus híveknek jó alkalmat szolgáltatott szent hitük nyilvánítása- és szilárdítására, Isten iránti szeretetők gyakorlatára, lelkők enyhítésére s szorongatott szívöknek megvigasztalására; de az idők viszontagsága miatt szokásból ismét kiment.”¹⁰

Figyelemre méltó az arra vonatkozó kitétel, hogy Erdélyben már volt hasonló gyakorlat a hívek szeretetének kifejezésére és hitük elmélyítésére. Ugyanakkor szomorkásan jegyzi meg, hogy ez „szokásból kiment az idők viszontagsága miatt”.¹¹

A püspök nemcsak általánosságban szól az egész napos szentségimádás bevezetéséről, hanem részletes taglalásba bocsátkozik. A szentségimádás kezdési időpontja *ötvened vasárnap* (Hamvazószerda előtti vasárnap). Az „indulás helye” nem lehet más, mint a gyulafehérvári ősi székesegyház. Ezzel a döntéssel is kidomborodik, hogy a körlevél szerzőjének szívügye a főpásztor körüli egység elmélyítése. Ennek az egységnek személyes biztosítéka a püspök, mint apostolutód és egyben a papi hatalom teljességének birtokosa.

A szentségimádást szorgalmazó püspök a továbbiakban rendelkezik, hogy az év minden napján az egyházmegye valamelyik anya-, fiók-, vagy zárdatemploma lesz soros az imádásban.

Az imádás időtartamát nem bízza nincs a plébánosok belátására. Pontosít: reggeltől estig tartandó. Az Oltári-szentséget a legfelségesebb szentségként említi. Buzdítja híveit, hogy minél nagyobb számban örömmel gyűljenek össze a szentségben valóságosan jelenlévő Krisztus imádására. Arra is felkéri híveit, hogy mások bűneiért, szidalmazásért, közönyösségért, hanyagságért, a méltatlan, szentségtörő áldozásokért is engesztelésüknek adjanak hangot.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

A körlevélből a hozzáértő olvasó talán hiányolná a szentáldozásra való buzdítást, melynek elmaradásáért a janzenizmus hatását vélhetné felfedezni, ha nem jönne a végén a felszólítás: „Őt, a bűnön győzedelmeskedő Isten-embert minél gyakrabban szentségileg veszitek, üdvösségtek minden veszedelmei felett diadalmaskodva az élet harcát győzelmesen harcoljátok.”¹²

Paradoxonnak tűnik, hogy e körlevél értelmében *ötvened vasárnap* kezdődik az egyházmegyét átfogó szentségimádás a károlyfehérvári (gyulafehérvári) székesegyházban. Szintén egy 1859-es keltezésű, 666. számú körlevél közli az egész éves szentségimádási beosztást. Utóbbi püspöki rendelkezés január 1-jei dátummal szintén a gyulafehérvári székesegyházat jelöli meg kiindulópontnak. Valószínűsíthető, hogy ez a „január 1-je” az 1860. év első napjára vonatkozik.

A Haynald Lajos püspök által elrendelt örökös szentségimádás napi beosztása – a fontosabb katolikus központokra szorítkozva¹³ – a következőképpen mutatott:

Január	1.	– Károlyfehérvár (székesegyház)
	2.	– Abrudbánya
	3.	– Alvinc
	4.	– Borbánd
	6.	– Enyed
Február	13.	– Tövis
	3.	– Kolozsvár (plébániatemplom)
	8.	– Torda
Március	28.	– Segesvár
	6.	– Kozmás
	22.	– Somlyó
	23.	– Szentdomokos
Április	30.	– Fogaras
	3.	– Ditró
	5.	– Remete

¹² GyÉL. 1001/1859. 3.

¹³ A püspöki beosztás az egyházmegye egészét átfogja plébániákkal és egyéb egyházi intézményekkel együtt. Helyszüke miatt szándékosan hozom csak a jelesebb plébániákat.

	6.	– Szárhegy
Május	1.	– Mikháza
	3.	– M.vásárhely
	27.	– Udvarhely
	30.	– Szeben
Június	19.	– Déva
	22.	– Felvinc
Július	5.	– Dés
	31.	– Radnót
Augusztus	6.	–Cs.Szent-györgy
	30.	– Alfalu
Szeptember	2.	– Killyénfalva
	25.	– Sz.Ivány
	30.	– Kászonújfalu
Október	2.	– Ernye
	23.	– Oroszhegy
	31.	– Vágás
November	24.	– Hátczeg
	28.	– Szász-Régen
	29.	– Torockó
December	17.	– C.Mindszent
	19.	– Szék
	31.	– Mindszent (Kajántó).

Egy kis településnek – Nagyhalmágnak¹⁴ – a helyettes plébánosa, Fentős Donát, 505/1860-as számú felfolyamodványa értékes dokumentum az utókor számára.

Fentős Donát lelkipásztor objektív tényeket tár fel, mondhatni restelkedve, hogy miért nem tud „kellő ünnepéllyel” szentségimádást tartani Nagyhalmágyon:

„Reggel 6 órától délelőti 6 óráig a szentségimádást megtartani nem lehet, mivel mind a mellett, hogy a Katolikus Közönségnek saját imaháza nem lévén, egész nap tartó Szent-ség Kitével szertartásunkkal a görög egyesült Atyafiaknak

¹⁴ Nagyhalmágy 1775-ben alakult. Templomának patrónusa Szent József. 1867-ben (a katalógus keltezési éve) Körösbányáról látták el. A lélekszám a materben (Körösbányán) 87, a filiákban 50 (a nagyhalmágyi lélekszám külön feltüntetve nem szerepel). Liturgia nyelve: magyar és német. *Catalogus Venerabilis Cleri Diocensis Transilvaniensis*, pag. 17. no.6.

akadályul lennénk a vasárnap megülésében, még hozzájárul, hogy csekély számban vannak katolikus hívek... Karácson, Húsvét és Pünkösöd másnapján a kistemplom megtelik, mely nagyobb számú gyülekezetet a Kir. Hivatalnokok és Reformátusok megjelenése leginkább eszközöl.”¹⁵ Az előbbi levélrészletből kitűnik a szentségimádás időtartama: 12 óra. Továbbá a levél, a jelzett kistelepülésen uralkodó ökumenikus hangulatot is idézi, mely – amint ismeretes – nem mindig és nem mindenütt volt jellemző a 19. és az azt megelőző századokban. Nagyhalmágyon a katolikusok voltak a *haszonélvezői* ennek a felekezetek közti békés viszonyulásnak, ugyanis görög templomban misézhettek, illetve református hívek is jelenlétükkel megtisztelték ezeket az alkalmakat.

Az említett helyettes plébános levelét ekként folytatja: „...1859-ben megtartottam a szentségimádást, hasonló körülmények közt most is megtarthatom, ti. sz.mise kezdetével a Szentséget kiteszem. Evangelium után alkalmi beszédet tartok. Sz.mise végeztével Tantum ergo és Genitori hymnuszt énekelve az ájtatosságot bevégezem. Délután semmi teendő nem lévén, mint hogy nints ki óránként a Szentség imádáson megjelenve egymást folytonosan felváltaná, még iskolai gyermekeket sem lehetvén oda rendelve alkalmazni, kik az imálandó szentség melletti szokott térdelést megtennék: így a szentségimádási ájtatosságnak egyszerű megtartása iránti Ő Excellenciájának kegyes további rendeletét vagy jóváhagyását alázatosan kérem.”¹⁶ Hálásak lehetünk e plébánosnak, kinek jóvoltából megtudjuk, hogy az éppen elrendelt szentségimádás hogyan zajlott: kitett monstranciával mutatta be a szentmise-áldozatot, mely a korabeli liturgikus előírásoknak minden bizonnyal megfelelt. Óránként lehetett váltaniuk egymást, s legalább egy hívőnek jelen kellett lennie a kitett szentségnél. A

¹⁵ GyÉL, 529.

¹⁶ Uo.

szentség előtt térdelő testhelyzetben imádkoztak, az Istenimádás egyértelmű jelét adva.

Fentős Dónát helyettes plébános alázatos hangvétellő, tanácsot, útbaigazítást kérő jelentése nem maradhatott válasz nélkül. Az 505/1860. számú leiratban ez áll: „...megrendelem azt, hogy Nagyhalmágyon az Oltáriszentség imádásának ünnepélyét tartsa meg akkor, midőn legcélszerűbbnek látja, és oly renddel, mely tekintve a helyi körülményeket, legalkalmasabb lenne a hívek lelki üdvének előmozdítására”. Aláírja: Ráduly János püspöki vikárius.¹⁷

Bölcs meghagyása ez Ráduly vikáriusnak, mely a „hívek lelki üdvének előmozdítását” szolgálja. Az 1859-ben Haynald püspök által elindított szentségimádási gyakorlat, mindaddig, amíg a mindenkori főpásztorok ezt a célt magukénak vallják, lelki szükséglete lesz főegyházmegyénk katolikus híveinek.

¹⁷ Ráduly János dr. szül. Futásfalva 1798. február 12. Gyulafehérváron a püspökségen protokollista, Magyarigenben helyettes plébános, a Teológia rektora, 1870: nagyprépost és vikárius. Vö: FERENCZI Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*. Budapest – Kolozsvár 2009. 381–382.

BAKÓ CSONGOR-ISTVÁN

Istenhitről tanúskodó jelek Viktor Frankl életművében

Abstract: The present study tries to approach a few less known aspects of Viktor E. Frankl's life-work. The famous Viennese medic-philosopher believed that besides sexuality and death, the personal religiosity is the third basic existential phenomena, which must be concealed in public, and must be taken care and execute in the man's private sphere. But the master who thought and taught seriously the meaning of life was basically a religious and God believing human. These signs are searched and revealed by this comprehensive work. The first part the approach is made by the help of few biographical moments of the world-famous psychiatrist's life and along of the main lines of his particular religious-philosophy.

Keywords: personal religiosity, self-transcendence, unconditional faith, spiritual dimension, critics of psychologism, responsible freedom.

*„Kívülről alig vette volna észre valaki,
hogy Viktor mélyen hívő ember volt.” (Eleonore Frankl)*

Viktor Emil Frankl (1905–1997) osztrák neurológus, pszichiáter és pszichológus, a freudi pszichoanalízis és az adleri individuálpszichológia után a harmadik bécsi iskolának nevezett logoterápia és egzisztenciaanalízis megalkotója. A második világháború idején három évig volt különböző koncentrációs táborokban, az általa kidolgozott emberkép és elmélet ottani élményei során nyerte első, tragikus megerősítését. 1946 és 1970 között a Bécsi Ideggyógyászati Klinika igazgatója volt. Számos egyetemen tanított vendégprofesszorként. A kaliforniai Amerikai Nemzetközi Egyetemen logoterápiái tanszéket alapított. Harminckét könyve jelent meg, összesen harmincnyelven. *Man's Search for Meaning* című műve csak az Amerikai Egyesült Államokban több mint ötmillió példányban kelt el. 1997-ben halt meg Bécsben, melynek 1995 óta díszpolgára volt.

Viktor Frankl már a második világháború előtt felfedezte, hogy az egzisztenciális krízis, a határhelyzetek túlélése akkor bír a legnagyobb eséllyel, ha valaki képes

értelmességet látni, megérezni és megvalósítani a saját konkrét élethelyzetében. Az értelem Frankl szerint minden szituációban föllelhető, bár nem mindig nyilvánvaló. Amit az értelem akarása címszóval jelölt, azt neki magának kellett megtapasztalnia és elszenvednie a munkatáborokban. Így adódott elő az a körülmény, hogy Frankl 1946-tól 1997. szeptember 2-án bekövetkezett haláláig nem szűnt meg hirdetni azon antropológiai tételt, miszerint az emberi lényt a legradikálisabban az értelmesség akarása, az értelem föllelése hatja át.

Frankl összes műveit szemlélve, elsősorban nekünk, hittudományi ismeretekkel rendelkezőknek, általában az tűnik fel, hogy bár gyakran megragadott, mégis rendkívül óvatosan értekezett teológiai és vallási színezetű kérdésekről. Azonban zseniális szellemiségéhez, egyedi életfelfogásához, páriát ritkító emberségéhez közeledve, választ kapunk a szóban forgó fejezethez való viszonyulására. Frankl professzornak ugyanis az volt a határozott álláspontja, hogy három dolgot el kell rejtteni a nyilvánosság elől: a személyes vallásosságot, a nemi aktus végrehajtását és az egyéni halál pillanatát. Szerinte a vallás, a szexualitás és a halál alapvetően egzisztenciális jelenségek, amiket az egyes embernek magánszférájában kell ápolnia és végrehajtania.¹ Többnyire tehát ez motiválta a hit-tartalmakhoz való ritka, visszafogott és viszonylag felszínes hozzáállását.

A logoterápia térhódítása óta mégis több olyan interdiszciplináris publikáció jelent meg, melyeknek kifejezett szándéka volt Viktor Frankl szellemi örökségének a teológiai-vallási eszmékkel való egybevetése, vagy párhuzamba állítása, olyan címszavakon keresztül, amelyek szinte valamennyi világvallásnak, illetve teológiai rendszernek is sajátjai, mint például: ember, személy, értelem(találás), szabad akarat (szabadság), közösség, párbeszéd, felelősség, humor, lelkiismeret,

¹ Vö. ZSÓK Ottó: *Az élet értelmét kereső ember*. In: TEMPFLI Imre–VENCSER László (szerk.): *Új ég és új föld*. Emlékkönyv Jäger Péter 65. születésnapjára. Szent Maximilián Lap- és Könyvkiadó, Budapest 2004, 96.

lélekgyógyászat, (önzetlen) szeretet, bűn, szenvedés, halál, szellem, kegyelem, önmeghaladás (öntranszcendencia képessége), transzcendencia (erre való ráirányulás), ima, hit, vallás, vallásosság, logosz, Isten.²

Ezen írások megközelítési szempontjaitól eltérően, az alábbiakban megpróbálom bemutatni Viktor E. Frankl életrajzának, valamint szellemi örökségének kifejezett, vagy csak érintőleges elemeit, utalásait, személyes teológiai-vallási nézeteire, hitbeli meggyőződésére vonatkozóan.

Életrajzi mozaikok

Viktor Frankl, annak ellenére, hogy fiatal korában átment az ateizmus és a szkepticizmus fázisain, hívő zsidó ember volt, aki apja példájára magáévá tette a 19. században, Bécsben keletkezett Reformjudentum szellemi örökségét, ami miatt az ortodox zsidók nyilván nem kedvelték. Ugyanakkor büszke volt arra, hogy anyai ágon Raschi (1040–1105) és a híres Maharal, a prágai Löw rabbi (1525–1609) leszármazottja. Előbbiről a Biblia- és Talmud-magyarázathoz használt Raschi-írást nevezték el³, utóbbit két-három könyvében is idézi, és előfutárnak tartja abban a témában, amit ő dimenzionál-

² Vö. pl. BRUNCSÁK István: *A lelkiismeret*. Viktor E. Frankl és a hagyományos keresztény tanítás összevetése. In: *Pszichoterápia* XV/6 (2006) 442–448.; NAGYPÁL Szabolcs: *Az értelem megtalálása önmeghaladó párbeszédben*. Viktor E. Frankl gondolkodásának teológiai vonatkozásai. In: *Embertárs* V/4 (2007) 378–383.; VIK János: *Az élet értelmének kérdése – egy lehetséges út Isten felé?* Válaszkeresés a fundamentális teológia és a Viktor E. Frankl-i egzisztenciaanalízis és logoterápia párbeszédese kontextusában. In: NÓDA Mózes–ZAMFIR Korinna–DIÓSI Dávid–BODÓ Márta (szerk.): *Ideje az emlékezésnek*. Liber amicorum: a 60 éves Marton József köszöntése. Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2010, 261–272.

³ Vö. BATTHÁNY Alexander: *Viktor E. Frankl élete és munkássága*. In: FRANKL, Viktor E.– LAPIDE, Pinchas: *Istenkeresés és értelemkérdés*. Párbeszéd. Értelmes Élet 7, Jel Kiadó, Budapest 2007, 95.

ontológiának nevez.⁴ Frankl emberi nagysága és kimagaslóan humánus értékrendszere az ószövetségi kinyilatkoztatásból táplálkozott. Hitt az embert és világot felülmúló transzcendenciában, és hirdette, hogy a végső értelemhez, a Transzcendenciához (Istenhez) vezető út a mindennapi feladatok vállalásán át vezet.⁵

Írásaiban többször is kiemelte, hogy az emberi lény csak imago Dei-ként érhető, és csakis mint ilyen élhető meg a homo humanus, vagyis a humanissimum valósága saját magunkban. Az általa kidolgozott logoterápia és egzisztenciaanalízis is elképzelhetetlen Frankl zsidó gyökerei nélkül, habár az élet értelme keresésének és föllelésének őseredeti igénye nem zsidó, nem keresztény, nem buddhista, nem muzulmán, hanem szellememberi jelenség. Ezért a logoterápia minden emberhez szól, függetlenül vallási, társadalmi vagy nemi hovatartozásától, tudniillik az ember szellemi dimenziójánál fogva értelmes életre irányuló személy. Eredendően benne él a késztetés, hogy életének értelmét lássa, és azt meg is valósítsa. Ezt a logoterápiai szaknyelv az értelem akarásának motivációelméleti koncepciójaként írja le, és hangsúlyozza, hogy ez az irányultság nem vezethető vissza más pszichológiai tényezőkre.⁶

Ahogy valamennyi iskolaalapító pszichoterapeuta esetében történt – az élet és az életmű, a tudományos munkásság és az életvezetés szoros összefonódásáról van szó, valamint arról, hogy terápiájuk megalkotását egy-egy rendkívüli életesemény váltotta ki –, úgy Frankl életében is minden szinten meghatározó volt az a három esztendő, amit a nemzetszocialisták legkegyetlenebb légereiben kényszerült

⁴ Vö. FRANKL–LAPIDE: *Istenkeresés és értelemkérdés*. 16.

⁵ Vö. ZSÓK Ottó: *Viktor Emil Frankl (1905–1997) halálára*. In: *Mérleg* 33/3 (1997) 245–247.

⁶ Vö. ZSÓK Ottó: *Az élet értelmét kereső ember*. Viktor Frankl életművéről. In: BODÓ Márta (szerk.): *Érték, értelem, lelkeség*. Közelítések a logoterápiához. Keresztény Szó könyvek 3, Verbum Kiadó, Kolozsvár 2009, 52.

eltölteni. A zsidó származású osztrák pszichiáter személyes keresztútjának 1942 és 1945 közötti, minden bizonnyal legsötétebb állomásait, a koncentrációs táborok megrendítő tapasztalatainak feldolgozását a *...mégis mondj igent az életre!* című könyvében tárja fel. Ebben az önéletrajzi fejezetben, az emberit mindig a személyes önfelülmúlás konkrét gyakorlata felől közelíti meg, és ennek alapján értékeli az átélt eseményeket. Az emberi méltóság megőrzését biztosító túlélési stratégiaként mutatja be a hit támogató szerepét, melynek igen nagy jelentőséget tulajdonít. A híres pszichológus, Gordon Willard Allport (1897–1967), akinek köszönhetően ez a kis beszámoló bestseller lett, az angol nyelvű kiadás előszavában ekképp nyilatkozott annak szerzőjéről: „Számos európai egzisztencialistától eltérően Frankl nem pesszimista, és nem is ateista. Éppen ellenkezőleg, olyan ember ő, aki rendületlenül szembenéz a mindenütt jelenlévő szenvedéssel és a gonosz erejével; aki meglepően reménytelen szemléli az ember azon képességét, hogy felül tud emelkedni nyomorán, és fel tud fedezni egy vezérlő, igaz valóságot.”⁷

A haláltáborban Viktor Frankl újra megtanulta érezni Istenbe vetett bizalmának az erejét, és ez a tanulási folyamat az ottani szenvedés közepette szorosan az imával függött össze. Íme, néhány epizód, ami ezt hivatott igazolni.

Az egyes tábori szelekciók utáni életben maradásukat isteni csodának minősítette. Világnézeti alapbeállítódásából következően, az Auschwitzban eltöltött első estén, saját döntési lehetőségéről lemondva, sorsát egy másik kéz irányítására bízta. Vallási érdeklődése tekintetében a lehető legbensőségebb hatást a lágér barakkjának valamely szögletében, vagy egy sötét, lezárt marhavagonban átélt rögtönzött imák és istentiszteletek váltották ki. A koncentrációs táborban eszmélt rá a hit mindenkori üzenetére, miszerint a megváltás csak a

⁷ FRANKL, Viktor E.: *From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy.* Beacon Press, Boston 1959, 12.

szerepet által és a szeretetben lehetséges. A legnehezebb pillanatokban megszámlálhatatlanul sokszor sorolta el panaszait, vívódott válaszáért, kereste szenvedése és áldozata magyarázatát, lassú haldoklása értelmét, kérdéseit mindig az ég felé küldve. Betartotta azt az alapelvet, hogy a fontos döntések előtt ne akarjon a gondviselés fölébe kerekedni, hanem inkább engedje át magát a rá mért sorsnak. A tábori élet utolsó napján, azon megbízatása alkalmával, hogy az aznap meghalt három ember tetemét a szöges dróton kívül társaival együtt eltemesse, bekapcsolódott a rövid halotti imába, azt követően pedig, a halál előli vesszőfutásuk véghajrájaként, béke utáni vágyuknak adtak hangot a legmegfelelőbb pillanatoknak kijáró fohászukban. A finis szó jelentéstartalmának tisztázása kapcsán – ami egyszerre jelent véget és célt – állapítja meg, hogy az az ember, akinek nincs módja látni átmeneti létformájának végét, az arra sem képes, hogy olyan célt tűzzön ki maga elé, amiért érdemes élnie. Az orvosi lelkigondozás keretében, arra bízta sorstársait, hogy nézzenek szembe helyzetük komolyságával, és ne legyenek kicsiny hitűek, hanem őrizték meg bátorságukat annak tudatában, hogy küzdelmük bármennyire is kilátástalan, annak értelmétől és méltóságától semmi meg nem foszthatja őket. Lelkesedéssel hívta fel figyelmüket arra, hogy mindannyiukra bizakodással tekint le valaki, különösen ezekben a nehéz órákban, a sokuk számára közeledő utolsó pillanatban, legyen az egy barát, egy asszony, élő vagy halott, vagy éppen az Isten. És ez a bizonyos ő azt várja tőlük, hogy ne okozzanak csalódást neki, hogy ne szánalmasan szenvedjenek, hanem büszkén viseljék szenvedéseiket és helytálljanak haláluk óráján. Aztán beszélt az áldozat értelméről és lényegéről, ami abban rejlik, hogy olyan körülmények között kell meghozni azt, amikor éppen a sikerközpontú világban látszólag semmi sem érhető el. Továbbá kiemelte, hogy azok, akik közülük vallásos hitben éltek, könnyebben belátták ennek

a megközelítésnek helytálló voltát.⁸ A táborból való szabadulás után, térdre borulva és égre emelt tekintettel, a Hállel-zsoltár egyetlen sora visszhangzik benne, és tör fel lelke mélyéből egyszerre kérő és hálaadó imádság formájában: „Az Úrhoz kiáltottam szorongattatásomban, meghallgatott és tág teret adott nekem” (Zsolt 118,5). Drámai önéletírásának utolsó soraiban pedig, erős hitének mintegy tanúbizonyságaként, az egészséges Isten-félelem gondolatát fogalmazza meg, eredeti módon: „A hazatalált ember mindezen élményeire az a felemelő érzés teszi fel a koronát, hogy ennyi szenvedés után semmitől sem kell félnie többé ezen a világon – Istenét leszámítva.”⁹

Utólag tehát Frankl beismerte, hogy imáit az örök Te meghallgatta, sőt az amerikai hadsereg általi kiszabadítása után, második születéssel és termékeny évekkkel ajándékozta meg. Egy 1945. október 30-án kelt levelében, Rudolf Stenger orvosbarátjának egyebek mellett a következőket írta: „Tilly utáni sóvárgásom a mindennapi kenyerem. Ebből élek. Időnként előveszem a Bibliát és olvasom Jób könyvét. Ezt tettem a teherautón is, amikor Münchenből Bécsbe utaztam. Gonosz elősejtésekkel a lelkemben lapoztam a zsoltárokból, olvasván: »Bízzál az Úrban. Légy erős és bátor. Igen, várakozzál az Úrra, lelkem.«”¹⁰

Frankl élettörténetének tragikuma a kiszabadulással nem ért véget. Szakmai téren, a pszichoanalízistől átítatott szakkörökben nem volt könnyű a logosz, a szellemi dimenzió elsőbbségének hangsúlyozása. Ellenségei is kerültek, akik

⁸ Vö. FRANKL, Viktor E.: *...mégis mondj igent az életre!* Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor. *Értelmes Élet* 6, Jel Kiadó, Budapest 2007, 24–124.

⁹ Uo. 137.

¹⁰ BATHYANY, Alexander–BILLER, Karlheinz–FIZZOTTI, Eugenio (hrsg.): *Viktor E. Frankl: Gesammelte Werke I. ...trotzdem Ja zum Leben sagen und Ausgewählte Briefe 1945-1949.* Böhlau Verlag, Wien–Köln–Weimar 2005, 138.

beképzeltséggel, sőt dogmatizmussal vádolták. 1957-ben írta le egy papírra a belső küzdelmeiről árulkodó két sort: „Istenem, te túlcsonduló szellemet adtál nekem, / Most hát segíts elviselni életemet.”¹¹ Magánéletével kapcsolatban pedig ezt írja emlékirataiban: „Bécsbe való visszatérésem után, egyik nap fölkerestem Paul Polak barátomat, beszámoltam neki szüleim, testvérem és feleségem haláláról. Emlékszem, hogy hirtelen könnyekben törtem ki, és ezt mondtam neki: »Paul, meg kell vallanom, ha az embert olyannyira próbára teszik, akkor ennek értelme kell legyen. Érzésem az, nem tudom másként kifejezni, mintha valami még várna rám, mintha valamit még megkövetelne tőlem az élet, mintha valamire még rendeltettem volna.«”¹² Szeretteinek elvesztésével tetőződött tehát a nyomorúságos folyamat, amikoris eljött a nulladik óra, melynek szörnyűségéről negyven évvel később, egyik televíziós interjúban a következőket nyilatkozta: „És akkor éreztem: vagy felakasztom magam, vagy rálelek egy rejtett, betemetett erőre magamban, hogy tovább éljem ezt az életet. Nos, ez az erő nem volt más, mint az a feltétel nélküli hitem, hogy e földi életnek van egy végső, feltétlen és örökre érvényes értelme.”¹³

Meglátása szerint, ez a dinamikus hit, amely a legmagasabb lelkierő, hajlamosít, hogy időnként megkérdézzük önmagunktól: És én mire vagyok rendelve? Mely feladat vár még rám, amit egyedül én tudok teljesíteni? Élete új alapkövének lerakásával, többek közt ezekre a kérdésekre keresve a helyes válaszokat, körvonalazódik Frankl hitének további alakulása, fejlődése, erősödése, melyeket ezen pálfordulásnak is nevezhető eseményt követő néhány művében fejt ki úgy-

¹¹ ZSÓK Ottó: *Logoterápia és embertan. Haddon Klingberg, Jr.: Das Leben wartet auf Dich. Elly & Viktor Frankl, Wien, Franz Deuticke Verlag, 2002.* In: *Mérleg* 39/4 (2003) 473.

¹² FRANKL, Viktor E.: *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen.* Quintessenz, München 1995, 82.

¹³ ZSÓK Ottó: *Viktor Emil Frankl és a logoterápia.* In: *Keresztény Szó* XV/1 (2004) 31.

szintén sajátos stílusban, mondanivalóját nem ritkán alátámasztva a Bibliából, valamint más világvallások szent könyveiből vett pontos idézetekkel vagy utalásokkal.

Viktor Frankl Istenbe vetett hitéről árulkodik második feleségének, Ellynek, figyelemreméltó leírása is: „Viktor soha nem ment volna ágyba anélkül, hogy előtte ne olvasta volna a zsoltárokat. Héberül és latinul olvasta őket. Emlékszem, hogy egyszer valamelyik kiadónak két fordítási hibájára hívta fel figyelmét. Ebből is észlelhető, hogy nagyon pontosan olvasta a zsoltárokat. Kívülről viszont alig vette volna észre valaki, hogy Viktor mélyen hívő ember volt. Hiszen a megtestesült derű, mi több, csibész is volt a férjem. Ugyanakkor érezni lehetett, hogy bensőleg szabad volt. Ezért mondhatta: »A saját Istenén kívül az embernek semmitől sem kell félnie.«”¹⁴

Frankl élete és tanítása Erdélyben is egyre nagyobb népszerűségnek örvend, terápiája pedig a gyógyulás, az életrendezés és az életvezetés széles spektrumát fogja át. Itt főként a segítő szakmák képviselőire gondolok, akik mindennapi munkájukban eredményesen alkalmazhatják a bécsi orvos-filozófus értékes meglátásait, hasznos tanácsait, hatékony gyógy módját.¹⁵ A segítő foglalkozásúaknak – sokkal inkább, mint bárki másnak –, szem előtt kell tartaniuk azt az alaptételt, mely az emberi élet teológiai, vallási, filozófiai és pszichoterápiái perspektíváit fejtegeti. Eszerint a vallásosság első-sorban nem valamelyik felekezeti tannal való szembesülést jelent, hanem azt, hogy az emberi személy önmagában eszmél rá saját mélységére és magassági dimenziójára. A vallások szociológiai jelenségformái nem képesek átfogni, leírni és

¹⁴ FRANKL, Eleonore–BATHYANY, Alexander–CZERNIN, Marie–PEZOLD, Juliane–VESZELY, Alexander (hrsg.): *Viktor Frankl: Wien IX. Erlebnisse und Begegnungen in der Mariannengasse. Eine Biographie in Bildern.* Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2005, 79–80.

¹⁵ Vö. KURZ, Wolfram: *Az értelemkérdés ma.* Filozófia, segítőhivatások számára. In: SÁRKÁNY Péter (szerk.): *Az értelemkérdés sodrában.* Viktor Frankl születésének centenáriuma. Jel Kiadó, Budapest 2005, 30–41.

érezhetővé tenni azt a dimenziót, amellyel az ember önmagában találkozik az egzisztenciális öntalálkozás során.¹⁶

Noha sajátos filozófiájának és pszichoterápiájának számos területre kisugárzó implikációi miatt nehezen találja helyét a tudományos közegben, Frankl elévülhetetlen érdeme, hogy újra felhívta a világ figyelmét az emberiség örökérvényű kérdéseinek egyik legfontosabbikára, nevezetesen az élet értelmére, illetve az értelmes életre. Végredeletének egyik lényeges része így hangzik: „Végső soron nem az embernek kell megkérdeznie, életének mi az értelme, hanem azt kell fölismernie, hogy ő az, akit megkérdeztek. Az élet minden egyes embernek fölteszi a kérdést. Az élet kérdésére pedig mindenki csak a saját életével, felelősségének vállalásával válaszolhat.”¹⁷ A neki feltett kérdésre megadta a maga válaszát, kitüntetett helyet biztosítva a lét függőleges síkján jelentkező feleleteknek is, amint az vallásbölcseletéből is világosan kiderül.

Vallásfilozófiai alapvonalak

Viktor Frankl az első két bécsi pszichoterápiás irányzat örökségét csak részben viszi tovább, hiszen miként az új iskola elnevezése is utal rá, a logoterápia és az egzisztenciaanalízis eltérő filozófiai dimenziókból merít, olyannyira, hogy Frankl munkássága a mélylélektani hatástörténettől függetlenül is értelmezhető.¹⁸ Ez különösen is igaz azokra a szöveghelyekre, ahol Frankl a vallási jelenségeket bölcseleti és lélektani összefüggésükben tárgyalja. A vallással és a vallásossággal

¹⁶ Vö. KURZ, Wolfram: *Philosophie für helfende Berufe*. Verlag Lebenskunst, Tübingen 2005, 506–587.

¹⁷ SZIGETI László: *Két lélekbiúvár halálára*. Isten öreg bojtára – Gyökössy Endre (1913–1997). Igen az Életre – Viktor Frankl, az élet értelmének prófétája (1905–1997). In: *Távlatok* 39/1 (1998) 164.

¹⁸ Vö. SÁRKÁNY Péter: *A logosz terápiája*. A logoterápia filozófiai nézőpontja és horizontja. In: *Thalassa* 4 (2004) 2.

kapcsolatos elemzések a logoterápia és egzisztenciaanalízis által követett legfőbb célkitűzések közé tartoznak, a pszichozizmus felszámolásának mintegy mérföldkövei.

Ebből a szempontból a pszichoanalízis mégiscsak nagy jelentőséggel bír Frankl számára, mégpedig mint ellenpéldája annak a terápiás elméletnek és módszertannak, amely feladatának ellátása során egyfelől az emberi jelenség teljességének figyelembevételével, másfelől a sajátosan humán megnyilvánulások kiemelésével az orvostudomány és a pszichoterápia rehumanizálására törekszik. Minden túlzás nélkül állítható, hogy a pszichoanalízis anti-teizmusával szemben, a logoterápia és egzisztenciaanalízis az intellektuális tisztességre hivatkozva, a módszertani ateizmus eljárását részesíti előnyben, vagyis az istenkérdés konkrét konfesszionális értelmezéseitől való tartózkodást. Frankl ugyanis a materializmus-idealizmus vita bármely pólusát tudományos értelemben nem kiindulópontnak, hanem eldöntendő kérdésnek fogja fel. Tudományelméleti szempontból a kérdésfelvetés az ötvenes és hatvanas évek szempontjait érvényesíti, de ez nem jelenti azt, hogy a mai lélektan és bölcsélet számára ne tartogatna fontos mondanivalót, főleg ott, ahol néhány éve még az áltudományos dogmatizmusnak és az ezzel járó politikai nyomásnak köszönhetően a materializmust a tudományos kutatás kötelező szellemi beállítódásává tették. Így nemcsak a kutatás előfeltevés-mentessége, hanem a tudomány és az azt művelő egyén szellemi szabadsága is sérült. Nem véletlen tehát, hogy a vulgármarxizmus felfogásának megfélemtetendő még a pszichoanalízist is csak komoly intellektuális bűvészmutatványok árán sikerült átértelmezni. Mindebből egyenesen következik, hogy miért késlekedett a platóni ihletésű antropológiai és értékbölcséleti hagyományra, valamint a fenomenológiára és egzisztenciafilozófiára támaszkodó Frankl kelet-európai recepciója. Az említett időszak jellemző stílusában megfogalmazott fejezetcím, *A parazita szubjektivizmus*

*hamvazószerdája*¹⁹, szemléletesen megjeleníti annak a korszaknak a cinikus légkörét, amelyben a Frankl által elfogadott bölcséleti irányzatok elemzése legfeljebb filozófiatörténeti kuriózumként jöhetett szóba.

A logoterápia vallásbölcséletének rövid ismertetése Frankl pszichologizmuskritikáját, a pszichoanalízis megközelítésével összevetett egzisztenciaanalízisben érvényesülő embertanát és felfogásának teológiai affinitását foglalja magába.²⁰

Frankl fő művének számító *Orvosi lélegkondozásban* egyértelműen fogalmazza meg a logoterápia feladatát: „Mint ahogy a filozófia története során már leküzdötték a pszichologizmust, valaminek a lélekgyógyászaton belül is le kell győznie azt, és ezt a valamit logoterápiának szeretnénk nevezni. Erre a logoterápiára – mint »szellemi megközelítésű pszichoterápiára« – jut az a feladat, hogy kiegészítse a szűkebb értelemben vett pszichoterápiát, és töltsse ki azt az űrt, amelyet megkísérlünk előbb elméletileg levezetni, majd a lélekgyógyászati gyakorlat alapján igazolni.”²¹ A logoterápia tehát elsősorban a pszichoterápia elméletében és gyakorlatában megnyilvánuló pszichologizmus kiküszöbölésére hivatott.

A pszichologizmus egy téves tudományos eljárás, amely a tudományos, a művészeti vagy éppen a vallási teljesítményeket az azokhoz kapcsolódó alany lélektani sajátosságaira hivatkozva, egy reduktív és általánosító séma (nem más, mint) alapján pszichológiai jelenségnek értelmezi. Eszerint a gondolkodás, a vallás és a művészet alapvető kérdéseinek megválaszolására az észlelés, a figyelem, a gondolkodás stb. lélektani törvényszerűségeit vizsgáló empirikus pszichológia hivatott. A pszichologizmussal szemben leggyakrabban hasz-

¹⁹ Vö. LUKÁCS György: *Az ész trónfosztása*. Az irracionalista filozófia kritikája. Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, 381–408.

²⁰ Vö. SÁRKÁNY Péter: *Egy illúzió múltja*. Viktor Frankl vallásbölcséletéről. In: *Korunk* III/5 (2007) 106–111.

²¹ FRANKL, Viktor E.: *Orvosi lélegkondozás*. A logoterápia és az egzisztenciaanalízis alapjai. UR Kiadó, Budapest 1997, 33.

nált ellenérv az eljárás ellentmondásosságára mutat rá, nevezetesen arra, hogy egy induktív pszichofizikai tudomány nem alapozhatja meg például a gondolkodás törvényszerűségét vizsgáló tiszta logikát, mivel eljárása során már előfeltételezi a logikai elvek meglétét (pl. az ellentmondás törvényét).²² Ennek az érvnek a gyakorlati alkalmazására hivatott a logoterápia, amelynek elsőrendű feladata a segítőhivatások módszertani pszichologizmusának leleplezése. Kiindulópontja a szellemi megközelítésben ölt testet, vagyis Frankl a klasszikus görög-keresztény rétegantropológiára (test-lélek-szellem) és a kortárs bölcelet fejleményeire hivatkozva (fenomenológia, egzisztenciafilozófia), a lélektani jelenségektől elkülöníti az ember szellemi dimenzióját. Eszerint a specifikusan humán jelenségek nem lélektani törvényszerűségekben, hanem olyan antropológiai és etikai fogalmakban fejeződnek ki, mint a szabadság és felelősség. Az ember ugyanis szabadságánál és felelősségleténél fogva képes eloldódni a környezet közvetlen befolyásától, és akár saját lélektani alkatával szemben dacolva, önmagát valamilyen ügy szolgálatába állítani, vagyis egy konkrét helyzetben megnyilvánuló egyedi feladat, értelem irányában önmagát meghaladni. Más szavakkal, Franklnál az öntranszcendencia és a szellem dacoló hatalma egymással szorosan összefüggő antropológiai jelenségek.²³

Ebből egyenesen következik, hogy Frankl a vallást nem kizárólag lélektani, hanem szellemi jelenségnek is tartja, amelyben az ember öntranszcendenciája elsőrendű értelemben jut kifejezésre. Nem kétséges, hogy Frankl tiltakozása a vallás pszichodinamikai redukciója ellen és az emberi jelenség noodinamikai – a lét (Sein) és a kell (Sollen) feszültségében megnyilvánuló – aspektusának igénylése komoly fegyvertény a

²² Ld. HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*. Felix Meiner Verlag, Hamburg ⁵1992.; Vö. uő. *Logikai vizsgálódások I. „Kifejezés és jelentés.”* In: *Passim* 4/1 (2002) 5–69.

²³ Vö. FRANKL, Viktor E.: *Értelem és egzisztencia*. Előadások és tanulmányok. Értelmes Élet 5, Jel Kiadó, Budapest 2006, 59–70.

pszichologizmus eljárása ellen. Kérdésként merül fel azonban, hogy az empirikus-lélektani összefüggésekhez képest a szellemi dimenzióknak, mint az emberi létezés önálló szférájának egzisztenciaanalitikus feltárása valóban képes-e a vallással kapcsolatos pszichologizmust végleg felszámolni. Első megközelítésben igen, hiszen a logoterápia és egzisztenciaanalízis a vallást nem a lelki élet síkjára vetíti le, hanem egy olyan szellemi jelenséggként rögzíti, amely a tipikusan humán fenoménekhez tartozik. Közelebbről szemlélve a dolgot azonban úgy tűnik, hogy a pszichologizmus problémája, noha egy magasabb szinten ugyan, visszaköszön, azaz a vallás nem lélektani, hanem szellemi redukció által artikulálódik. Vallásfilozófiai szempontból ugyanis Frankl a vallást szintén a „nem más, mint” eljárásának veti alá, mely az alábbi formában fogalmazható meg: a vallás nem más, mint általánosító és leegyszerűsítő szellemi jelenség, vagyis az ember egzisztenciájával együtt adott valóság. Tehát Frankl a vallás valóságát nem a szűkebb értelemben vett lélektani, hanem ennél átfogóbb antropológiai fogalomként kezeli. Ezért a szisztematikus vallásfilozófiai tipológia szemszögéből jogosnak tűnik, hogy többek közt Mezei Balázs Frankl vallásfelfogását is a reduktív vallásfilozófiai törekvések közé sorolja, jóllehet elismeri, hogy „a valláslélektan legkevésbé reduktív formáját”²⁴ valósítja meg. És valóban, az egzisztenciaanalízis reduktív szemléletét legalább két aspektus enyhíti. Egyfelől az a tény, hogy Frankl számos helyen hangsúlyozza, a vallás egyben több és egészen más, mint amit az egyéni döntés és a felelősség sajátosan emberi kategóriái (egzisztenciáléi) láttatnak belőle. Másfelől – az egzisztenciaanalízis értelmező olvasata szerint legalábbis –, különbséget tehetünk a vallás és a vallásosság fogalma közt. Frankl ugyanis a Religion és a Religiosität szavakat használja, de

²⁴ MEZEI Balázs: *Kortárs vallásfilozófia*. Szisztematikus vázlat. In: NYÍRI Kristóf (szerk.): *Vallásfilozófia Magyarországon*. MTA Filozófiai Intézete–Áron Kiadó, 13.

terminológiailag nem rögzíti jelentésüket, márpedig e két szó fenomenológiai értelemben eltérő jelenséget takar. Azonban e hiányosság ellenére egyértelművé válik, hogy azokban nem a vallás, hanem a vallásosság lélektanáról és antropológiai összefüggéseiről van szó. Természetesen a vallás redukív felfogását a kialakult nyelvhasználat is elősegíti, hiszen például a valláspedagógia és valláslélektan kifejezések azt sugallják, hogy ezek nem a vallásosság pedagógiai és lélektani összefüggéseit kutatják, hanem magának a vallásnak a pedagógiáját és lélektanát.²⁵ Éppen ezért különbséget kell tenni a vallást érintő megközelítések között aszerint, hogy filozófiai, vagyis a vallás teljességének fogalmi leírására, vagy lélektani, vagyis a vallásosság jelenségének elemzésére töreksenek.

Ha a lélektant a szubjektivitásról szóló objektív tudományként fogjuk fel, akkor Sigmund Freud (1856–1939) és Frankl vallással kapcsolatos első redukciója kézenfekvő. Ők a vallást, ezt az átfogó és rendkívül összetett jelenséget a szubjektivitás szférájára vetítik. A két szerző közötti különbség pedig éppen a szubjektivitás mibenlétének eltérő értelmezéséből adódik.

Freud esetében a vallás az általa metapszichológiának nevezett tudomány prizmáján törik meg. Érdeemes szó szerint idézni a programatikus szövegrészt: „Valóban hiszem, hogy a legmodernebb vallásokba is mélyen belenyúló mitologikus világnézet nagy része nem egyéb a külvilágba kivetített pszichológiánál. (...) A tudomány feladata, hogy ezt az érzékfeletti valóságot visszaváltoztassa a tudattalan pszichológiájává. Vállalkozhatnánk arra, hogy az édenkertről és a bűnbeesésről, Istenről, a jóról és a rosszról, a halhatatlanságról

²⁵ Vö. ANGEL, Hans Ferdinand: *Von der „Frage nach dem Religiösen“ zur „Frage nach der biologischen Basis menschlicher Religiosität.“* In: *Christlich Pädagogische Blätter* 2 (2002) 86.

stb. szóló mítoszokat ily módon feloldjuk, tehát a metafizikát metapszichológiára változtassuk át.”²⁶

A metapszichológia a pszichoanalízis antropológiai modellje, amelynek filozófiai programja meglehetősen egyszerű: a paranoiával fennálló analógia alapján a valóság fölé vagy mögé képzelt metafizikai világ feloldása azokba a Freud által megalkotott fogalmakba, amelyek a valóság leírására hivatottak. A lélekapparátus pszichoanalízis által leírt, és a mechanika törvényszerűségeinek engedelmessé szakkonceptuálisai az ösztönén (Es), az én (Ich) és a felettes én (Überich). Ennek alapján Freud számára a kultúra teljesítményei tulajdonképpen az önfenntartási ösztön és még inkább a libidó sajátos kifejeződései, melyeknek fő feladata az, hogy „az embert a természet ellen védelmezzék.”²⁷ Szerinte a kulturális teljesítmények közül, a vallás kitüntetett szerepet tölt be, mert minden történést egy felettünk álló értelem szándékának tulajdonít, és ezáltal megvéd bennünket a természet fenyegető erőitől. A vallást tehát Freud a képzelet világába utalja, és azt a kérdést feszegeti, hogy „mik ezek az elképzelések a lélektan tükrében.”²⁸ A pszichoanalízis értelmében vett lélektan arra az eredményre jut, hogy az én nem úr a maga házában, következésképp a vallás is az én, vagyis az ész és az akarat hatásterületén kívüli folyamatok hatásának összefüggésében értelmezhető. A vallás, akárcsak az egész kultúra, illúzió. Az illúziók pedig az elmeorvoslati téveszmékhez hasonlóan emberi vágyakra vezethetők vissza.²⁹

Freud felfogásának pszichologizmusa e lényegretörő elemzés alapján is világosan áll előttünk. Ehhez kapcsolódva Frankl a pszichologizmus ellentmondásos eljárását a lélek-

²⁶ FREUD, Sigmund: *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest é. n., 202–203.

²⁷ FREUD, Sigmund: *Egy illúzió jövője*. Párbeszéd Kiadó, Budapest 1991, 21.

²⁸ Uo. 26.

²⁹ Vö. uo. 38.

gyógyászatban bemutatandó pszichologizmus pszichogenezisééről beszél.³⁰ Eszerint a lélekgyógyászat területén belül a pszichologizmust akkor tudjuk leleplezni, ha eljárását önmagára alkalmazzuk, tehát megkeressük azokat a motívumokat, melyek a pszichologizmus érvelése mögött meghúzódhatnak. A pszichoanalízis mindenütt álarcokat lát, így például a vallás és a művészet a pszichoanalízis felfogása szerint nem más, mint a primitív ember menekülési kísérlete. E séma alapján, a pszichoanalízis is egy álarc, menekülés a megismerési és a döntési feladatoktól, vagyis a valóságtól és a felelősségtől. Frankl számára a különböző izmusok (naturalizmus, biologizmus, szociologizmus) téves tudományfelfogás eredményei, melyek egy előzetesen felvett determinisztikus elv alapján tájékozódnak, és ezzel pont azt a területet csorbítják, amely az embernek leginkább sajátja, a szabadságát, avagy szellemi dimenzióját. Ahogy az előzőkből kiderült, Frankl elkülöníti a pszichofizikai megnyilvánulásoktól a szellemi dimenziót, mely az előbbi sajátos törvényszerűségei mellett az emberi szabadság és döntésképeség kifejezésére fenntartott filozófiai fogalom. Fontos hangsúlyozni, hogy Frankl ezt a szétválasztást kizárólag heurisztikusan fogja fel, vagyis a lélek és szellem elkülönített fogalmainak bevezetése tulajdonképpen egy megbonthatatlan egység aspektusait hivatott láttatni.³¹ Éppen ezért a vallásosság az ember teljes egzisztenciáját érinti. Frankl a pszichoterápia és a vallás kapcsolatának szentelt könyvében három pontban foglalja össze az egzisztencia-analitikus kutatás eredményeit. A kutatás kiindulópontját az emberi létnek mint tudatos és felelősségteljes létnek a fenomenológiai östényállásában jelöli meg. Ezt követően a logoterápia hozzávetta a szellemi dimenziót a lelkihez, feltárva az ember tudattalan szellemiségét, amely fenomenológiailag az egzisztenciális döntésekben nyilvánul meg. A harmadik

³⁰ Vö. FRANKL: *Orvosi lélegkondozás*. 43.

³¹ Vö. Uo. 34.

fejlődési szakaszban pedig Frankl egzisztenciaanalízise az ember tudattalan szellemisségén belül felfedezte a tudattalan vallásosságot, egy tudattalan Istenre vonatkozást: az immanens Én mögött a transzcendens Te vált láthatóvá. Ennek alapján jut el a tudattalan Isten meghatározásához, amely nem Isten tudattalan voltára utal, hanem arra, hogy a vele való kapcsolataunk olykor tudattalan vagy akár elfojtott is lehet.³² Frankl ugyanakkor figyelmeztet, hogy ezek a megállapítások az empiria talaját nem hagyják el, tehát nem rövidre zárt metafizikáról vagy dilettáns teológiáról van szó, hanem éppen a pszichoanalízis által kidolgozott álmértelmezés és a szabad asszociáció eljárásán alapulnak. Módszertani szempontból azonban az egzisztenciaanalízis a tényeket fenomenológiai tényekként kezeli, vagyis egy előzetes dogmatikus tudomány-felfogás kedvéért nem fogalmazza át. A vallásosságnak tehát nem ösztönjellege, hanem döntésjellege van: „a vallásosság vagy egzisztenciális, vagy egyáltalán nincs.”³³ Ezért a vallásosság pszichohigiénés jelentősége a logoterápiában felértékelődik, de ez nem jelenti azt, hogy a vallás maga ne lenne egyben valami egészen más, mint a pszichoterápia vagy a logoterápia. „A vallás nem a nyugalmas élet, a lehető legnagyobb konfliktusmentesség vagy valamilyen más pszichohigiénés célkitűzés megvalósulásának a biztosítéka. A vallás többet ad az embernek, mint a pszichoterápia – és többet is vár el tőle.”³⁴ Mindebből következik, hogy az egzisztenciaanalízis vizsgálódásainak homlokterében, akárcsak a mélylélektanban, a vallás szubjektív lélektani-antropológiai aspektusai állnak, és mégis, fenomenológiai beállítódásának megfelelően Frankl teljesebben más eredményre jut, mint Freud. Innen nézve nem a vallás lepleződik le illúzióként, hanem minden olyan tudományosnak beállított álmetafizikai elmélet, amely a vallási valóság számos

³² Vö. FRANKL, Viktor E.: *A tudattalan Isten*. Pszichoterápia és vallás. Euro-Advice Bt. Kiadó, Budapest 2002, 50–59.

³³ Uo. 54.

³⁴ Uo. 63.

dimenzióját figyelmen kívül hagyva, a vallást és a vallásosság jelenségét, a humánium és a tudomány akadályaként állítja be. Az egzisztenciaanalízissel már régóta nem állunk ott, ahol a pszichoanalízis állt, ma már nem egy illúzió jövőjén törjük a fejünket, de igencsak elgondolkodunk egy realitás öröklétén. Az örökkévalóságról, a jelenről, annak a realitásnak jelenvalóságáról, amely számunkra az ember vallásosságát felfedte, mintegy szorosán empirikus értelemben vett valóságról. Egy valóság, mely tudattalan maradhat, és amelyet el lehet fojtani.³⁵ A vallás tehát nem az emberi lélek csalóka megnyilvánulása, hanem valóság, amelyet az önhatalmú észnek kiszolgáltatott vallásosság akár el is torzíthat.³⁶

Ha a vallás valóságát, mint dinamikus totalitást fogjuk fel – miszerint a valóság és a valóság értelmének egysége a vallásban valósul meg³⁷ –, akkor ebben az átfogó értelemhorizontban az egzisztenciaanalitikusan értelmezett vallás mindig egy konkrét személy konkrét vallásosságaként jelenik meg, mint szabadságának, döntésének és felelősségének igazi lehetősége. A vallás tehát egy olyan önálló fenomenológiai tény, amelyhez az ember döntései révén így vagy úgy viszonyul. Frankl felfogásában ugyanis nem az ember teszi fel az élet értelmére vonatkozó kérdést, hanem maga az élet, s erre mindenki saját életével felel.³⁸ Frankl értelmezésében ez azt jelenti, hogy az ember az a létező, aki mindenekelőtt felelőség-lét. Ebből következik, hogy a vallás kérdésére minden egyes ember felelőség-léténél fogva felel. Hogy az egyes ember ezt a sajátos kérdést, a lelkiismeret hangjának vagy egy

³⁵ Vö. uo. 56–57.

³⁶ Vö. HABERMAS, Jürgen–RATZINGER, Joseph: *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*. Ignatius Press, San Francisco 2006, 53–80.

³⁷ Ld. MEZEI Balázs: *Vallásbölcselet*. A vallás valósága 1-2. Attraktor Kiadó, Máriabesenyő–Gödöllő 2004.

³⁸ Vö. FRANKL, Viktor E.: *Theorie und Therapie der Neurosen*. Einführung in die Logotherapie und Existenzanalyse. Ernst Reinhard, München ⁸1993, 16.

személyes Isten szavának éli meg, a logoterápia szempontjából nem bír jelentőséggel. Tehát Frankl nem követel feltétlenül istenhívő gondolkodást, igen tág istenfogalmat állít elénk, de mindenképpen túlmutat az egyén sorsán. Nagy jelentőséget tulajdonít a felelősségnek, valakivel (Isten) vagy valamivel (lelkiismeret) szemben.³⁹

A fentiek alapján leszögezhető, hogy a logoterápia és az egzisztenciaanalízis radikális módon szakít a freudi metapszichológia programjával, amely nemcsak természet-tudományos, hanem ráadásul filozófiai értelemben is problematikus.⁴⁰ Ehelyett Frankl nyíltan metafizikailag árnyalt emberfelfogásról és terápiáról beszél⁴¹, Max Scheler (1874–1928) fogalmával élve inkább metaantropológiai álláspontként értelmezhető. A metaantropológia „egy végtelen és abszolút túlvilági lét legformálisabb eszméjének”⁴² és az ember egységének összefüggésére mutat rá. Frankl logoterápia és egzisztenciaanalízise tehát, egy olyan antropológia-felfogást képvisel, amely tisztában van az emberen túlmutató dimenzióval, noha azt csak az öntranszcendencia jelenségében tematizálja. Megjegyzendő, hogy Frankl metaantropológiáját csak fenntartásokkal lehet az úgynevezett transzperszonális pszichológia megközelítéseivel egyeztetni. Frankl felfogásában ugyanis a konkrét személyen, de magán az emberen is túlmutató eminens értelemben vett transzantropológiai dimenzió az emberhez hasonlóan személyes. Ezzel magyarázható, hogy Frankl mindvégig kerüli a transzperszonális jelzöt:

³⁹ Vö. ZSÓK Otto: *Logoterápia és lételemzés. Viktor E. Frankl: Logotherapie und Existenzanalyse, Texte aus fünf Jahrzehnten, München-Zürich, Piper, 1987.* In: *Mérleg* 26/1 (1990) 93–94.

⁴⁰ Vö. NYÍRI Tamás: *Mélylélektan és ateizmus. Sigmund Freud kultúraelmélete.* Herder Kiadó, Budapest 1993, 50–151.

⁴¹ Vö. FRANKL, Viktor E.: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie.* Hans Huber, Bern ³2005, 70.

⁴² SCHELER, Max: *Az ember helye a kozmoszban.* Osiris–Gond Kiadó, Budapest 1995, 107.

„... a logoterápia nyitott a transzantropológiai – akarattal nem mondok transzperszonális – dimenzióra.”⁴³

Freud számára a vallás az öröme (Wille zur Lust) összefüggésében jelenik meg. Frankl ellenben ennél alapvetőbb akarati fenoménre apellál, előszeretettel hivatkozva Friedrich Nietzsche (1844–1900) véleményére, mely szerint „ha életünknek megvan a miértje, akkor majdnem minden hogyanját el tudjuk viselni.”⁴⁴ Motivációelméleti szempontból az egzisztenciaanalízis az értelemre törő akaratra (Wille zum Sinn), mint alapvetően humán jelenségre mutat rá, és az élet feltétlen értelmét élteti. Azon a ponton, hogy mi ennek a feltétlen értelemnek a forrása, Frankl megáll, és a kérdés pozitív megválaszolását kizárólag a hit által tartja lehetségesnek. Az egzisztenciaanalízis az ember itt és most megvalósuló konkrét egységére hívja fel a figyelmet, miközben az abszolút túlvilági lét formális elemein túlmutató intencionális tartalmat a hit szférájába utalja. Frankl felfogása szerint ugyanis az itt és most adódó, és a konkrét személyre szabott feladaton túl az ember nem képes értelemmegvalósításra. A végső, a mindenséget átható értelem hatásként és nem megvalósítható feladatként adott, „az én cselekedetemtől és akaratomtól függetlenül valósítja meg magát, akár hozzáteszek, akár nem, akár együttműködöm, akár elkerülöm.”⁴⁵ Ennek megfelelően az élet vagy a világ átfogó értelmét az értelemfeletti (Übersinn) kategóriájával jelöli. Frankl tehát következetesen elkülöníti a személyes értelmet attól az értelemtől, amelyet az ember sajátos beállítódásokban keres és kutat (filozófia, teológia).

Mindezek ellenére Frankl munkásságára kezdettől fogva előszeretettel hivatkoznak a teológusok. A logoterápia valláspedagógiai és pasztorálpszichológiai jelentősége ugyanis

⁴³ FRANKL–LAPIDE: *Istenkeresés és értelemkérdés*. 83.

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich W.: *Der Wille zur Macht* 3. In: OEHLER, Richard–OEHLER, Max–WÜRZBACH, Friedrich Ch. (hrsg.): *Gesammelte Werke* 19. Musarion-Ausgabe Verlag, München 1926, 205. (A szerző fordítása.)

⁴⁵ FRANKL: *Der leidende Mensch*. 278.

számottevő. Természetesen ezek a feldolgozások Frankl perspektívájának kiszélesítésére, a logoterápia kiegészítésére törekszenek. Hiányolják azt, hogy a logoterápia az értelemkérdés kapcsán nem kérdez tovább, vagyis az élet feltétlen értelmének felismerése során megáll az itt és most értelemnél, és nem kérdez rá annak eleven forrására.⁴⁶ A filozófiai teológia azonban feladatának és küldetésének megfelelően továbblép annak az eleven tapasztalatnak a nevében, amiről Szent Pál apostol az Areopágoszon a görögöknek mondott beszédében beszámol: „hiszen nincs messze egyikünkől sem. Mert benne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,27b–28a). A magasabb dimenzióba való áttörést Frankl szerint nem valamiféle tudás, hanem egyedül a hit teszi lehetővé. A hitet pedig, akár csak a szeretetet, nem lehet akarni. „Mint intencionális tevékenységek csak akkor következnek be, ha egy adekvát tartalom és tárgy felfénylik.”⁴⁷

A vallásosság egzisztenciális jellegének hangsúlyozása miatt Frankl vallásbölcselete elsősorban olyan teológusok gondolataihoz rokonítható, akik hasonló filozófiai horizontban tájékozódnak. Ezek közé tartozik mindenekelőtt Paul Johannes Tillich (1886–1965) és Karl Rahner (1904–1984).

Tillich a filozófia és a teológia különbségét a bölcselő és a teológus beállítódásainak eltérő jellegével magyarázza. A filozófus a kérdésfelvetéssel és a tárgyilagosság követelményével összhangban igyekszik távolságot tartani a lét szemlélete során. A teológus ellenben nem tud távolságot tartani kutatási tárgyától, viszonyulása mindig egzisztenciális, „arrafelé kell néznie, ahol megnyilvánul az, ami őt végsőleg

⁴⁶ Vö. HÉZSER Gábor: *A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve*. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1991, 33–34.; NÉMETH Dávid: *Isten munkája és az ember lehetőségei a lelkigondozásban*. Kálvin János Kiadó, Budapest 1993, 171–176.; BENKŐ Antal–SZENTMÁRTONI Mihály: *Testvéreink szolgálatában*. A pasztorálpszichológiáról mindenkinek. Új Ember Kiadó, Budapest 2002, 72.

⁴⁷ FRANKL: *Der leidende Mensch*. 76.

meghatározza. (...) Tudásának forrása nem az egyetemes logosz, hanem a Logosz, aki testté lett.”⁴⁸ A két terület azonban szorosán összetartozik, hiszen a filozófus, akárcsak a teológus, egzisztál. Erről pedig mindketten számot tudnak adni az általuk megalkotott lételméleti kategóriák révén. Ilyen közös egzisztenciálé (kategória) lehet például a felelősség, amelyben a teológiai indíttatású lelkipozítás is érintett. Ennek alapján nemcsak az a kérdés, hogy a logoterápia és az egzisztenciaanalízis milyen filozófiai és teológiai affinitással rendelkezik, hanem hogy hogyan alkalmazható az egyéni vallásosság és a hit körvonalazásában.

Karl Rahner transzcendentális antropológiája kidolgozásánál – Reinhard Zaiser kutatásai alapján állítható – Viktor Frankltól vett át több gondolatot. A rahneri természetfölötti egzisztenciálé és a frankli tudattalan Isten fogalmi tartalmilag szinte ugyanazt jelzik. A teológia antropológiai fordulópontját, amit Rahner nagyon erélyesen szorgalmazott, Frankl is befolyásolta, hiszen mind a jezsuita teológus, mind a zsidó orvos-filozófus meggyőződése az volt, hogy az emberből kell kiindulni, ha Istenhez akarunk eljutni. Amint Rahner elveti az istentanról való beszédet Isten személyes megtapasztalása nélkül, úgy Frankl is hangsúlyozza, hogy előbb a végső értelmesség radikális akarásának a megélése képezi a kiindulópontját Isten nem tudatos, avagy tudattalan megtapasztalásának. Rahner akkor használja első ízben a logoterápia fogalmát, amikor a misztagógiáról, vagyis a transzcendentális istenismeret megtapasztalásáról szól. Ez utóbbi egzisztenciális vonatkozásainak feltárásában Rahner meglehetősen komoly szerepet szánna a logoterápiának: „Csak egyéni beszélgetésben, egyéni logoterápiában volna lehetséges ez a misztagógia, amely arra figyelmeztetné az egyes embert, hogy közvetlenül a konkrét világhoz fordulva is valóságosan tapasztalja a transzcendenciát, ha esetleg nem is nevezi

⁴⁸ TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996, 38.

annak.⁴⁹ Rahner szerint Isten önközlése (Selbstmitteilung Gottes) annyira az emberi lény benső valóságához tartozik, hogy még egy pillanatig sem lehetséges pusztán az ember biológiai, fizikai természetéről beszélni, mivel minden egyes ember már eleve, őseredetien be van vonva Isten önközlése történéseinek reális szférájába. Lényegében ugyanezt tanítja Frankl is, amikor bevezeti a világ fölötti értelem akarása (der Wille zum Über-Sinn) fogalmát, habár a bécsi pszichiáter csak közvetve és kevésbé szakteológiai kifejezésekkel utal e fogalom természetfölötti jelentéstartalmára, hiszen ő nem akar kifejezetten teológiát művelni. Ám Frankl világhírű könyve, a *...mégis mondj igent az életre!* és a benne kifejezésre jutó szellemi tartás ugyanazon alapkötés megnyilvánulása, mint a keresztény ember legmélyebb hitéből fakadó életigenlése. Egyébként az Isten önközlése fogalmát mind Rahner, mind pedig Frankl, Max Scheletől lesték el és alkalmazták alkotói módon a maguk rendszerében. Ez azt is jelenti, hogy nem lehetséges a logoterápia elmélyült tanulmányozása Scheler értékbölcselete és filozófiája nélkül. Továbbá érdemes Frankl szellemi személyről szóló tíz tézisét és Rahner antropológiájának kijelentéseit szembeállítva szemlélni, melyből könnyen belátható, hogy Rahner olykor szinte szó szerint átvett Frankltól megfogalmazásokat, amelyek időközben a katolikus teológia közkincese közé tartoznak.⁵⁰

Természetesen minden ilyen jellegű alkalmazás esetén megfontolásra érdemes Franklnak az a kitétele, miszerint a logoterápia orvosi és nem teológiai lelkipozítás, tehát az istenkérdés és istenkeresés a logoterápiás szituációban nem

⁴⁹ RAHNER, Karl: *A hit alapjai*. Bevezetés a kereszténység fogalmába. Agapé Kiadó, Szeged 1998, 61.

⁵⁰ Vö. ZSÓK Otto: *Reinhard Zaiser: Karl Rahners Begriff des "übernatürlichen Existentials" im Lichte von Viktor E. Frankls These vom "unbewussten Gott"*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač, 2004. In: *Mérleg* 43/2 (2007) 235–236.

elsődleges cél, ezért csak mellékhatásként jelentkezhethet. Tény viszont, hogy ezzel minden logosz-központú pszichoterápiái és lelkigondozói elméletnek és gyakorlatnak számolnia kell, még akkor is, ha mindez az eredeti lélekgyógyászati perspektívát meghaladja.



Itt vagyok, engem küldj!
Tanulmányok a papságról.

Szerkesztők: Marton József–Oláh Zoltán–Kovács F. Zsolt
Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2010





ISSN 1582 - 0661



9 771582 066005

