

DELIBERATIONES

A Gál Ferenc Hittudományi Főiskola tudományos folyóirata

II. évfolyam 1. szám

DELIBERATIONES

A Gál Ferenc Hittudományi Főiskola tudományos folyóirata
II. évfolyam 1. szám

Főszerkesztő
KOZMA GÁBOR

Szerkesztő Bizottság
KISS IMRE,
ODROBINA LÁSZLÓ, THORDAY ATTILA

Lektor
THORDAY ATTILA

Lapterv
Kiss Bea és Varga Péter

Az angol nyelvű összefoglalókat fordította
Posztós Ildikó Piroska

Megjelenik félévente

GERHARDUS KIADÓ 2009
Felelős kiadó: Kozma Gábor rektor
A szerkesztőség címe: 6720 Szeged, Dóm tér 6.
Nyomda: FV Team
ISSN 1789-8919

TARTALOM

FILA BÉLA	
A BIBLIKUS ÉS A DOGMATIKUS ÉRTELMEZÉS KAPCSOLATA	5
KATONA MIKLÓS	
JÖVŐKÉP- ÉS PÁLYATERVEZÉSI MUNKA A GYAKORLATBAN	13
KISS IMRE	
AZ IGE SZEREPE A LELKISÉGBEN	25
KOZMA GÁBOR	
RENDSZERVÁLTOZÁSOK AZ EGYHÁZI FELSŐOKTATÁSBAN	37
MARTOS LEVENTE BALÁZS	
SZENT PÁL ÉS AZ „ÍRÁSOK”	59
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS	
HALLGATÓ EGYHÁZ	95
ROKAY ZOLTÁN	
EGY ANTIK RÉTOR A KORTÁRS FILOZÓFIÁBAN	103
SZIGETI ANDREA	
A CSALÁD- ÉS GYERMEKVÉDELEM	
HELYZETE A SZOCIÁLIS JOGALKOTÁS TÜKRÉBEN	115
TRINGER LÁSZLÓ	
A REMÉNY LÉLEKTANÁHOZ	137
JÁN VEL'BACKÝ	
LA PARTICOLARITÀ DEL DOPPIO UFFICIO	
NELLA LITURGIA CELEBRATA A ROMA	145
ABSTRACTS	163

A BIBLIKUS ÉS A DOGMATIKUS ÉRTELMEZÉS KAPCSOLATA

Előjáróban két szempontra szeretnék rámutatni, amelyek egyrészt kijelölik a téma helyét, másrészt meghatározzák a kidolgozás menetét. A felvetett kérdést először egy alapvetőbb és átfogóbb téma részletkérdéseként, tehát mintegy egésznek a részeként tekintjük. Az alapvető téma: a Szentírás a kinyilatkoztatás forrása. Minden katolikus teológus meggyőződéssel vallja a II. Vatikáni Zsinat szellemében, hogy a Szentírás tanulmányozása valóban mintegy "lelke a teológiának" (Dei Verbum²⁴). Ha a Szentírás nem is az egyetlen teológiai forrás, mégis a legfontosabb forrása a teológiai kutatómunkának (Pápai Biblikus Bizottság, Szentírásmagyarázat az Egyházban, 75.o.). Ezt a szempontot konkretizálja a papnevelésről szóló határozat is: „A dogmatikus teológiát úgy kell felépíteni, hogy először a Szentírás tanítását ismertessék (Optatan Totius 16.). Világos és biztos az egész teológia kiindulópontja és alapállása. Megvalósítása azonban a tényleges helyzetet figyelembe véve már nem is olyan egyszerű és könnyű feladat. A Zsinat és a Biblikus Bizottság idevágó szövegeit tanulmányozva az a benyomásunk, hogy hosszú, fáradságos, sőt veszélyekkel teli utat megjárva, súlyos megpróbáltatásokat, ellentmondásokat kiállva képes az egyház ezekről a kérdésekről ilyen kiegyensúlyozottan és határozottan nyilatkozni. Talán csak a szakemberek tudják, milyen problematikus helyzetekkel kellett az egyháznak a XX. században szembenéznie a Szentírás értelmezésével kapcsolatban. Annak is tudatában vagyunk, hogy sikerül ugyan az alapkérdést tisztázni, de még igen sok a nyitott és megoldatlan kérdés.

A másik előzetes szempont az, hogy felvetett kérdésünk, a biblikus és a dogmatikus értelmezés kapcsolatának kérdésénél őszintén fel kell tárni egyrészt a tényeket, a kényes helyzetet, másrészt egyengetni kell az utat a kiegyensúlyozott együttműködés felé. Számolni kell a nem éppen kielégítő helyzettel úgy, hogy közben törekednünk kell a kötelező normát figyelembe venni, egy eszményi követelményhez igazodni. Konkrétan arról van szó, hogy a biblikus és a dogmatikus értelmezés eredetileg egy úton járt, teljes egészében volt. A későbbi századokban azután az utak szétváltak még jó, ha egymás mellett haladtak. Sajnos azonban az utak sokszor keresztezték egymást. Sok biblikus és dogmatikus egymást meg nem értve dolgoztak és nyilatkoztak. Talán gorombának tűnik, ha úgy

jellemezzük a helyzetet, hogy a dogmatikusok nem mindig értenek az egzegézishez, az egzegéták pedig mintha elfelejtették volna, hogy ők is ugyanahhoz a teológiához tartoznak, mint a dogmatika. Ha felismerjük a helyzet súlyát és jelentőségét akkor a sokszor divergens utak konvergálhatnak, az egzegéták és a dogmatikusok összedolgozhatnak.

Néhány szempont felvázolásával tisztázható a biblikus és a dogmatikus értelmezés kapcsolata. Először is meg kell határozni, mi az egzegézis és a mi a dogmatika? Azután megfelelő kiindulóponton helyezkedve meg kell keresni azt a kiindulási pontot, amelyből kiindulva szétválhatnak az utak, de úgy hogy újra egymásra találhassanak, egymást erősítve egyetlen feladatot teljesítsenek. Tisztában kell lenni a kényes pontokkal, ahol az utak szétválhatnak. A különbözőségek tudatában meg kell húzni világosan a határvonalakat úgy, hogy azok ne elválasztó, hanem átjárható vonalak lehessenek. Végül utalást kell tenni az egzegéták és a dogmatikusok lekipásztori felelősségére.

Első szempontunk egyszerűnek tűnik. Az egzegézis teológiai szaktudomány, amely a Szentírással tudományos módszerekkel foglalkozik, így teológiai előmunkákat végez. A Bibliát saját tudományos módszereivel vizsgálja, ehhez felhasználja a nyelvészetet, a bibliakritikát, a kortörténetet, a forma és szerkesztési módszereket, a régészetet, a hermeneutikát és egyéb segédtudományokat. Feladata az, hogy nyilatkozzon a Szentírás szövegének tudományosan kimutatható szerkezetéről és értelméről. Kritikailag megvizsgálja az egyes szövegeket, kimutatja a szerzőt, a forrásokat, a szöveg történetét, lefordítja a mai nyelvre, újra alkotja a szöveg mondanivalóját, kiemeli annak kerügmáját. Szerencsés esetben az egzegézis átalakul, és biblikus teológiává kiteljesedik. Ekkor a részeredményeket összegezi és nagyobb egységes témákról tárgyal.

A dogmatika a dogmákkal foglalkozó teológiai tudomány. Minden dogmánál két lényeges mozzanat kapcsolódik egybe: az egyházi tanítóhivatal határozottan és végérvényesen nyilatkozik valamilyen Istentől kinyilatkoztatott igazságról. Tehát két szempont jelenik meg, az egyházi előterjesztés és a kinyilatkoztatott igazság. Általában konkrét szükséghelyzetekben, vagy kedvező alkalommal nyilatkozik a Tanítóhivatal tételesen, saját korának gondolkodási és nyelvi horizontjában egy-egy hitigazságról nyilatkozik, amelyet Isten kinyilatkoztatott, úgy hogy tételének tagadását eretnekségnek minősíti. Visszamenőleg egy dogmát nem lehet revideálni, de előre tekintve egy adott történelmi helyzetből újra lehet fogalmazni és értelmezni. Biblikus, dogmatörténeti, patrisztikus, bölcseleti modellek és perspektívák alkalmazhatók egy dogma értelmezésénél. Ilyenkor három szempontra érdemes figyelni. A dogma lényegét nem lehet tetszés szerint levezetni egy általános isteni kinyilatkoztatásból vagy annak egyszerű kategorizált formájából, az isteni önközlés elvont fogalmából. Isten kinyilatkoztatását történelmi tettei és szavai közvetítik, amelyek Jézus Krisztus személyében konkréttá és végérvényessé váltak. Isten személyes történeti önközlésének eseménye, és a kegyelemben megérintett ember hívó elfogadásának eseménye is összetartozik. Isten kinyilatkoztatása Jézus Krisztusban

eszkatológikus eseménnyé válik. Azután a dogmának mindig egyházas jellege van, a dogma alapját képező kinyilatkoztatást mindig az egyház kapta, és az Egyház őrzi és adja tovább. A dogma feltétlen, kötelező érvénnyel lép fel, amelyet a hit szabad tettében a hívő ember meghallja, felfogja és elfogadja. Tulajdonképpen minden érett felnőtt és normális embernek ily módon eredendő dogmatikus egzisztenciája van, létezése eleve és előzetesen Istenre irányított létezés. Akkor van létjogosultsága a dogmatikus értelmezésnek, ha az egyház megbízatásaként hitéletet élleszt és tart fent. Az természetes, hogy a dogmatika tárgya az egész keresztény kinyilatkoztatás, a Szentírásban lecsapódott kinyilatkoztatás.

A katolikus teológia részeként a dogmatika módszeresen reflektál a hit fényében, az üdvtörténetben feltáruló kinyilatkoztatásra. Míg a kinyilatkoztatás pozitív feldolgozását az egzegézis vállalja, addig a dogmatika spekulatív, a transcendenciára eleve nyitott szellem megértő–feldolgozó terében foglalkozik a kinyilatkoztatás adataival. Természet-szerűleg kapcsolatba kerül ebben a munkában korának ön- és világfelfogásának egészével. Tehát az egzegézis és a dogmatika fő témája egyaránt a kinyilatkoztatás, csak más és más módszerrel dolgozzák fel.

A téma kidolgozásának második szempontja már nehezebb feladat. A mai pluralista helyzetben a felvetett kérdés könnyen és egyértelműen nem válaszolható meg, hiszen az egzegézis és a dogmatika mindig csak konkrétan, adott helyzetekben, történeti helyzetben egyes szerzőknél és irányzatoknál válik szét, vagy kapcsolódik össze. Eltérő hangsúlyok és kérdésfeltevések, különböző válaszok jelenhetnek meg az egyes szerzőknél saját szemléletmódjuk alapján. A katolikus teológiában egyértelmű a megfelelő vonatkozási pont és alapállás, amely mindenkire nézve kötelező. A dolog természetéből adódik, hogy a közös kiindulópontot elfogadva szétválnak és differenciálódnak az egyes tárgykörök, de úgy hogy lehetőség legyen a szempontok egybevetésére és kölcsönös felhasználására. Szentírásértelmezés alapvető szempontjainak kidolgozása elsősorban dogmatikus feladat, amelyet az egzegétáknak is figyelembe kell venni.

Első megközelítésre elég lenne annyit mondani, hogy az egzegéta és a dogmatikus is teológus és ugyanazt a teológiát művelik. Szellemben világítja meg az itt felvetett problémát H. Schürmann egzegéta. Hogyan kell válaszolni a felvetett kérdésre: egzegéta Ön vagy teológus?

A válaszadásban visszalehet kérdezni valahogy így: zongorista Ön vagy muzikus? Esetünkben kérdésünk így hangzik: egzegéta Ön vagy dogmatikus, és mindketten teológusok? A válasznak így kellene hangzania: mindketten teológusok vagyunk, ugyanannak a teológiának különböző módszerekkel felelős művelője. Mindketten zenészek vagyunk, csak ugyanazt a dallamot más hangszeren és másképpen szólaltatjuk meg.

Mivel a kérdés kényes és bonyolult, öt szempont szerint kíséreljük meg a helyzet tisztázását, az egyensúly megteremtését. A felsorolt öt vonatkozási pont találkozásánál számíthatunk arra, hogy közös kiindulópont és az egység megteremtésének lehetőség-

gi feltételei tisztázódnak.. Alaptételünk egyszerűen így hangzik: a Szentírás az egyház könyve. Az egyház hitének, és hitéletének középpontjában a Szentírás áll. Ha a Szentírást eleve és valóban az egyház könyvének tekintjük, akkor felismerjük az egyházban a Szentíráshoz való viszonyt, azaz az egyházra vonatkozó öt lényeges vonatkozási pont egybecsendülését. Ehhez azután mind az egzegetának, mind a dogmatikusnak tartania kell magát. A Szentírás újszövetségi része az ősegyház hitének irodalmi jellegű lecsapódása, tárgyasulása, amelynek mértékadó érvénye van. Olyan norma, amely minden más normát szabályoz, de maga már mástól nem szabályozható norma. Urunk Jézus az Ószövetséget elfogadta és az Ő Újszövetségét az ősegyház fogadta el és fogalmazta meg. A Szentírás értelmező normája olyan norma, amely minden más normát szabályoz, de maga már mástól nem szabályozható norma. Ebben az értelemben tehát a Szentírás hiteles értelmezésének alapvető vonatkozási pontjai: a sugalmazottság, a kánon, az üdvösség kérdéseiben a tévedésmentesség, a hagyomány és az Egyházi Tanítóhivatal. Ha valóban összetartozik az egyház életében ez az öt szempont, akkor világosan megállapíthatjuk az egzegetikus és dogmatikus értelmezés összetartozását és különbözőségét. Minden Szentírás-értelmezés az egyházban, az üdvösség érdekében történik.

Sajátos értelmezési körben, illetve spirálisban alkalmazhatók az említett vonatkozási pontok.

Alaptételünk szerint az ősegyház hozta létre a Szentírás egészét, egységét és így tehát sajátos módon a Szentírás által él és létezik az egyház. Ez így első tekintetre hibás értelmezési körnek látszik. De csak addig, amíg fel nem fedezzük, hogy minden valóság, csak akkor értelmezhető, ha magában a megkérdézett valóságban ki tudjuk mutatni megértési lehetőségének feltételeit. A lehetőségi feltételek pedig mindig egy egész valóság mozzanatai, amelyeket egymásra kell vonatkoztatni. Tulajdonképpen egy oszthatatlan valóság ki nem fejtett részmozzanatainak taglalásáról van itt szó. Ekkor jön létre az így értelmezett helyes értelmezési körben minden valóság megértése. És ebből a körből nem kilépni kell, hanem mindig mélyebben és konkrétabban bele kell merülni, bele kell bonyolódni. Minden értelmezés az összetett valóság megértését jelzi. Értelmezési körünk azért jogos, mert Isten önközlését jelentő kegyelme alapozza meg és hordozza úgy a Szentírást létrehozó egyházat, mind az egyházat éltető sugalmazott Szentírást. Minden megértés előzetes struktúrával rendelkezik. A keresztény hit egészét az a tény hordozza, hogy Isten önmagát végérvényesen és teljesen Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki. Jézus Urunk pedig egyházat alapított, amelynek eszkatológikus jellege van. Csak ezzel a kiindulóponttal biztosíthatjuk a kinyilatkoztatás történeti megértését. Minden ilyen értelmezés eleve ebben a megértett tényállásban mozog és belőle táplálkozik. Súlyosan félreértenénk a Szentírás értelmezését, ha nem vennénk számításba annak lényegi alapfeltételeit, illetve annak lényegi alkotó mozzanatait.

A keresztény hit alapja olyan történeti esemény, amelyet nem ember hozott létre. Ezen a történeti eseményen belül nyilatkozta ki Isten önmagát szabadon, személyesen, megbocsátó módon szolt az emberekhez és üdvös ajánlatot tett a szabad embereknek. Csúcspontjára ért el a történelmi kinyilatkoztatás a jézusi eseményben. Izrael története a jézusi kinyilatkoztatás és üdvösségtörténet előkészítő szakasza. Isten teljes önmegnyilatkozása Jézus életében, személyében, feltámadásában befejezetté és végérvényessé vált. Ma már azt is világosan látjuk, hogy a kinyilatkoztatás és az üdvösségtörténet egyenlő terjedelmű az egész világtörténelemmel. Jézus feltámadásában a kinyilatkoztatás tárgya és alapja azonos. Továbbá különös súlya és tekintélye van az apostoli egyház hitének, mert ennek önértelmezésében Jézus feltámadása óta a kinyilatkoztatásnak nemcsak tárgya, szempontjai, hanem alapja is jelen van minden értelmezésben. Nem a hit hozza létre a kinyilatkoztatás eseményét, a hívő ember csak válaszol az isteni ajánlatára, elfogadja, vagy elutasítja. Ebben az értelmezési helyzetben a hívő tisztán látja hitének tárgyat és alapját, ezért igazságérzete előtt igazolhatja hitét. A keresztény hit valóban képes arra, hogy miközben megragadja hitének tárgyát, a kinyilatkoztatott igazságot, aközben megpillantja hitének, alapját. A föltámadott Jézus tanúságtételét elfogadva, amely az egyház alapító mozzanata, felfedezhetjük a beléje vetett hit megalapozó mozzanatát. Az egyház mindig határozottan vallotta, hogy a Szentírás megismerése nem lehet kegyelem nélkül. A történeti eseményben feltáruló Isten nem valamit mond, hanem önmagát nyilatkoztatja ki az ember üdvössége érdekében. Ilyen eseményben bontakoznak ki a hit belső, lehetővé tevő mozzanatai, a hit tárgya és alapja. Sajátos körmozgáson belül fedezhetők fel a kinyilatkoztatást elfogadó hit lényegi mozzanatai és alapja, amelyek egymást kölcsönösen föltételezik (sugalmazás, kánon stb.).

Még egyszer gondoljuk át a Szentírás dogmatikus értelmezésének lehetőségét. Az értelmezés egy valóságos tény megértése. Ha valamit meg akarunk érteni, akkor ki kell dolgozni az értelmezési eljárásban a megértést lehetővé tevő feltételeket és azok egymásra-vonatkozását. Ha valamely szempontnak elsőbbsége van, akkor ahhoz viszonyítva kell az egyes elemek értelmezését elvégezni. A kitüntetett szempont képviseli a valóság előzetesen adott és érthető struktúráját, amelyet a többi föltételez. Jelen esetben a Jézus által alapított ősegyház valósága az a mozzanat, amely az értelmezés kitüntetett pontja. Az ősegyház hitéletének irodalmi lecsapódása a teljes Szentírás, főként az evangéliumok, és ezekkel hozható kapcsolatba a többi bibliai írás. Ahhoz, hogy az egyház létrehozza önmagát, szükség volt saját létezésének feltételére, ami a kinyilatkoztatás. A kinyilatkoztatás kibontakozásában viszont szükség volt az egyházra. Ebben az értelmezési körben formálódnak ki a megértést lehetővé tevő lényeges mozzanatok. A Szentírás alapkérdése az, hogy a történeti eseményeken keresztül hogyan jut el az emberhez Isten Szava, amely eleve és elsősorban nem kimondott vagy írott szó, hanem üdvtörténeti esemény. A Szentírást úgy értelmezhetjük, hogy Isten Szava a történelemben kifejeződik és

aztán megfogalmazást nyer. Hitelesen és végérvényesen konkretizálódott ez a folyamat az Ó- és Újszövetségben. Az üdvösségtörténet kitüntetett pontja a kezdet egyháza, az ősegyház. A későbbi történelem folyamán az egyház hite és élete mindig kötve van az eredetéhez. A hívő közösség a megfeszített és föltámadt Jézus tanúja. Történelmi tény, hogy az ősegyház írott dokumentumban tárgyasította önmagát. Ez a tényállás a kiindulópont a Szentírás lényegi mozzanatainak megértéséhez. Ebből kiindulva kritikailag kifejtve érthető a sugalmazottság, a kánon, stb.

Végeredményben a Szentírást az egyház lényegéből kell megértenünk. Természetesen mindig föltételezve, hogy az egyház lényege szerint Jézus Krisztus eszkatológikus jelenléte a történelemben. Részleteiben nem végezzük el az értelmezési kör egyes mozzanatainak kifejtését, csak utalunk J. Ratzinger, K. Rahner teológiai idevágó munkáira és cikkeire.¹ Úgy gondolom, ha a megemlített kiindulópontot figyelembe vesszük, annak mozzanatait és egymásra-vonatkozását is megértjük, akkor válik világossá a biblikus és a dogmatikai értelmezés kapcsolata.

A megfelelő értelmezési kiindulópont tudatában fölvázolhatjuk harmadik szempontunkat, az egzegézis és a dogmatika között felmerült nehézségeket, problémákat, ellentmondásokat és vádakokat. Felmérve jelenlegi tényleges helyzetünket, el kell ismerni, hogy igen sokszor az egzegéták és a dogmatikusok egymás mellett haladnak, néha még keresztezik is egymás útjait.

Így van ez a katolikus teológiában, főképpen pedig , akkor éleződik ki igazán ez a kérdés, ha figyelembe vesszük a protestáns teológia jelenlegi helyzetét és szempontjait is, valamint az ökumenikus teológia fontos törekvéseit. Ez akkor történik meg, ha nem vesszük figyelembe az egyház alapvető szándékát a Szentírással kapcsolatban és mindenki csak a saját útját járja. A Szentírás értelmezésénél az egzegéta érvényre juttathatja saját módszertani követelményeit, pozitív kutató elvét. Számára fontos a történetkritikai, műfaji vagy szerkesztési szempont, amelyek kétségkívül az objektív eljárás mód feltételei és a legnagyobb objektivitás követelményeit kielégítik. De eközben elfeledkezhet arról, hogy sugalmazott szöveget elemez az egyház hitélete számára. Hogy az egyházban maradjon, tudatában kell lennie, hogy szövegei az egyház hívő tanúságtételeinek körében jöttek létre. Figyelembe kell vennie az Egyház hagyományait és a Tanítóhivatal döntéseit. Legfőbb feladata, hogy az egyház közösségének biblikusan megalapozott, kritikailag megtisztított tanítást szolgálhasson, amit aztán a dogmatikus közvetlen fölhasználhat, szisztematikusan tanná fejleszthet ki. Értelmezése közben a dogmatikus kritériumot is figyelembe kell vennie.

1 K. RAHNER, A hit alapjai, Bp.1983. 393-402; 248-266; Über die Schriftinspiration, Freiburg, 1958; Exegese und Dogmatik, in Schriften zur Theologie, V. kötet; J. Ratzinger, Schiftauslegung in Wiederstreit, 1989; K. Rahner, J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung ,Freiburg, 1965.

A dogmatikus is elvétheti feladatát, amikor önkényesen kiragad idézeteket a Szentírásból (*dicta probantia*), és nem veszi figyelembe a biblikus eredményeket. Több veszély is fenyegeti a dogmatikus értelmezést. Ha pl. szelektáló, átformáló kritika nélkül radikálisan átveszi a történetkritika eredményeit, és ennek áldozatául esve nem érvényesíti a dogmatikus értelmezés kritériumait (pl. H. Küng). Ugyanolyan veszélyes, ha a dogmatikus nem ismeri, vagy nem veszi figyelembe mai egzegézis pozitív eredményeit. Rejtett és alattomos veszély, ha a dogmatikus kialakít az egzegézis nyomán, vagy valamely bölcseleti irányzat nyomán sajátos hermeneutikát, amelynek radikális alkalmazásával eltérhet az egyházi hitérelmezéstől (E. Schillebeeckx).

Sajnos a kétfajta kritérium összeegyeztetése súlyos nehézségeket és feszültségeket okozhat a katolikus teológiában. Ilyenkor történik meg az, hogy mindenki járja a maga útját egymástól függetlenül vagy egymás ellenére. Sokszor előfordul az a helyzet is, hogy tanulmányokban, művekben az egzegéták és a dogmatikusok kizárólag csak a saját tudományos módszereik eredményeit közlik, és egymásnak ellentmondó módon nyilatkoznak a Szentírásban található állításokról. Számos esetet sorolhatnánk fel, hogy milyen kínos és kényes helyzetet teremthet ezen a téren a közös megegyezés és összedolgozás hiánya. Megemlíthetünk egy pár ilyen kérdést, félreértést, vagy tévutat. Ha pl. egy egzegéta kijelenti, hogy Szent Pálnál nem mutatható ki Szentháromságtan, az csak későbbi hellenizmus hatására megfogalmazódó tan; vagy az eredeti bűn csak Szent Ágoston értelmezésével jelent meg. Vagy, hogy az utolsó két Mária dogmának nincs meg a kellő bibliai alapja. Vagy, hogy az Ószövetségben nem mutatható ki eszkatológia. Vagy, hogy a szentségtant csak a középkorban dolgozhatták ki. Sorolhatnánk még konkrétan az egyes szentírási szövegeket: Mt. 5,32; Mk. 9,1 és Mt. 10,5; Rom. 5,12; az eredeti bűn, a házasságtörés, az eszkatológia kérdéseit, vagy hogy Jézus életének pontos dátumainak, csodáinak, feltámadásának történeti értelmezése erősen vitatott. Ilyen és hasonló, félreérthető, kellőképpen át nem gondolt vagy nem kellőképpen megfogalmazott állítások nemcsak a szakembereket állítják egymással szembe, hanem a nem szakemberek között elbizonytalanodást okoznak, a hitükben gyengékben pedig súlyos kételyeket ébreszthetnek fel.

Ha felfigyelünk a felmerült nehézségekre, ellentétekre, sőt, vádaskodásokra, s vizsgatérünk a megfelelő közös kiindulópontokra, akkor negyedik szempontunk nyomán áthidalhatók lesznek ezek a problémák. Mindenképpen el kell ismerni a szükséges azonnosságot, a teológus feladatát, és tiszteletben kell tartani a jogos módszertanból eredő különbségeket. Ehhez szükséges elveket és útmutatást a Pápai Biblikus Bizottság legutóbbi dokumentuma nyújtja. A rendszeres teológia sugallja az egzegétának a szükséges előzetes megértést, amellyel közeledik a biblikus szövegekhez. Másrészt az egzegézis előzetes adottságokkal szolgál a többi teológiai szakterület részére, amelyek azok számára meghatározó jellegű lehet. Ez a magatartás kölcsönös kapcsolatokat épít ki és párbe-

szédre vezet. Az egzegétáknak okvetlenül tudatában kell lenniük a tudományosan vizsgált bibliai szövegek előzetes megértésével. Olyan előzetes megértésről van itt szó, amely hitbéli meggyőződésen alapszik: a Biblia Isten által sugalmazott szöveg, amely az egyházra van bízva, hogy hitet ébresszen és irányítsa a keresztény életet. A hittani magyarázatok pedig dogmatikai átgondolás és megfogalmazás révén jelentkeznek az egyház életében. A Szentírás értelmezésének teológiai elméletét a dogmatika művelőinek kell kidolgozniuk (pl. sugalmazás, kánon, hagyomány, tévedhetetlenség, tanítóhivatal). Ha figyelembe vesszük az egyház útmutatását, akkor elkerülhetjük a szélsőségeket (dualizmus, fundamentalizmus), megtanulunk különbséget tenni, de elválasztás nélkül, és még ekkor is számolunk állandó feszültségekkel, hiszen Isten Szava emberi szerzők művében fejeződött ki. A Biblia egyidejűleg ered teljes értelemben Istentől és a sugalmazott szerzőktől. Hogy Isten Szavát helyesen értelmezzük, tisztában kell lennünk a dogmatikus hermeneutika szabályaival és eljárásmodjaival. Kifejezett hermeneutikai eljárásmodot csak az egzegéták dolgoztak ki. A dogmatikában igen óvatosan lehet csak hermeneutikus értelmezésről beszélni a bölcséleti előfeltevések miatt. Ha a dogmatikus radikalizálna valamilyen hermeneutikus eljárásmodot, könnyen tévútra kerülhet. Ezért csak az ún. indirekt hermeneutikai eljárásmod ajánlatos.

Tanulmányunk utolsó szempontja a Szentírás-magyarázat lelkipásztori felelősségére utal. Úgy az egzegétának, mind a dogmatikusnak lelkipásztori feladata van az egyház életében. Fontos, hogy a Szentírás értelmezésének tudományos alapot biztosíthassunk, hogy kritikailag helyes szöveget olvassunk és helyesen értsük meg mondanivalóját az egyház szándéka szerint. Objektíve rögzíteni kell ugyan a szövegolvasás,- értelmezés és megértés különböző szempontjait, de szabadon, hívő lélekkel kell a Bibliát olvasni. A történetkritika adatain, a nyelvi, filológiai, történeti követelményeken túl örök életünk üdvössége érdekében itt és most a jelenben kell felfognunk és alkalmaznunk a szöveg értelmét; mit mond nekem ez a szöveg, hogyan szólít meg engem Isten a Biblián keresztül, és mit kíván tőlem, mit kell tennem. Lelkipásztori szeretettel felolvasott és értelmezett szöveg megnyitja a hívő elmét és a fogékony szívet. A Szentírás olvasását követi az elmélkedés, amely Isten kegyelméből szemlélődésbe torkollhat. A lelkiségek története tanúsodik, hogy a Szentírásból felénk hangzó isteni szó a keresztények legfőbb lelki tápláléka. Az egyház életén belül a hittan tanításakor, a liturgiában való részvétellel, a homília meghallgatásával, a közös Szentírás olvasással és magyarázattal a hívők elsajátíthatják a Szentírás helyes értelmezését, ez képessé teszi őket arra, hogy mindenki személyesen vegye kézbe a Szentírást és hallja meg Isten hozzá intézett Szavát. Ezekhez a követelményekhez az egzegéták és a dogmatikusok csak előzetes szolgálatot tehetnek.

Prof. Dr. Fila Béla, ny. egyetemi tanár

JÖVŐKÉP- ÉS PÁLYATERVEZÉSI MUNKA A GYAKORLATBAN¹

BEVEZETÉS

A tanulmány első részében röviden összefoglalom, hogy miért jelentős az ifjúsági munkában a jövőképpel való foglalkozás, különös tekintettel a fiatal felnőtt korosztályra vonatkoztatva. A második részben a felsőoktatásban tanuló hallgatók munkaerő – piaci felkészítésével kapcsolatos kísérleti program kerül bemutatásra, amely 2007. október – 2008. december között zajlott egyetemi és főiskolai hallgatók számára. A program jelentősége, hogy hatékony módszert alkalmazott a fiatalok érdekében azért, hogy a hirtelen, olykor szélsőségesen változó munkaerő-piacon ne felkészületlenül induljanak el, hanem praktikus, gyakorlati ismereteket szerezzenek. A program további specialitása, hogy célcsoport választásában azokra fiatalokra koncentrált, akik diplomája kevésbé piacképes, viszont a civilszféra működésével kapcsolatos plusz tudás megszerzésével egy új lehetőség nyílt számukra, ezzel is segítve a sikeres elhelyezkedésüket, pályakezdésüket.

PROGRAM ALAPGONDOLATAI

Az ifjúsági területen végzett munka egyik legfontosabb feladata, hogy a fiatalokat segítsük az identitásuk formálásában, ebben kiemelt jelentősége van a jövőkép alakításának, a kitűzött célok helyes megfogalmazásának. Lényeges, hogy a fiatalok a lehetőségek elemzésével és feltárásával fogalmazhassák meg az életük pontos irányát, jelöljenek ki alternatívákat önmaguk számára. Ezzel a témával való foglalkozás igazi mentálhigiénés feladat, ha a mentálhigiéné egyik fogalmi értelmezését végig gondoljuk

¹ Az összefoglaló tanulmány a 2008. évi Magyar Tudomány Ünnepeén tartott előadás alapján készült, Szeged 2008. november 21.

„A mentálhigiéné a lelkileg egészséges személyiség kialakításra, valamint a mentálhigiéné elvek társadalomban való érvényesítésére és fejlesztésére irányuló mindenfajta erőfeszítés és igyekezet közös elnevezése.”²

Ez az orientációs munka kétszeres felelősséget rejt magában, egyrészt a helyes jövőkép megformálása hatással van a személyiségre, másrészt egy jól felépített, kialakított és megélt életpályának társadalmi vetülete is van, amikor az egyén munkavállalására, közösségépítő felelősségére gondolunk. A sikeres életpálya szoros összefüggésben áll az önmegvalósítással, amelynek egyik terepe a munkahely, amely szintén hatással van a személyiség egészére. A munkahelyi megterheltség jelentős szerepet játszik az emberek mindennapi életében, ezért lényeges, hogy miként választjuk meg a tanulmányainkat, munkahelyünket, feladatainkat.

„A munkahely olyan szervezet és emberi közösség, amiben az emberek életük idejének nagy részét töltik, és amelyben megszervezik egzisztenciájuk anyagi alapjait. A munkahelyi státusz jellege általában kifejezője a személyiség társadalmi státuszának. A munkahely sokban összefügg az ember önmegvalósítása. Mindebből következik, hogy a munkahely sokféle hatást gyakorol a személyiségre, s ezek akár önálló oki tényezőként, akár más okok láncolatába kapcsolódóan részt vehetnek pszichikus zavarok vagy betegségek keletkezésében.”³

A jövőkép megfogalmazásával kapcsolatos fejlesztő programok megtervezésekor nem érdemes megállni egy-egy résztvevő személyiségfejlesztése, a munkaerő-piaci elvárások által formált jövőkép kialakítása mentén, hanem sokkal szélesebben, a társadalmi környezetet figyelembe véve érdemes megtervezni programunkat. Ez segíti a résztvevőket is abban, hogy szélesebb látókörben értelmezzék lehetőségeiket, amelybe beletartozik a közösségiség, a civilszférában történő szerepvállalás is.

„Az egyén döntésétől függ, hogy milyen módon és mértékben involválódik a közösség életébe. (...) Minél több személyes reakció köt valakit a közösséghez, továbbá minél hosszabb időt tölt el valaki a közösségen belül,

2 TOMCSÁNYI Teodóra: A mentálhigiéné jelenségvilága. In: TOMCSÁNYI Teodóra – GREZSA Ferenc – JELENITS István (szerk.): TANAKODÓ A mentálhigiéné elmélete, a mentálhigiéné képzés, mentálhigiéné az emberek szolgálatában. Semmelweis Egyetem, Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány, HÍD Alapítvány, Budapest, 2003: 27.

3 BUDA Béla: Mentálhigiéné. Animula, Budapest, 1994:160. Továbbiakban: BUDA 1994.

annál inkább szervülnek a személyiségében a közösségi jellegzetességei. A közösség tehát célszerűen használandó értelemben a társadalmi élet területi szervezettsége és e szervezettségi formán belül kialakuló formális és nem formális emberi reakciók rendszere, amelyekben az egyén magánéletét éli, szabadidejét, ritkábban munkaidejét is tölti.”⁴

Fontos, hogy a felsőoktatásban tanulóknak alkalmuk legyen tudatosan felkészülni a helyi közösségükben és esetlegesen a társadalmi folyamatok alakításában betöltött szerepükre.

A PÁLYATERVEZÉSI PROGRAM CÉLCSOPORTJA: A FIATAL FELNŐTT KOROSZTÁLY

A célcsoport fejlődéslélektani jellemzése alapján még érhetőbbé válik, hogy miért is kiemelt jelentőségű a fiatal felnőtt korosztályban a jövőkép kérdéskörével is foglalkozni. Ez a korosztály fejlődéslélektani szempontból az Erikson által felállított pszichoszociális fejlődési modellben⁵ helyezhető el legjobban. Az elmélet fókuszában az éniesség és ennek fejlődése áll. A társas környezetben megélt hatásokra adott válaszok, élmények adhatják meg az éniességet és járulnak hozzá, hogy az én kompetensnek élje meg magát egy-egy fejlődési szakaszban. Erikson megalkotta a pszichoszociális krízis fogalmát, amely szerint az egyén minden egyes élet szakaszban egy fontos problémával találkozik, ahol lehetősége nyílik arra, hogy megtalálja a maga helyét, kompetencia élményét. Erikson nyolc pszichoszociális szakaszt írt le, így is jelezve, hogy a személyiség egész élete során változik. A fent jelzett célcsoport életkor alapján a hatodik szakaszba sorolható: ez a *fiatal felnőttkor*.⁶ Erikson ebben a periódusban is pontosan meghatározza a fejlődési krízis kulcskérdéseit: a serdülőkor túllépve mindenki előtt az a feladat áll, hogy megtalálja az útját az intim kapcsolatban való elköteleződés vagy elszigetelődés között.⁷ Ebben az időszakban már a biológiai érés befejeződött, a fiatalok túl vannak az önkipróbálási folyamatokon, amit a serdülőkor hozott magával. Nagyrésztük megszerezték azt az alaptudás készletet, amivel autonóm életét el kell kezdenie, valódi döntéseket tud hozni, felelősséggel.

„Az ifjúkor tehát az életre szóló döntések, az egész életre kiható szerepek vállalásának időszaka. Ez az életút vállalását jelenti, a célokba és a hasznos

4 BUDA 1994: 127 – 128.

5 ERIKSON, E.: Gyermekkor és társadalom. Osiris Kiadó, Budapest, 2002: 243 – 271.

6 CARVER, C. – SCHEIER, M.: Személyiségpszichológia. Osiris Kiadó, Budapest 2001: 288 – 297.

7 COLE, M. – COLE, S.: Fejlődéslélektan. Osiris Kiadó, Budapest 1997: 675.

teljesítményekbe vetett hitet. A kimunkált, kiforrott értékrendbe beletartozik a hit, a humanizmus és a szolgálat. Az élethivatás vállalása egyben alkalmazkodást jelent a csalódásokhoz, és folyamatos önképzést igényel. A fiatalnak tehát a régeik mellett egy sor új szerepet kell betöltenie.”⁸

A programunk még pontosabb megértéséhez fontos volt, hogy a célcsoport fejlődéslelektani háttere és a pályorientációs téma között is kapcsolatot teremtsünk. Ehhez David Super önmegvalósítás és Pintér Zsolt hét szakaszból álló karrier-periódus elmélete szolgált alapul. Super szerint azért választ valaki egy szakmát, egy pályát önmaga számára, mert az adott szakterületen tudja megélni kibontakozását. Öt dinamikus szakaszból álló felosztása szerint a 20 – 24 éves időszak a hivatásválasztás megvalósításának lépése, itt az ideje, hogy a fiatal ténylegesen foglalkozzon a valódi munkábaállással, egy terület mellett való elköteleződéssel.⁹ Pintér a különböző életkorhoz speciális munkaerő-piaci elvárásokat rendel. A célcsoporttal kapcsolatban a következőket jegyezte meg a szerző:

„18–24. év: A KARRIER ELŐKÉSZÍTÉSE. Ha valaki a továbbtanulást választotta, itt szerzi meg a szakmához szükséges elméleti alapokat és itt dől el, hogy milyen szakterületen fog később dolgozni. (...) Előreláthatóan, jó időben elő kell készíteni a szakmai gyakorlatot, kapcsolatokat építeni és megalapozni a munkába állás időszakát. (...) Tudatosan kell előkészíteni a munkahelykeresést résztvenni az állásbörzéken, érdeklődni a vállalatoknál, építgetni a személyes kapcsolatokat.”¹⁰

A fent leírtak kiválóan alátámasztják, hogy a megfelelő munkahely kiválasztása, a munkába állásra való felkészülés mennyire fontos feladat ebben az időszakban, mennyire hasznos lehet, a következőkben ismertetett program.

PROGRAMTERV ALAPJA AZ IGÉNYFELMÉRÉS

Fejlődéslelektani szempontból már jól láthatóvá vált számunkra, hogy lényeges feladat a jövőképpel, munkavállalással foglalkozni. A még pontosabb programterv kialakí-

8 FRENKL SYLVIA – RAJNIK MÁRIA: Életesemények a fejlődéslelektan tükrében, Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány, Budapest, 2002: 115.

9 SZENTMÁRTONI MIHÁLY: A fiatalok világa. Róma, 1985: 126.

10 PINTÉR ZSOLT: Hogyan csináljunk karriert? Horton International Hungary, Budapest, 2001: 22 – 24. Továbbiakban: Pintér 2001.

tásához, elengedhetetlen az igényfelmérés, amely ez esetben a kvalitatív interjú módszertana szerint, tematikus interjú fókusz csoporttal módszerével történt.

„A fókuszcsoport olyan általában 6-12 tagot magában foglaló kiscsoport, amelyet egy kutató abból a célból hív össze, hogy a résztvevők gondolatait, érzéseit, meglátásait, megismerje egy meghatározott témára vonatkozóan.”¹¹

Már az igényfelmérésnél is bizonyítás nyert, hogy a téma mennyire intenzíven jelen van a fiatalok életében. A tematikus csoportbeszélgetés alapján a résztvevők a következő témákat emelték ki, amivel foglalkozni akarnak a képzésen:

- „a helyes döntés: Honnan tudom, hogy jó munkahelyet választottam?”
- konkrét információk az álláskeresési technikákról,
- motivációs levéllel és önéletrajzzal kapcsolatos információk,
- „milyen személyes tudás, felkészültség kell egy állás elnyeréséhez?”
- állásinterjú helyzetek kipróbálása,
- pályázatírás,
- „hogyan kell viselkedni a munkahelyen?”
- önkéntesekkel való munka, önkéntes menedzsment.

Természetes igényként jelentkezett az, hogy a közös munka vidám és hangulatos legyen. Az igényfelmérésben kitértünk arra is, hogy milyen munkamódszer lenne a résztvevők számára a leginkább elfogadható. A fókuszcsoport tagjai egyhangúlag amellett foglaltak állást, hogy minél több lehetőségük legyen a témával kapcsolatos tapasztalatszerzésre, helyzetek kipróbálására. Kiderült az is, hogy a célcsoport számára a képzések során a gyakorlat centrikusság és a sajátélmény szerzés a legfontosabb. Erre az igényre a csoportmunka a legalkalmasabb módszer.

„A kiscsoport olyan emberek együttese, amelyekben a résztvevő egyének egymást közvetlenül érzékelik, s egymással folyamatosan vagy rendszeresen interakcióba lépnek.”¹²

11 SZOKOLSZKY Ágnes: Kutatómunka a pszichológiában, Osiris Kiadó, Budapest 2004: 466.

12 RUDAS János: Delfi Örökösei. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2004: 14.

A kiscsoportforma azért is megfelelő, mert a csoportban való működésnek társadalmi jelentősége van és ez kiemelten fontos a civilszektorban. Ezt kiválóan támasztja alá Szőnyi Gábor meglátása:

„A csoporthelyzet adja az érintkezési felületet az egyének, az egyén és a társadalom között. A kiscsoport egyszerre tartalmazza a szociokulturális, és az egyéni belső dimenziót, ezért köztes alakzat. A kiscsoport aktív közvetítő az egyén és a társadalom között.”¹³

Programunk tehát Szőnyi Gábor magyarországi „csoport-szcéna” besorolása alapján, a felsőoktatásban végzett készség-, személyiségfejlesztő és pályára felkészítő speciális szerepgyakorló csoport módszer formájában valósult meg.¹⁴

JÖVŐKÉP ÉS PÁLYATERVEZÉSI PROGRAM

A következőkben a jövőképpel és pályatervezéssel kapcsolatos program főbb elemei kerülnek bemutatásra. 2007. október és 2008. december között öt csoport számára valósult meg képzés, hasonló tematikával. Mivel egy tematikus ismertetés történik, így a könnyebb érthetőség miatt egy csoportra vonatkoztatva ismerhető meg az elvégzett fejlesztő munka, kiemelve az adott alkalom célját, főbb mozzanatait.

ELSŐ CSOPORTFOGLALKOZÁS, KÉPZÉSRE FORDÍTOTT IDŐ: 6 ÓRA.

A csoport életében mindig nagy jelentősége van a csoport kezdetének, az *első alkalom*nak, annak, hogy a résztvevők hogyan és mennyire találhatnak egymásra. Kiemelt cél a csoporttagok közötti kapcsolatteremtés volt, olyan bizalmi légkör megteremtése, amelyben a csoporttagok egymásra figyelve tudtak dolgozni. Továbbá fontos momentum, hogy a csoporttagokkal egy közös igényfelmérés végeztünk, amelyben megfogalmazták, hogy mit várnak a képzéstől.

Az igényfelmérés és a képzés végén az eredményekkel való összevetése fontos kerete, rítusa volt a csoport életének. A biztonságos, aktív csoportlégkör kapcsolatteremtő és bizalomépítő játékokkal valósult meg. Fontos megjegyezni, hogy minden gyakorlat a későbbi feladatokhoz adott élményanyagot a résztvevők számára.

Az első alkalom része, hogy a csoporttagok reálisan végiggondolták azokat a képességeket, készségeket, amellyel már rendelkeznek választott szakmájukban, és azt is, hogy

13 SZŐNYI GÁBOR: Csoportok és csoportozók. Medicina Könyvkiadó, Budapest, 2005: 15. Továbbiakban: SZŐNYI 2005.

14 SZŐNYI 2005: 21.

miben kell esetlegesen fejlődniük. Lényeges feladat volt ez, mert a jól meghatározott kompetenciák kiemelt szerepet tölthetnek be a lelki egészség szempontjából a munkahelyen, ezt támasztja alá Hárdi István munkahelyi mentálhigiéniével kapcsolatos írása is:

„Az ember és a munka viszonyában nem szabad megfélemlenünk a rátermettség, a jó adottságok, a képzettség fontos szerepéről. Hátrányos és megterhelő lehet, ha valakinek képességénél magasabb szintű munkát kell végeznie.”¹⁵

További feladatként a résztvevők egyéni élet-pályaterveket is készítettek, ebben a feladatban rejtett a képzés egyik alap gondolata. Minden álláskeresésnek és vállalt munkának a legfőbb kérdése, hogy milyen módon kapcsolódik az egyéni életúthoz. Módszer-tanilag tekintve személyes elemzések történtek, a következő három kérdésre keresve a választ: „Hol vagyok? Hová tartok? Hol tartok? Ezek a terveim!”¹⁶

A csoport első alkalma már olyan kérdéseket vetett fel, amelyre a képzés egésze alatt lehetett új információkat, tapasztalatokat szerezni.

MÁSODIK CSOPORTFOGLALKOZÁS, KÉPZÉSRE FORDÍTOTT IDŐ: 6 ÓRA.

A második csoport alkalom témája az álláskeresési technikák, motivációs levél, önéletrajz készítés, hatékony kommunikáció, állásinterjúra való felkészülés volt.

Ez a csoport alkalom kiemelten foglalkozott a munkaerő-piaci trendekkel, azoknak az alapvető technikáknak az elsajátításával, amelyek a hatékony álláskereséshez feltétlenül szükségesek. Bemutatásra kerültek azok a speciális önéletrajz formulák (kombinált, funkcionális, kronologikus önéletrajzok), amelyek legjobban segítik a friss diplomások elhelyezkedését. Emellett a résztvevők pontos információkat kaptak a munkahelyi kiválasztás fő szempontjairól. Szó esett a személyes kapcsolatok fontosságáról is, ezek feltérképezését szintén megalkották a résztvevők, ami újabb kézzelfogható eredménye volt a programnak.

A nap második részében állásinterjú helyzeteket gyakoroltak a csoporttagok. Megismerkedtek a strukturált, a mély, a stressz és az édes – keserű interjú típusaival, illetve a leggyakrabban feltett kérdésekkel is.¹⁷

15 HÁRDI István: Lelki Egészségvédelem. Medicina Könyvkiadó, Budapest, 1997: 161.

16 SZILÁGYI Klára – HAJDU Annamária (szerk.): Pályaeorientáció – módszertani kézikönyv csoportvezetők számára. Magyar Vállalkozásfejlesztési Alapítvány, Budapest, 2002: 20 – 22.

17 PINTÉR 2001: 274 – 355.

Gyakorlatok közben felismerhetővé váltak azok a pszichés jelenségek, amelyek egy állásinterjújn megjelenhetnek és befolyásolhatják az egyéni teljesítményeket: stressz, dekoncentráltóság, pszichoszomatikus jelek.

A csoport sokat profitált ebből az alkalomból, mivel teret kaptak az önkipróbálásra egy védett közegben.

HARMADIK CSOPORTFOGLALKOZÁS, KÉPZÉSRE FORDÍTOTT IDŐ: 6 ÓRA.

A harmadik csoport alkalommal a munkahelyi beilleszkedés mentálhigiénés háttere, a civilszféra jelentősége, a civilszervezetek szerepe a munkaerő-piacon, az elhelyezkedési lehetőségek, az önkéntes szervezés került fókuszpontba.

A Szegedi Tudományegyetemen Karrier Irodája, az elmúlt évben a már diplomát szerzett hallgatók csoportjával nagyszabású kutatást végzett. A kutatás eredményei azt mutatták, hogy a diplomaszertést követően a munkahelyi beilleszkedés jelenti a legnagyobb kihívást a volt hallgatók részére.¹⁸ Ehhez a témakörhöz nagyon jól köthető volt a közösségi mentálhigiénén belül a munkahelyi mentálhigiéné, amelynek megállapításai a téma feldolgozás alapját adták. Kiemelten foglalkoztunk a munkahelyi csoportokkal, mivel egy jó munkacsoportban való sikeres beilleszkedés nagyban védi a mentális egészséget.

„A későbbiekben (...) Mint már az előzőekben is utaltunk rá, kitűnt, hogy a kedvezőtlen munkakörülményeket messzemenően kivédi, ellensúlyozza, ha az emberi viszonyok jók. Ezt főleg csoportviszonyokban ragadták meg. A munkahelyen szervezet formális csoportjain belül nagy a valószínűsége ún. informális kiscsoportok kialakulásának. Ezen belül informális státusra tesznek szert az emberek, a csoporttól támaszt kapnak esetleges bajaikra. (...) A személyiség ezen a kiscsoporton keresztül kötődik a munkahelyhez, ezen át mozgósítódnak pszichológiai erőforrásai.¹⁹”

A munkahelyi csoportok vele járója a munkahelyi konfliktus, amelynek helyes kezelése nagyban meghatározza a munkahelyen szerzett stressz mennyiségét és ehhez kapcsolódóan az egyén mentálhigiénés állapotát.

18 HETESI Erzsébet – KÜRTÖSI Zsófia: A Szegedi Tudományegyetemen 2002-ben és 2003-ban végzett hallgatók elégedettsége és munkaerő-piaci jellemzői. Szegedi Tudományegyetem Gazdaságtudományi Kar, Szeged, 2006: 35 – 50.

19 BUDA Béla: Munkahely és Mentálhigiéné. In: GEREVICH József (szerk.): Közösségi Mentálhigiéné. Gondolat, Budapest, 1989: 90.

A képzési nap második felében a civilszféra társadalmi és gazdasági szerepével foglalkoztunk. Tisztázódtak a civilszervezetekkel kapcsolatos jogi fogalmak és alapítási szabályok is.

Az önkéntesszervezés témaköréből a munkakörök, feladatok pontos meghatározására helyeztük a hangsúlyt. Ennek oka, hogy önkéntes munkavégzés kapcsán a leggyakoribb probléma, hogy a rosszul elosztott munkák miatt az önkéntesek a kapott munkát nem érzik sajátjuknak, nem tudnak kiteljesedni az önkéntes közösségben.²⁰

A csoport számára a beilleszkedési kérdésekről való beszélgetés realizálta, hogy életük valóban a változás útján van és az eddigi életformájuk hónapokon belül gyökeresen megváltozik. Ezen tematikus rész feldolgozásában fontos szerepet kaptak azok, akik már szakmai gyakorlaton vagy bármilyen munkahelyi környezetben eltöltött tapasztalattal rendelkeztek. Éléményeik segítették, hogy élőbbé váljon a munkahelyi környezet szimulációja.

A beilleszkedési téma kapcsán egyértelműen rá kellett mutatni, hogy egy – egy munkahelyi eset mennyiben a jogtudományhoz, etikához vagy teljesen az egyén pszichés állapotához kapcsolható. Többször kellett az eltervezett feladatokat megállítani, hogy jobban ráláthasson a csoport az adott szituáció kulcsmomentumaira.

NEGYEDIK CSOPORTFOGLALKOZÁS, KÉPZÉSRE FORDÍTOTT IDŐ: 6 ÓRA.

A *negyedik csoport alkalom* témái: projekttervezés, adományszervezés, pályázatírás, összegzés, a képzés zárása, visszajelzés.

A résztvevők saját ötletüket tudták végig vezetni a projekt munkafázisain.²¹ Az ötletek végig gondolása kapcsán folyamatosan konzultáltak társaikkal, akik visszajelzéseket adtak az adott munkafázisra, illetve rendszeresen alkalom volt arra, hogy önmagukra reflektálva is végig gondolják ötletüket.

A projekttervezéshez szorosan kapcsolódott a pályázatírási blokk. Ezen téma kapcsán is főként szemlélet átadásra törekedtünk, hangsúlyozva, hogy a pályázatírásnál kimondottan fontos a tempírozhatóság. Hangsúlyozásra került azt is, hogy vezérlő elvként mindig meglévő projekthez kell pályázatot keresni és nem fordítva, ezzel nagyon meg tudják könnyíteni a munkájukat. A témakör kapcsán foglalkoztunk még az elektronikus pályázatírással, pályázatok szerkezetével, kötelező részeivel (logikai keretmátrix, Gant diagram). Emellett kiemeltük, hogy minden pályázati anyagnak megvan a specialitása amit alaposan meg kell ismerni, mielőtt az íráshoz kezdenek.²²

20 ÁGH Annamária: Az önkéntes szervezés. CTF, Budapest, 1999: 3.

21 TOMCSÁNYI 2002: 124.

22 RAPCSÁK János – HEIL Péter: PHARE – kézikönyv. Osiris Kiadó, Budapest, 2002: 88 – 102.

Az utolsó alkalmon a program lezárása és értékelésére is sor került. A képzés értékelés kapcsán újra elővettük a csoportindításkor készített igényfelmérési lapot, hogy mindenki átgondolhassa, hogy honnan is indult és mi az, ami a kezdeti megrendeléséből teljesült, mi az, amivel gazdagodott. A visszajelzéseket összegezve sokan kiemelték, hogy információkat és magabiztosságot kaptak az álláskeresésre való felkészülésben. Valamennyi résztvevő említette, hogy közösségi élményt kapott, ami valódi eredménye a programnak. Az összegzésekből kiderült, hogy meg tudták fogalmazni azt, hogy a civillét legfontosabb ereje, hogy egy közösségben tevékenykedhetnek, kapcsolatokat teremhetnek, kiléphetek azokból a megrogzított szerepekből, amelyek a mindennapokat kísérik. Idézet a csoporttagok visszajelzéseiből:

„A léggör már a legelső alkalom, 1 órájától kezdve nagyon jó volt. Viszonylag hamar mindenki könnyed hangulatban őszintén beszélt tapasztalatról, véleményéről. A képzés dinamikus volt, amelyben mindenki beleadta magát és emiatt nagyon jó lett. Olyan sok figyelmet kaptam, hogy én magam is tudtam figyelmesen lenni, most először voltam egy közösség része.”²³

ÖSSZEGZÉS

A képzési programnak három területen sikerült fejlesztést megvalósítania:

1, *ismeretanyag bővülés* (a képzésen a résztvevők megtanulták az önéletrajz, a motivációs levél, az álláskeresési technikák és az interjúk szabályait, megismerték a munkaerő-piac civiltársadalommal kapcsolatos szociológiai hátterét, továbbá információkat kapnak a magyarországi pályázati támogatások rendszeréről);

2, *ismeretek alkalmazása* (a résztvevők a csoportfoglalkozások alkalmával elkészítettek állaspályázatukat, szimulációs beszélgetésekkel gyakorlatban is felkészültek az állásinterjúkra, projektet terveztek és a projektjeikhez pályázatot készítettek);

3, *viselkedés és szemléletmód változás* (a képzés legfontosabb eredménye, hogy a hallgatóknak az álláskereséssel kapcsolatos negatív előképei és szorongásai csökkentek, az elsajátított ismeretanyag és a közösségi élmény segítségével felkészültebben próbálnak a végzettségükhöz és reálisan megvizsgált képességeikhez megfelelő állást keresni).

23 Résztvevői visszajelzések.

A megvalósult projekt a célcsoport számára a szakmai tartalom mellett közösségi élményt nyújtott és talán ez a program egyik fő eredménye. Megtapasztalható volt egymás segítése, az együttműködések kialakulása, a csoportban tartozás személyes gazdagító hatása. Emellett egyéni szinten szakmai és a jövővel kapcsolatos elképzelések is tisztázódtak. A programban rejlő lehetőségeket és ismereteket a jövőben érdemes a még tovább vinni, szélesebb körben alkalmazni.

Katona Miklós
tudományos segédmunkatárs, GFHF

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Ágh Annamária (1999): *Az önkéntes szervezés*. CTF, Budapest.
- Buda Béla (1989): *Munkahely és Mentálhigiéné*. In: Gerevich József (szerk.) *Közösségi Mentálhigiéné*. Gondolat, Budapest.
- Carver, C. – Scheier, M. (2001): *Személyiségpszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Cole, M. – Cole, S. (1997): *Fejlődéslélektan*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Erikson, E. (2002): *Gyermekkor és társadalom*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Frenkl Sylvia – Rajnik Mária (2002): *Életesemények a fejlődéslélektan tükrében*. Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány, Budapest.
- Hárdi István (1997): *Lelki Egészségvédelem*. Medicina Könyvkiadó, Budapest.
- Hetesi Erzsébet – Kürtösi Zsófia (2006): *A Szegedi Tudományegyetemen 2002-ben és 2003-ban végzett hallgatók elégedettsége és munkaerő-piaci jellemzői*. Szegedi Tudományegyetem Gazdaságtudományi Kar, Szeged.
- Pintér Zsolt (2001): *Hogyan csináljunk karriert?* Horton International Hungary, Budapest.
- Rudas János (2004): *Delfi örökösei*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- Szilágyi Klára – Hajdu Annamária (szerk.) (2002): *Pályaorientáció – módszertani kézikönyv csoportvezetők számára*. Magyar Vállalkozásfejlesztési Alapítvány, Budapest.
- Szokolszky Ágnes (2004): *Kutatómunka a pszichológiában*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Szőnyi Gábor (2004): *Csoportok és csoportozók*. Medicina Könyvkiadó, Budapest.
- Tomcsányi Teodóra (2003): *A mentálhigiéné jelenségvilága*. In: Tomcsányi Teodóra – Grezsa Ferenc – Jelenits István (szerk.): *TANAKODÓ A mentálhigiéné elmélete, a mentálhigiéné képzés, mentálhigiéné az emberek szolgálatában*. Semmelweis Egyetem, Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány, HÍD Alapítvány, Budapest.

AZ IGE SZEREPE A LELKISÉGBEN

Előadásomban arra szeretnék rávilágítani milyen jelentősége van a keresztény lelkiségben a Bibliának. A spiritualitásnak mindig is egyik forrása volt a Szentírás, de koronként különböző hangsúllyal. A II. Vatikáni Zsinat a Biblia értékelését, teológiai, liturgiai, lelkiségi jelentőségét illetően is jelentős fordulatot hozott. Gondoljunk csak arra, hogy egy külön dogmatikai konstitúció foglalkozik Isten igéjével: a Dei Verbum.

A Sacrosanctum Concilium konstitúció Krisztusnak az Egyházában való jelenlétéről tanítva a 7. pontban öt *reális* jelenléteket sorol fel. Ezek szerint Jézus jelen van:

- a pap személyében,
- kiváltképpen az eucharisztikus színek alatt,
- a szentségekben;
- *jelen van igéje által,*
- végül az imádkozó közösségben.

Az igében való jelenlétről ezt olvassuk: „Jelen van igéje által, minthogy ő maga szól hozzánk, amikor az egyházban a szentírást olvassák.” (SC 7. pont)

VI. Pál *Mysterium fidei* enciklikájában pedig kifejti, hogy az eucharisztikus jelenléte valóságos jelenlétnek mondjuk, de nem kizárólagosan, mintha a többi jelenléte nem volna valós (*presentia realis*), hanem kiemelkedő módon.¹

A több mint 100 évig tartó liturgikus reform - benne a szentmise liturgiájának reformjával - a Zsinaton csúcsonyosodott ki, és ennek egyik fontos mozzanata volt a mise legősibb, eredeti struktúrájának megértése és visszaállítása. Ennek a miseszerkezetnek a lényege, hogy - ami ma már a kezdő keresztényeknek is evidens, - hogy a mise *két fő részből* áll: az Ige liturgiájából és az Eucharisztia (vagy áldozat) liturgiájából. Két asztalról táplál bennünket Krisztus: az Ige és az oltár asztaláról. Az igeliturgia nem pusztán egy bevezető rész a „lényeghez”, az áldozati részhez, mert ugyanaz a Krisztus szól, tanít

¹ Vö.: VI. Pál *Mysterium fidei* enciklika 39. p.

és térít meg minket az elhangzó ige által, mint aki áldozatul adott és föltámadt Testével táplál az oltár asztaláról.

MIT JELENT, MILYEN HELYET FOGLAL EL ISTEN IGÉJE A KERESZTÉNY ÉLETBEN, LELKIÉLETBEN?

Először is emlékeznünk kell arra, hogy a lelkiségnek, pontosabban az életszentség témának a zsinat legfontosabb dokumentuma, a Lumen Gentium dogmatikai konstitúció egy külön fejezetet szentel. „Az Egyházban mindenki meg van hívva az életszentségre” (V. fejezet). A konstitúció az életszentséget biblikus alapon tárgyalja. A 40. pont címe: Bizonyítás a Szentírásból. A 42. pontban pedig az életszentség útjai és eszközei között - a mindent megalapozó szeretet után - elsőként az Ige hallgatását írja.

A konstitúció hét pontban foglalja össze az életszentség „eszközeit”:

- a hívő szívesen hallgassa *Isten Igéjét*
- a kegyelem segítségével tegye *Isten akaratát*
- gyakran legyen részese a *szentségeknek, főleg az eucharisztia-nak*
- tartson ki állhatatosan az *imádságban*,
- az *önmehtagadásban*
- a *testvéri szolgálatban*
- az *erények gyakorlásában*

Könnyen észrevehetjük a hasonlóságot az Apostolok Cselekedeteiben leírt egyházi étellel: „A hívek állhatatosan kitartottak az apostolok tanításában (ige) és közösségében (kölcönös szeretet), a kenyértörésben (eucharisztia, szentségek) és az imádságban. A hívek mind összetartottak és mindenük közös volt (önmehtagadás, testvéri szolgálat, erények).

Az Egész egyház életében rendkívüli jelentősége van az Igének, a Bibliának ezt mutatja a *Biblia évének megrendezése* Magyarországon összefogva a történelmi egyházakkal, ezt dokumentálja az Isten Igével foglalkozó legutóbbi XII. Rendes Püspöki Szinódus.

A következőkben XVI. Benedek pápa előadását ismertetem, melyet az első plenáris ülésen tartott, 2008. október 6-án. A Szentatya a 118. Zsoltár néhány versét kommentálja. Benedek pápa ebben az előadásában az ige ontológiai jelentőségét új módon világítja meg. Az ígéről szóló zsoltár az ígét nemcsak magasztosnak, fontosnak mutatja meg, hanem, hanem úgy, mint a lét, a történelem alapját.

„*Léted örökkévaló, Uram, igéd is örökké szilárd, mint az ég. Megszilárdítottad a földet, és az megmarad*”. (Zsolt 118,89-90) „Ez a vers – mondja a pápa - arról szól, hogy az Ige szilárd, igazi valóság, amelyre életünket építhetjük. Emlékezzünk Jézus szavaira, amely

a Zsoltár szavainak mintegy folytatása: „Ég és föld elmúlik, de az én ígéim nem múlnak el”.² Az emberi szó szinte semmi a valósághoz képest, egy lehelet csupán. Alighogy ki-mondtuk, szertefoszlik, semmivé lesz. De már magának az emberi szónak is hihetetlen ereje van. Hiszen szavakkal lehet elmondani a történelmet, szavakkal lehet formába önteni a gondolatokat, a gondolatokból születik a szó. E szavakból születik a történelem, a valóság.

Isten szava – folytatja a pápa - ennél is több: mindennek az alapja, az igazi valóság. Ha valaki realista akar lenni, nem tekinthet el ettől. Változtatni kell azon elképzelésünkön, hogy az anyag, a szilárd, a tapintható dolgok képezik a legszilárdabb, legbiztosabb valóságot. A Hegyi Beszéd végén az Úr elmondja azt a két lehetőséget, ahogyan életünk házát építhetjük: homokra és sziklára. Homokra épít az az ember, aki csak a látható, és kézzelfogható dolgokra épít, a sikerre, a karrierre, a pénzre. Látszólag ezek lennének az igazi valóságok. De mindezek egy nap semmibe fozlanak. Most is ezt láthatjuk a nagy bankok összeomlásában: ez a pénz eltűnik, semmivé válik. Mindazok a dolgok is, amik igazi valóságnak tűnnek, amikre – úgy gondoltuk - lehet számítani, végül másodlagosak. Aki az életét ezekre építi - az anyagira, a sikerre, mindarra, ami látványos - az, homokra építkezik. Egyedül Isten Igéje minden más valóság alapja, olyan szilárd, mint a menny, sőt még szilárdabb annál is, maga a valóság. Meg kell változtatni tehát, a valóságról alkotott felfogásunkat. Az a realista, aki felismeri Isten Igéjében, ebben a látszólag oly gyenge valóságban, mindennek alapját. Az a realista, aki az életét erre az alapra építi, ami tartósan fennmarad. A zsoltárnak eme sorai annak felfedezésére hívnak meg bennünket, hogy mi is az igazi valóság, és ily módon rátaláljunk életünk alapjára, amelyre életüket építhetjük.

A következő vers ezt mondja: „*Mert neked szolgál minden*”. Minden az Igéből származik, minden az Ige gyümölcse. „kezdetben volt az Ige”. (Zsolt 118,91).

(...) Az üdvösség történet nem egy kis esemény, egy szegény bolygón, a világmindenség végtelenében. Nem egy jelentéktelen dolog, mely véletlenül történt meg egy elszigetelt kis bolygón. Hanem mindennek mozgatórugója, a teremtés oka. Minden azért a történetért teremtett, Isten és teremtménye közötti találkozásért. Ilyen értelemben az üdvösségtörténet, a szövetség megelőzi a teremtést. A hellenisztikus korban, a zsidóság körében elterjedt az a gondolat, hogy a *Torah* megelőzte az anyagi világ teremtését. Ez az anyagi világ ezek szerint csak azért lett megteremtve, hogy a *Torahnak*, vagyis Isten Igéjének helyül szolgáljon, Isten Igéjének, mely választ ad és szeretettörténeté válik. Itt már titokzatosan áttetszik Krisztus misztériuma. Ugyanaz, amit az Efezusiakhoz, és a Kolosszeieknek írt levelek is mondanak: Krisztus az előkép, a prototípus, a teremtés

² Mt 24,35

elszülöttje; az, akiért a világmindenség teremtett. Ő mindent magába foglal. Mi az univerzum mozgásába lépünk be, amikor egyesülünk Krisztussal. Mondhatjuk tehát azt, hogy míg az anyagvilág megteremtésére az üdvösségtörténet miatt volt szükség, addig a kozmosz teremtésének igazi oka a szövetség volt. Krisztus misztériumához érkezve a lét gyökereihez jutunk el, az Ő élő igéjéhez, ami az egész teremtés célja. „Mert neked szolgál minden.” Ha az Urat szolgáljuk, a lét célját valósítjuk meg, saját létünk célját.

Most ugorjunk egyet: „*Parancsaidat keresem*” (Zsolt 118,94). Mi Isten Igéjét keressük. Isten Igéje nincs csak úgy magától értetődően jelen bennünk, illetve nem leljük föl. Ha megállunk pusztán az emberi szavaknál, nem biztos, hogy valóban megértettük Isten Igéjét. Fennáll a veszélye, hogy csak emberi szavakat látunk, és nem találjuk meg benne *az igazi szereplőt, a Szentlelket*. Nem találjuk meg *a szavakban az Igét*. Szent Ágoston ezzel kapcsolatban az írástudókat és a farizeusokat említi, akiktől Heródes tanácsot kért a napkeleti bölcsek érkezésekor. Heródes azt akarta tudni, hogy hol fog megszületni a világ Megváltója. Ők tudták, meg is adták a helyes választ: Betlehemben. Szakértők voltak, akik mindent tudtak. Ennek ellenére nem látták a valóságot, nem ismerték az Üdvözítőt. Szent Ágoston azt mondja: útjelzők ők mások számára, de saját maguk nem mozdulnak. Ez a nagy veszély áll fenn, amikor a Szentírást olvassuk: hogy megállunk az emberi szavaknál, múltbeli szavaknál, múltbeli történetnél, és nem *fedezzük fel a múltban a jelent, a Szentlelket, aki ma a múltban elhangzott szavakkal szól hozzánk*. Így nem lépünk be az Igébe, nem vesszük fel belső mozgását, mely az emberi szavak mögött föltárná az isteni igéket. Mindig „keresésre” van szükség. Keresnünk kell az Igét a szavakban.”³

Kétségtelenül a zsinat és az utána következő pasztorális kezdeményezések nagyban előmozdították a Biblia népszerűségét a hív közösség körében, legtöbb plébánián alakultak Biblia-körök és Bibliára épülő imacsoportok. Ezek azonban gyakran megmaradtak az intellektuális elemzéseknél, tapasztalatcserénél vagy az elmélkedésnél. Mindez igazi értéket jelent, de az igének az ekkleziológiai és társadalmat formáló és testvériséget teremtő hatását nem bontakoztatja ki. A pápa ebben a homíliájában éppen ebben az irányba tágítja ki a horizontot. Misztikus magasságokba vezet, de az igazi realitás útján. Az Ige Krisztus, és az Ige egyenes úton elvezet a keresztségben és az Eukarisztiában megvalósuló mélységes egységhez. Ezt írja:

„Tehát a szentírás-magyarázat, az igazi Szentírásolvasás nem egyszerűen egy olvasmány, nem egy szöveget kell elolvasnunk, hanem *egész létünket mozgásba kell hoznunk*. Az emberi szavakban az Isteni Ige felé kell mozdulnunk. Csak ha Isten misztériumához

3 MEDITAZIONE DEL SANTO PADRE BENEDETTO XVI NEL CORSO DELLA PRIMA CONGREGAZIONE GENERALE Aula del Sinodo Lunedì mattina, 6 ottobre 2008 http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081006_sinodo_it.html

alakulunk, az Úrhoz, aki az Ige, akkor tudunk belépni az Ige bensejébe, akkor tudjuk megtalálni az emberi szavakban Isten Igéjét. Kérjük az Úr segítségét, hogy ne csak az elménkkel, hanem teljes lényünkkel keressünk, és megtaláljuk az igét.

„Minden nagyságnak láttam a végét, de parancsod átnyúlik a messze végtelenbe.” (Zsolt 118,96). Minden emberi dolog, mindaz, amit csak feltalálhatunk, megalkothatunk, mind véges. Az emberi vallásos tapasztalatok is végesek, mert a valóságnak csupán egy oldalát mutatják meg, mert lényünk véges, és mindig csak egy részletet ért meg, a valóság néhány elemét: 'de parancsod (igéd) átnyúlik a végtelenbe'. Csakis Isten végtelen. Ezért Igéje is egyetemes, és nem ismer határokat. Amikor behatolunk Isten Igéjébe, valóban az isteni mindenségbe lépünk be. Kilépünk saját tapasztalataink végességéből, és belépünk az igazán egyetemes valóságba. Amikor közösségre lépünk Isten Igéjével, közösségre lépünk az Isten Igéjét élő *egyházzal*. Nem egy kicsiny csoportba lépünk be, nem egy kisebb csoport szabályait tesszük magunkévá, hanem kilépünk saját korlátaink közül. Kilépünk a távlatok felé, az egyetlen igazság igazi távlatai felé, Isten nagy igazságára. Valóban az egyetemességben találjuk magunkat. Kilépünk az összes testvérrel, *az egész emberiséggel való közösségre*, mert szívünkben az egyre, Isten Igéjére vágyunk. Ezért az evangelizáció, az Evangélium hirdetése, a misszió nem valamiféle egyházi gyarmatosítás, amivel másokat be akarunk illeszteni a csoportunkba, hanem azt jelenti, hogy kilépünk az egyes kultúrák korlátai közül, abba *az egyetemességbe, amely mindenkit összefog, mindenkit egyesít, mindenkit testvérré tesz*.

Végül térjünk vissza egy előző versre: 'Tiéd vagyok: üdvözíts engem'. Isten Igéje olyan, mint egy lépcső, amelyen keresztül felmehetünk, és Krisztussal együtt le is ereszkedhetünk szeretetének mélységeibe. Lépcső, melyen keresztül az igéktől az Igéhez juthatunk. 'Tiéd vagyok'. Az igének arca van, egy személy, maga Krisztus. Még mielőtt mi kimondhattuk volna: 'Tiéd vagyok', Ő már kimondta nekünk: 'Tiéd vagyok'. A Zsidókhoz írt levél, a 39. zsoltárból idézve ezt mondja: 'testet készítettél nekem... És akkor ezt mondtam: „Íme jövök...” Az Úr egy testet készített elő, hogy jöhessen. Megtestesülésével ezt mondta: én a tied vagyok. A Kereszttségben pedig ezt mondta nekem: tiéd vagyok. Az Eukarisztiában pedig újra és újra ezt mondja: tiéd vagyok, azért, hogy mi is válaszolhassuk: Uram, a tiéd vagyok.”⁴

HOGYAN LEHET A BIBLIA MINDENNAPI TÁPLÁLÉKA KERESZTÉNY ÉLETÜNKNEK?

Fabio Ciardi a római Claretianum szerzetes teológiai intézet lelkiségi teológiai professzora. A következőkben az ő gondolatmenetét veszem alapul.

4 U.o.

Először egy egyszerű, gyakorlatias kérdésből indul ki: hogyan legyünk bibliás emberek, és hogyan lesz valóban lelki életünk táplálója Isten igéje?

„Milyen úton érhetjük el tehát, hogy a Szentírás, és főként az evangélium, valóban Isten Igéjét közvetítse számunkra? Úgy vélem, egyszerűen el kell kezdeni gyakran olvasni a Bibliát. Kezdjük az evangéliumokkal. Nyugodtan olvassunk. Elmélkedjük és imádkozzuk át amit olvastunk, hagyjuk, hogy Jézus szóljon hozzánk szavaival. Meg kell szeretnünk a szent szöveget, mely annak eszköze számunkra, hogy találkozzunk azzal a Személlyel, akit még jobban meg szeretnénk ismerni, szeretni és követni. Soha ne lankadjunk olvasni és újraolvasni - mintegy folytonos újraevangelizálásként - Isten Fia történetét és szavait, hiszen Ő felénk tart és velünk él, hogy önmaga felé irányítson minket, és megtanítsa arra, hogy vele együtt éljünk. Csak így remélhetjük, hogy evangéliumi gondolkodásmódra szert tehetünk.

Kínálkozik egy másik út is arra, hogy a Bibliában megeljük és megértsük Isten Igéjét: ha megeljük azt! Bízunk kell abban, amit Jézus mond nekünk, és azonnal aszerint kell cselekednünk, anélkül, hogy túl sokat gondolkoznánk fölötte. Nekünk is, akárcsak Péternek készségesen kell engedelmeskednünk az Úr minden felszólításának, még ha abszurdnak is tűnik az: „Mester! Egész éjszaka fáradoztunk, és semmit sem fogtunk. A te szavadra azonban kivettem a hálót” (Lk 5,5). Minél inkább éljük az Igét, annál inkább megértjük, s minél jobban megértjük, annál inkább alkalmazzuk a gyakorlatban. Élet és fény, szeretet és igazság állandóan együtt járnak, s mindkettő a Kinyilatkoztatás felé való megnyílás és odaszentelődés egyetlen egzisztenciális magatartásának aspektusai.⁵

A sziklára épített házról szóló példabeszédben Jézus azt mondja, hogy szavai *meghallgatásának* igazi módja a *tettekre váltás* (vö.: Mt 7,24). A magvetőről szóló példázatban pedig az áll, hogy az a jó föld, „aki meghallgatja és megszívleli a tanítást” (Mt 13,23). A „tettekre váltani” és „megszívlelni” kifejezéseket mintegy szinonimaként használja. Az evangéliumot csak az érti meg, aki meg is éli, írta Szent Jeromos⁶.

A következőkben Ciardi további gazdag patrisztikus és teológiai hagyományt sorakoztat fel.

„A megélés és megértés közti elválaszthatatlan köteléket gyakran hangsúlyozták a misztikus hagyományban is. Johannes Cassianus például azt írja: „A Szentírás még világosabban nyílik meg előttünk, tárja fel szívét és lényegét, amikor ... a szavak értelmét nem elmagyarázzák számunkra, hanem átélte tapasztalatunk segítségével fejtük meg azokat... Így azt is mondhatjuk, mi magunk leszünk a szerzők... Nem az olvasás az,

5 Fabio CIARDI: *Fuoco e la tua Parola*, Citta Nuova Editrice, Roma, 2003. pp. 29-32.

6 SZENT JEROMOS, CXXVII. levele, in: *Levelek*.

ami segít a szavak értelme megragadásában, hanem a személyes tapasztalat”⁷. „Csak szívünkkel láthatjuk az Igét” – írta Szent Ágoston⁸. Az igét, és az ismeretet maga Jézus is összekapcsolta a szeretettel. „Aki parancsaimat ismeri és megtartja azokat, az szeret engem. Aki pedig szeret engem, azt Atyám is szeretni fogja, én is szeretni fogom, és kinyilatkoztatom magam neki” (Jn 14,21).

Mindenekelőtt Nagy Szent Gergely az, aki részletesen kifejti az élet megélés és megértés közti kapcsolatot: „Nem a hiten, hanem a szereteten keresztül ismerünk meg valamit”⁹; „Amikor megszeretjük a természetfölöttiről hirdetett igazságokat, már ismerjük is őket, mert maga a szeretet ismeretté válik”¹⁰; Szent Bernát a középkori hagyományt összefoglalva ezt írja: „Csak azt érthetjük meg, amit meg is tapasztalunk”¹¹. Vagy ahogyan a középkorban is gyakorta emlegették: „a szeretet – ismeret”¹². Szent Bonaventura mondta Szent Ferencnek, hogy „ahol a tanítók tudománya megtorpant, oda ő a szeretet érzésével behatolt”¹³. Isten Igéje mindenki számára elérhető: „Áldalak téged Atyám, menny és föld ura, mert elrejtetted ezeket a bölcsek és okosak elől, és kinyilatkoztattad a kicsinyeknek. Igen, Atyám, így tetszett ez neked!” (Mt 11,25-26). Istent kell tehát birtokolnunk ahhoz, hogy megérthessük az Ő Igéjét. Így egy további út előtt állunk, mely elvezet, hogy felfedezzük Isten Igéjét a Szentírásban.¹⁴

A BIBLIA ÉS A SZENTLÉLEK

A Szentlélek a Föltámadt Jézus legnagyobb ajándéka. Ő az Egyház Lelke, akire általában úgy gondolunk, hogy eljövételével megszületett az Egyház, és ő élteti a miszsiót, s minden szentségben konstitutív szerepe van, hiszen mindegyikben jelen van az epiklézis.

Fontos tudatosítani azt is az egyház hagyományából, hogy a mi a szerepe Szentléleknek, nemcsak a Biblia létrejöttében, hanem abban, hogy az Ige kifejtse teljes hatását.

7 Johannes CASSIANUS, *Coll.* X, 11, in: SC 92-93..

8 AGOSTINO, *Commento all'epistola ai Parti di San Giovanni*, 1,1, in: *Opere*, XXIV/2, Città Nuova, Roma, 1985. 1638-1639. o.

9 GREGORIO MAGNO, *Omellie sui Vangeli*, I. könyv, XIV, 4, in: *Opere*, II. Città Nuova, Roma, 1994. 178-179. o.

10 Uő. II. könyv, XXVII, 4, in: *Opere*, II. Città Nuova, Roma, 1994. 350-351. o.

11 SZENT BERNÁT, *Sermones super Cantica Cantorum*, 22, I, 2 ciszter kiadás, I. kötet, Roma, 1957, 130. o.

12 Ez J. Dechanet tanulmányának címe, melyet Saint-Thierry-i Vilmosról (Wilhelmus Sancti Theodorici) és Szent Bernátról írt in: „Revue de moyen-âge latin”, 1 (1945), 349-354. o.

13 SZENT BONAVENTURA, *Legenda major*, XI, 1.

14 F. CIARDI: i.m. 34. o.

Fabio Cardi atya a következő adatokat gyűjtötte ki a rendkívül bőséges teológiai hagyományból.¹⁵

„A Szentírást ugyanazzal Lélekkel kell olvasnunk és ugyanazzal a Lélekkel kell megértünk, mint amelyikkel íródott” – mondja Saint-Thierry-i Vilmos, megismételve a középkori mesterek bibliaértelmezését¹⁶. Hozzá csatlakozva mondja Új Teológus Szent Simeon: „Mindenkinek megértheti azt, amit a Szentírásban olvas ... ám az Istenre és az üdvösségre vonatkozó dolgokat a Szentlélek megvilágosítása nélkül nem vagyunk képesek felfogni”¹⁷. Mivel a Szentírás a Szentlélek sugalmazására készült, a Szentlélek szükséges ahhoz is, hogy Isten Igéje feltáruljon belőle¹⁸.

Jézus maga ígérte meg, hogy elküldi nekünk Lelkét, hogy megértesse velünk szavait: „Még sok mondanivalóm volna számotokra, de most még nem tudjátok elviselni. Amikor pedig eljön az igazság Lelke, ő elvezet majd titeket a teljes igazságra, mert nem magától fog szólni, hanem azt fogja mondani, amit hall, és az eljövendő dolgokat hirdeti nektek. Ő majd megdicsőít engem, mert az enyémből vesz, és kijelenti azt nektek” (Jn 16,12-14). A Paraklétosz az igazság Lelke. Azért jön el hozzánk, hogy segítsen nekünk „felidézni”, vagyis elhinni, és teljesen megérteni azt, amit Jézus tanított nekünk, hogy magunkévá tehesük és megélhessük azt. Ő élővé teszi az evangélium szavait, és azt a valódi Bölcsességet tárja elénk, melyet magunktól sosem lennénk képesek megszerezni. A korintusi keresztényekhez szólva Szent Pál elmagyarázta, hogy csupán a Lélek ismeri Isten mélységeit, és csak a Lélek tárhatja fel előttünk azokat. Ezért ajándékozta nekünk Jézus „azt a Lelket, amely Istentől van, hogy megismerjük, amit Isten nekünk ajándékozott” (1Kor 2,12; vö.: Ef 3,16-19).

Az egyházatyák ezekből a szövegekből kiindulva hangsúlyozzák a Szentléleknek a Szentírás megértésében betöltött szerepét. „A Szentlélek sugalmazásának köszönhető, hogy a Szentírás Isten Igéje” – írja Órigenész, és elmagyarázza, hogy a Szentlélek mintegy bele van zárva, benne lakik a Szentírásban. Ezért arra a következtetésre jut, hogy „a Szentírás telve van Szentlélekkel”. Szent Anzelm pedig a következőket mondja: »A Lélek fuvallata folytonosan élteti a Szentírást, ami „a Lélek csodálatos ajándékának köszönhetően termékeny”¹⁹. Ugyanezt állítja Poitiers-i Hillarius is: „Isten valamennyi szava, ami a Szentírásban áll (...) telve van Szentlélekkel”²⁰. A Lélek belülről világítja

15 Vö. F. CIARDI: I.m. 35-37. o.

16 Guglielmo di SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro*, I, 3, 2 n. 121.

17 Új Teológus SZENT SIMEON, *Orationes*, XV, in: PG 120, 385.

18 Vö.: *Dei Verbum*, 5. 8. 12.

19 H. de LUBAC, *Esegesi medievale*, in *Opera omnia*/17, Jaca Book, Milánó, 1986. 136. o.

20 POITIERS-I HILLARIUS, *Commentaire sur le psaume 118*, *lettera phe*, 17, 2, in SC 347, 202-205. o.

meg a Szentírást, elevenné teszi azt, és teljes frissességében és újdonságában szabadítja ki belőle Isten Igéjét.

Ennek magyarázatául még az *epiklézis* szakkifejezést is használja, mely a Szentlélek lehívására volt lefoglalva az átváltoztatáskor: ahogyan az Eucharisztia kenyerére leszállva a Szentlélek élő és életető Krisztussá teszi azt, úgy a Szentírásra leereszkedve, élővé és életetővé teszi Isten benne rejtőző Igéjét²¹. Ha a Szentírás a Szentlélek sugalmazásának köszönheti létrejöttét, és ha a Szentlélek az, aki miatt a Szentírás Isten Igéje, akkor a Szentlélekben kell olvasnunk a Bibliát, hogy megérthessük „lelkileg”²². Szent Jeromos ezt így fogalmazta meg: „Nem vagyunk képesek megérteni a Szentírást a Szentlélek segítségével nélkül”²³. Sevillai Izidor pedig azt mondja: „A Szentírást aszerint kell értelmeznünk, amit a Szentlélek kér tőlünk, aki által mindez íródott”²⁴. Végezetül Órigenész, a nagy tapasztalatokkal rendelkező exegéta ezt írja: „ezek a tettek, melyekről olvasunk, természetesen méltók a Szentlélek szavához, ám ahhoz, hogy meg is tudjuk magyarázni őket, a Szentlélek kegyelmére van szükség”²⁵. „El kell telnie Szentlélekkel annak – írja máshol – , aki a Szentírást olvassa, hiszen csak így fogja tudni megérteni azt.”²⁶ A Szentlélek kegyelme – magyarázták a középkori teológusok – „heliokonformmá” teszi belső szemünket, hogy képes legyen meglátni azt, ami Vele azonos természetű: a Napot²⁷.

A BIBLIA ÉS AZ EGYHÁZI KÖZÖSSÉG

Az Isten igéjét a Szentlélekkel olvasni és az Egyházban olvasni, egymást föltételező állítások. Ugyanaz a Lélek vezeti az Egyházat, aki „szólt a próféták által”, aki sugalmazta az Írásokat. A életető Lélek által élő az Egyház és Óáltala Isten élő szava a Biblia. Amint a szentségeket nem lehet elszakítani az Egyháztól, úgy a Bibliát sem. Az Egyházban született, az Egyház őrizte meg, az Egyház hirdeti hatalommal és az Egyház közössége biztosítja, hogy meg is értsük, amit olvasunk, pontosabban, hogy egzisztenciánkat átjárja, és életünk legyen, ahogy Jézus akarta: „Az én szavaim, amiket mondtam nektek, lélek és élet” (Jn 6,63). Vagy, ahogy Péter megvallotta: „Neked örök életet adó igéid vannak” (Jn 6,68). Ezzel kapcsolatban Ciardi a következőket írja.²⁸

21 Vö.: P. EVDOKIMOV, *Le età della vita spirituale*, EDB, Bologna, 1981², 234. o.

22 I. GARGANO, *Per un ascolto „spirituale” delle Scritture*, in: „Parola, Spirito e vita” 1 (1980), 188-205.

23 SZENT JEROMOS, CXX Levél, 10, in: *Le lettere*, IV, im. 134. o.

24 SEVILLAI IZIDOR, *Etymologiarium libri XX*, VIII. könyv, 5, 70, in: BAC 433, 702-703. o.

25 ORIGENE, *Omèlie su Giosuè*, VIII, 1, Città Nuova, Roma, 1993. 132. o.

26 ORIGENE, *Omèlie sull'Esodo*, IV, 5, Città Nuova, Roma, 1981. 87. o.

27 Vö.: M. MASINI, *La lectio divina. Teologia, spiritualità, metodo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996. 209. o.

28 F. CIARDI: I.m. 37-39. o.

A Szentírás csak akkor tudja teljes gazdagságát feltárni számunkra, ha ugyanolyan környezetben fogadjuk, mint amelyben megszületett: hívő közegben, melynek eleven része lett. »A Bibliát Lélekben olvasni azt jelenti – írják püspökeink – hogy az egyház szemével olvassuk, hiszen a Szentlélek a Szentírást az Ó- és Újszövetség hívő közösségén belül hívta életre: Az Egyház értelmező hagyományával együtt olyan eleven közeg, melyben Isten Igéje élő és cselekvő marad, amit máskülönben az a veszély fenyegetne, hogy beledermesed a betűk fogságába. „*Nincs evangélium Egyház nélkül. Az Egyház maga az élő evangélium.* Az Egyházon kívül ott lehet ugyan a bőr és a papír, a tinta és a betű, mindazok a dolgok, melyek segítségével az evangélium íródott, azonban az Egyház az, ahol az evangélium hiteles értelmezését találjuk. Vagy még inkább az Egyház maga az írott evangélium, melyet nem tintával, hanem az élő Isten Lelkével írtak, nem kőtáblákra, hanem a szív húsból való tábláira» «²⁹.

Az Egyházon belül működik a Tanítóhivatal, melynek feladata, hogy hitelesen magyarázza a Szentírást³⁰, melynek egyre mélyebb megismerésébe minden hívő bekapcsolódik³¹ az imádság, a tanulmányozás, a prédikáció és annak a fénynek folytán, mely az evangéliumi életből fakad, melynek új parancsolata az a törvény, ami egy csoportból Egyházat hoz létre, egy olyan otthont, ahol Isten jelenléte természetes. „Mert ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük” (Mt 18,20). És ahol Jézus van, ott van a Fény, a Bölcsesség, az Igazság és az Ige, amely föltárulkozik.

A nagy hermeneutikai alapelv Lukács evangéliumában fogalmazódik meg, ahol a két emmauszi tanítványról van szó. Csak a feltámadott Úr képes a Szentírás valódi értelmezését adni, saját Lelke által. Megjelenik azok között, akik az ő nevében, az ő közösségében, az ő Egyházában gyűltek össze és megvilágítja az Írást, teljesen bevonva szívüket és értelmüket, segít, hogy teljes mértékben Isten Igéjéhez csatlakozzanak, és erőt önt beléjük, hogy életre váltsák azt.

Az egyik egyházatyja, Nagy Szent Gergely, saját pásztori és tanítói tapasztalatából kiindulva nagyszerűen fejezi ki ezt a hermeneutikai folyamatot. Világosan leszögezi, hogy az egyházi közösség az Ige értelmének és életrevalóságának mércéje. „Az Ige értelme gyakran magához a közösség tanítójához is az Igét hallgató hívő életszentsége által jut el, gyakran pedig a hívő vétkei által sikkad el.”³² A hívek egységében – magyarázza tovább –, Krisztus jelenvalóvá válik; az igazság „köztük van”, melynek eszközévé válnak: „Valójában mi mindannyian, akik hittel eltele, Istenről merünk beszélni, az Igaz-

29 CEI, Ufficio Catechistico Nazionale, *Incontro alla Bibbia*, Ed. Vaticana, 103-104. o.

30 Vö.: *Dei Verbum*, 10.

31 Vö.: *Dei Verbum*, 8.

32 GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*/4, VI. rész, XXX, 27, 81, in: *Opere*, I/4, Città Nuova, Roma, 2001. 233. o

ság eszközei vagyunk. Az Igazság pedig általam is hallathatja hangját a másik számára, vagy egy másik által számomra. Köztünk van, és mindannyiunkkal pártatlanul bánik, még akkor is, ha mi nem mindig viselkedünk pártatlanul³³.

Ezekiel próféta olvasása közben szerzett tapasztalatáról szólva Nagy Szent Gergely így folytatja: „Azt is tudom, hogy a Szentírásban sok olyan dolog van, amit magamtól nem voltam képes megérteni, úgy értettem meg, hogy testvéreim elé álltam... Ebből Isten ajándékeként az következik, hogy értelmem növekszik, büszkeségem pedig csökken, mikor általatok tanulom meg azt, amit köztetek tanítok, hiszen – és ez az igazság –, veletek együtt hallgatom azt, amit mondok³⁴. Ezt tehát egy tekintélyes szerző állapítja meg Isten Igéjének egyházi mivoltáról. Ez az Ige minden néphez szól. Az Atya szava ez, melyet gyermekeihez intéz. És csak akkor tudjuk teljes mértékben felfogni, megérteni és megélni egyetlen Atyánk Igéjét, ha valóban testvérei vagyunk egymásnak.

*Dr. Kiss Imre
főiskolai docens, GFHF*

33 Idézi E. GANDOLFO, *Gregorio Magno, Papa in un'epoca travagliata e di transizione*, Città Nuova, Roma, 1994. 100. o

34 GREGORIO MAGNO, *Omellie su Ezechiele*/2, II, 1, in: *Opere*, III/2, im. 48-49. o

RENDSZERVÁLTOZÁSOK AZ EGYHÁZI FELSŐOKTATÁSBAN

*„Megismeritek az igazságot, és az igazság szabaddá tesz benneteket.”
(Jn 8,33)*

I. BEVEZETÉS

Napjainkban a nyugati világ szellemi életének egyik fontos tendenciájává vált az egyetemi oktatás, a tudományos kutatás, a művelődés nagy kérdéseivel kapcsolatos elméleti-történeti reflexió, nemcsak a szakfolyóiratok, a nemzetközi konferenciák szintjén, hanem a kultúra különböző csatornáin, a médiában is.¹ Az egyetemmel kapcsolatos diskurzus mára végletesen pluralizálódott, már csak többszólamú kulturális jelenségeként értelmezhető.

Sok minden történt, és talán még a vártnál is több minden változott meg az oktatásban is. Egy olyan területen, amely a legátfogóbb társadalmi alrendszerek egyike, amellyel élete során így vagy úgy mindenki kapcsolatba kerül, arról nagyszerű élményeket vagy éppen elkeserítő tapasztalatokat hordoz magában. Mindenki, képzettségétől és munkájától függetlenül tudja, érzi, hogy az oktatás területén még a hétköznapiakban is valami fontos történik, ami minden másra döntő hatással van, legyen az a társadalom bármiféle megnyilvánulása.

A továbbiakban betekintést kívánok adni egy átfogóbb kutatás felépítéséről és eddigi eredményeiről.

II. A VIZSGÁLAT TÁRGYA

A világos beszéd érdekében - a mostani előadás keretében - értelmezzük a felsőoktatás mai helyzetét, definiáljuk mint oktatási rendszert, és erre tekintettel értelmezzük az abban zajló változásokat!

¹ TÓTH T., 1999., 5.

Mindennek megfelelően a vizsgálat az egyházi felsőoktatási rendszer sajátosságainak meghatározására irányul: azonosítani kívánja a katolikus felsőoktatási intézmények működésének sajátos jellemzőit, szerepüket a napi munkában, a fejlesztésekben, a hatékonyság értelmezésében.

III. A VIZSGÁLAT CÉLJA

A vizsgálat a következő főbb kérdésekkel kíván foglalkozni:

- Önálló alrendszer-e az egyházi felsőoktatás?
- Mennyire sajátosak az egyházi és az állami felsőoktatási intézmények változásai?
- Rendszerelméleti kérdések tárgyalása az egyházi felsőoktatásra tekintettel.
- Rendszervizsgálati eljárás a hatékonyság elemzésére az egyházi felsőoktatásban.

Rendszerváltás – rendszerváltozás?

A bemutatásra kerülő téma a „Rendszerváltozások az egyházi felsőoktatásban” címet kapta. Egyetlen nemzedéknyi idő alatt is társadalmi szintű változások egész sora jelentkezett, új és még újabb rendszerek váltották le a régieket alig néhány év alatt a társadalom legkülönbözőbb alrendszereiben. Mindehhez járultak hozzá a kelet-európai országok rendszerváltásai. A magyar felsőoktatás átalakulásai kapcsán is szokás rendszerváltásról beszélni.

A rendszerváltás és a rendszerváltozás fogalmát szinonimaként használják a politológiai, gazdaságtudományi, stb. megállapításokban. Tágabb értelemben, a társadalmi rendszer szintjén egy olyan esemény meghatározására vonatkoztatják, amely során egy állam rezsimje, valamely társadalom berendezkedése egy adott formáról egy másikra vált (illetve változik) át békés, azaz nem forradalmi úton, gyakran a korábban hatalmon lévők hatalmának átmentését is célozva. Valójában már ebben is jelentkezik a váltás és a változás fogalmak közötti különbségtétel, amit én most kizárólagosan rendszerelméleti megközelítésből, és kizárólag a felsőoktatási rendszert elemezve használok. A váltás főnév valaminek mással, rendszerint hasonneművel való fölcserélését, helyettesítését jelenti. Nemcsak ruhát, tányért, lovat, őrséget és pénzt lehet váltani, tehát fölcserélni egy újabbal, hanem autót, mobiltelefont, lakóhelyet és sajnos házastársat is, valamint váltani lehet a meggyőződést, a világnézetet is. Ehhez képest a változás inkább jelenti magát a folyamatot, az átmenetet, amely most zajlik, vagy már eredménye is van. A két fogalom (váltás és változás) közötti különbségtételt használom én is, amikor feltételezem, hogy az egyházi felsőoktatás sajátossága nem a teljes fölcserélés, hanem egy változási folyamatban való részvétel, amely követi a tágabb rendszer, a felsőoktatási rendszer, sőt a társadalom változásait, de sajátos keretek között marad mindaddig, amíg kimutathatóan önálló alrendszerként működik, még ha ez az alrendszer nemcsak nemzeti, de nemzetek feletti is.

Az egyházi felsőoktatási rendszer vizsgálatának indokoltsága

További kérdés, hogy miért kell külön is értelmezni az egyházi, és különösen a katolikus felsőoktatás változásait? Miért nem elegendő csak kinyilvánítani azt, hogy az egyházi felsőoktatás egy sajátos része a magyar felsőoktatási rendszernek, és attól valójában fenn tartói viszonyaiban és mindössze néhány szabályozási kérdésben tér el?

Azért, mert ha bizonyítható, hogy a katolikus felsőoktatás önálló alrendszerként értelmezhető, akkor annak működésében sajátos törvényszerűségek várhatóak.

IV. A VIZSGÁLAT HIPOTÉZISEI

A hipotézisek az alábbiakban foglalhatóak össze, amelyek közül most az 1-3. hipotézis vizsgálatát érintem:

1. *hipotézis: A (katolikus) egyházi felsőoktatás önálló alrendszert képez a felsőoktatási rendszeren belül.*
2. *hipotézis: Az egyházi felsőoktatásban zajló folyamatok nem rendszerváltást, hanem rendszerváltozásokat eredményeznek.*
3. *hipotézis: A (katolikus) egyházi felsőoktatás sajátos válaszokat is adhat napjaink kihívásaira.*
4. *hipotézis: A (katolikus) egyházi felsőoktatási alrendszerre kialakítható a rendszervizsgálat módszertana.*
5. *hipotézis: Megnevezhetőek a (katolikus) egyházi felsőoktatási alrendszer működésének hatékonysági mutatói.*
6. *hipotézis: A (katolikus) felsőoktatási alrendszer vizsgálata hozzájárulhat az oktatási rendszerek elméletének fejlesztéséhez.*

V. A (KATOLIKUS) EGYHÁZI FELSOOKTATÁSI RENDSZER VIZSGÁLATA

V.1. Elméleti kérdések a (katolikus) egyházi felsőoktatási rendszer vizsgálatában

Az Egyetem intézménye XIII. századi létrejöttétől kezdve változások sorozatán ment keresztül, ameddig eljutott a globalizált világban betöltött helyéig, miközben mindvégig meghatározó tényező maradt a társadalom életében. A XX. század második felében meghatározóvá vált globalizáció minden eddiginél erőteljesebb kihívást és fenyegetést jelentett az egyetemi gondolat és a történelmileg kialakult struktúrák számára,² majd pedig a XXI. század elején lejátszódott a Bologna-folyamat, ami a felsőoktatás teljes átalakulását hozta magával Magyarországon is.

² BARAKONYI K., 2004., 15.

A felsőoktatási rendszer folyamatainak elemzésekor sok újat hozhat a rendszerszintű megközelítés. Értelemszerű, hogy ha egy ilyen jelentős, jól definiált társadalmi alrendszerrel van szó, akkor annak vizsgálatában kiemelt helyet kell kapnia a rendszerelméletnek, ami esetünkben az oktatási rendszerek elmélete.

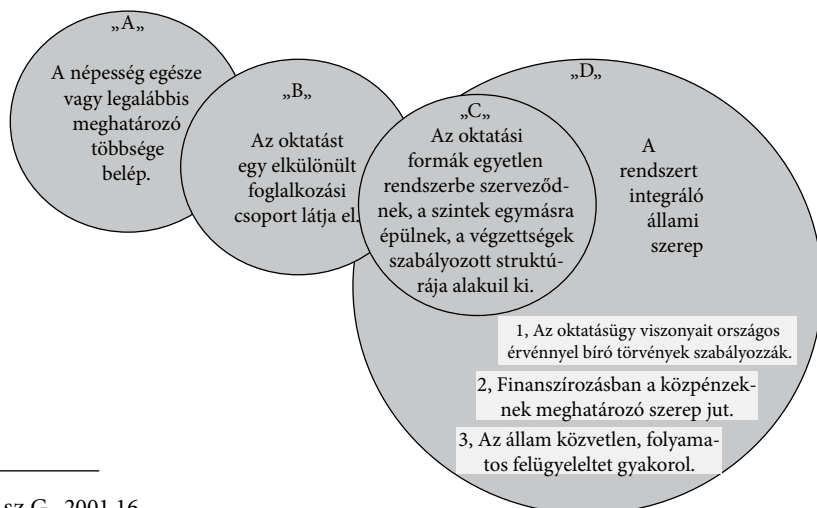
Napjainkban az oktatási rendszer legteljesebb definíciói és a rendszer sajátosságainak tárgyalásai a rendszer fogalmát a *Parsons*, *Luhmann* és *Habermas*-féle szociológiai iskola által megfogalmazottak szerint használják³ egy viszonylagos, gyakorlatias szempontú leegyszerűsítéssel. Ennek alapján a modern társadalom rendszerek és alrendszerek képződménye, amelyeket az egymástól való – különböző mértékű - elkülönülés, ugyanakkor az egymás közti kapcsolatok sokasága jellemez.

Az oktatási rendszer fogalmának értelmezését az 1. ábra segíti. A terjedelmi korlátok miatt csak utalok annak tételes igazolására, hogy az egyházi és azon belül is a katolikus felsőoktatás önálló alrendszert képez a felsőoktatási rendszeren belül, először is azért, mert mindenben megfelel az oktatási rendszerek definíciójának. Ehhez most csak egyetlen értelmezést fűzök, ami a tömegoktatással, tehát a kiterjedéssel kapcsolatos.

A tömegoktatás korszakában az egyének számláltnak meg annak eldöntésére, hogy valóban részt vesz-e a népességnek – csaknem – teljes egésze valamilyen oktatásban. Ezáltal a tömegoktatásban az egyénhez, mégpedig valamennyi egyénhez külön és összességében rendelődik egy szerep a társadalmi (fő)rendszer működőképességének biztosításában, mely szerep éppen a kellő ismeretek, a megfelelő képzettség megszerzése által érvényesül. Az egyén számára ez a szerep kötelezettséget és jogosultságot is jelent.⁴

1. ábra

Az oktatási rendszer meghatározása



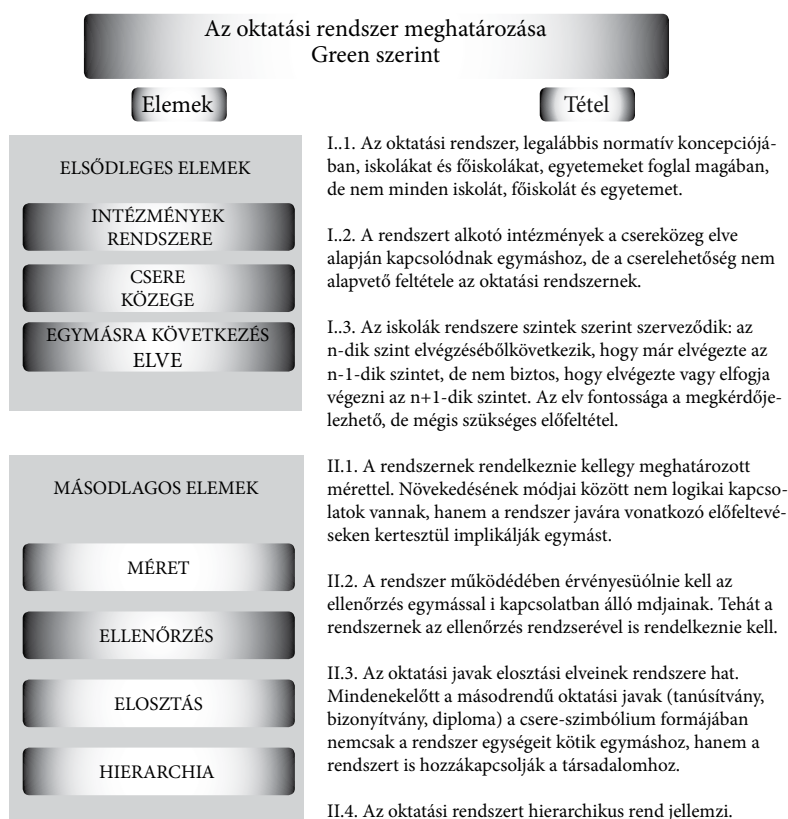
3 HALÁSZ G., 2001,16.

4 KOZMA G., 2006., 26.

Tagadhatatlan azonban, hogy egyrészt ugyanez a szerep érvényesül akkor, amikor egy sajátos populációról, vagyis az egyházi felsőoktatást választók köréről van szó, mert az egyénhez rendelve valósul meg az egyházi felsőoktatási intézmények társadalmi küldetése. Másrészt azonban a kiterjedést csak erre a populációra kell értelmezni, tehát az egyházi felsőoktatást választók körére, ami természetesen szűkebb, hiszen nem csak egyházi felsőoktatási intézmény választható, az állami férőhelyek száma jóval nagyobb. A lényeg magának a választásnak a lehetősége, hogy van és választható egyházi felsőoktatás, mint ahogyan erre nem is volt mindig mód Magyarországon. Ez a választás most viszont minden érettségizett számára lehetséges, mint ahogyan az utóbbi időszakban intenzíven növekedett is az egyházi felsőoktatásba belépők száma.

A katolikus egyházi oktatás alrendszerként való értelmezhetőségét az is alátámasztja, hogy megfelfedhető a Green által meghatározott lényegi rendszersajátosságoknak,⁵ ahogyan azt a 2. ábra összesíti.⁶

2. ábra



5 GREEN, Th. F., 1997, 37.

6 KOZMA G., 2006., 39.

V.2. A (katolikus) egyházi felsőoktatási rendszerben zajló változások

Az oktatási rendszerek elméletére alapozott vizsgálat azzal az előnnyel is járhat, hogy semlegesíthet minden olyan rosszindulatú, gyakran tudományos közleményekben is megjelenő megjegyzést, hogy az egyházi oktatás csak propaganda célokból alkalmazza a folytonosság eszméjét, amely történetileg tarthatatlan, mégis jó eszköz a helyi kontrollal szemben ilyen történeti alapokat keresni.⁷

Ha rendszerről van szó, akkor beszélni kell a rendszerealkotó intézménynek, az universitas-nak, az egyetemnek a létezési alapjáról. Ez röviden a nevelés⁸ - jelenti ki Angelo Scola bíboros, még velencei pátriárkaként írt, az egyetem intézményéről szóló könyvében.

Talán ez az igazság is meghökkentő, de a felsőoktatás kérdéseinek tárgyalása csak felszínes lehet mindaddig, amíg nincs szó a nevelésről. És itt nemcsak a mai egyházi egyetemekről van szó, hanem az egyetemek geneológiájára tekintettel az állami felsőoktatási intézményekről is, mert a nevelés feladataiból származó folytonosságnak rájuk is ki kellene terjedni.

Ennek elemzése már csak azért is fontos, mert úgy tűnik, hogy az egyetem nevelési intézményként való azonosítása az a „differentia specifica”, aminek megerősítésében vagy tagadásában különböznek alapvetően a liberális egyetemfelfogások azoktól, amelyek nem állítják szembe az oktatást a neveléssel, és elutasítják a tudás semlegességére vonatkozó nézeteket.

Sajnálatos tapasztalat, hogy az egyetemi élet különböző területeit érintő elemzések-ből hiányzik a nevelési megközelítés, akárcsak a most tárgyalt kérdések kapcsán, legyen szó a társadalmi, munkaerő-piaci igényeknek való megfelelésről, a képzési rendszerek „korszerűsítéséről”, akkreditációról, a képzések hatékonyságáról, minőségbiztosításról vagy másról.

Nézzük meg tehát, hogy miért is fontos annyira a nevelés szempontja, vagyis milyen hátrányokhoz vezet ennek hiánya, és milyen sajátos megoldásokhoz vezethet a nevelés szempontjának érvényesítése éppen a jelenlegi körülmények közt, amikor valóban hiányoznak a válaszok az egymásra torlódó kérdésekben.

A modernizmus

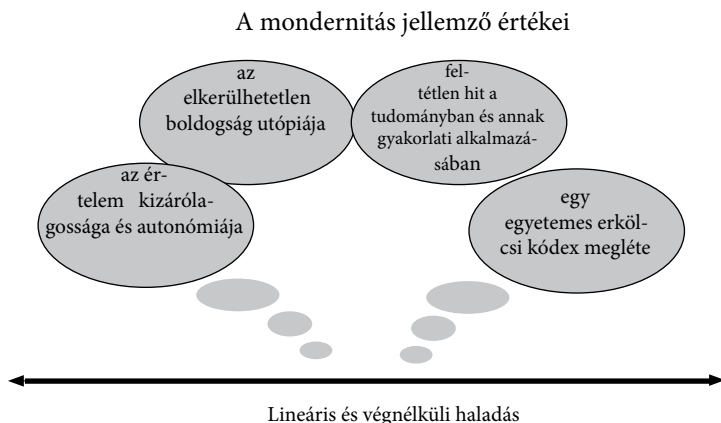
A nevelés visszaszorulása a felsőoktatásból (és egyre inkább az alsóbb szintekről is), sőt annak túlhaladottá, szimplán – és teljesen negatív jelentéssel - konzervatívvá minősítése, egyfajta erőszakos, a gondolkodás, sőt a személy szabadságát gátló tevékenységgé degradálása, tagadhatatlanul összefügg az érték fogalmának problematikussá válásával.

⁷ Ld. FERENCZ S., 1999., 13.

⁸ SCOLA, A., 2003., 9.

Erre a folyamatra a posztmodern korban kerül sor, amikor a modern kor, a modernitás⁹ (szintén bírálatra szoruló) értékei meghaladottá válnak. Lásd: 3. ábra.

3. ábra



A posztmodernizmus

A 20. század hatvanas éveinek végén, a hetvenes évek közepén a Gulág-sokk ellenállhatatlan ereje következtében kihuny a hatvanas évek integráló filozófiájaként létezett neomarxizmus, miközben ekkorra már mutatja törekvéseinek sikertelenségét a strukturalizmus is. Ebbe a filozófiai vákumba lép be a posztmodern filozófia.¹⁰ A neveléstudomány területén mindez azzal járt, hogy a nyolcvanas, kilencvenes években az amerikai és nyugat-európai pedagógiai gondolkodásból elterjedő posztmodernizmus minden elméletet megkérdőjelezett, de az elvetett igazság- és értékmonopóliumok helyére nem állított újat, hanem lemondott a nevelésről. Az egymást követő generációk úgysem érthetik meg egymást, a fiatalság reális perspektíváit nem ismerheti a nevelők nemzedéke.¹¹ A posztmodern gondolkodás nem türelmes, hanem kérdésessé akar tenni minden „bizonyosságtudatot”. Ezért fordulnak szembe az értelmi nevelésnek minden olyan formájával, mely a logikai határozottság, egyértelműség, ellentmondás-mentesség alapján áll.

A nevelés a felsőoktatásban

Keresztény szempontból értelmezve a modernizmusnak és a posztmodernizmusnak a nevelésre gyakorolt hatásait, rögzíteni kell, hogy semmiféle területen, ahol az emberről

⁹ COWEN, R., 2002., 24-25

¹⁰ KISS E., 1999., 14.

¹¹ ZRINSZKY L., 1997., 200-201.

van szó, így a tudás közvetítésében sincs semlegesség.¹² A felsőoktatásra is vonatkoztatnunk kell a nevelésnek ezt az alapvető tartalmát, mivel ezekben az intézményekben is nevelés folyik, hiszen az itt megvalósuló tudásközvetítésből „elkerülhetetlenül kialakul egy életközösség”.¹³

A felsőoktatásra ma különösen jellemző, hogy maguk az oktatók is nagyrészt laikusak a nevelés céljának, eszközeinek ismeretében és alkalmazásában.¹⁴ A tapasztalatról tapasztalatra való haladás, egyik embernek a másikkal való kommunikációja. A nevelés a nevelő és a nevelendő találkozásában jön létre. János evangéliuma így ír Jézus és az első tanítványok találkozásáról (Jn 1,38-39.):

„Amikor Jézus megfordult s látta, hogy követik, megkérdezte: „Mit akartok?” Így felelték: „Rabbi – ami annyit jelent, mint Mester –, hol laksz?” „Gyertek, nézzétek meg.” – mondta nekik. Elmentek vele, megnézték, hol lakik, s aznap nála is maradtak.”

Anélkül, hogy mechanikusan értelmeznénk az egyetemi környezetben ezt a rendkívüli nevelési eseményt, látnunk kell, hogy a Mester és a tanítványok a szó legmélyebb értelmében együtt voltak, s együtt élték az életet minden tekintetben. A módszer lényege egy nevelő személy és egy nevelendő személy jelenléte, és egy olyan speciális tudás közlése, amely lehetővé teszi a valóságot látni és élvezni.¹⁵

De hogyan lehet értelmezni ezt a nevelési helyzetet a különböző tudományos ismeretek oktatásában? Miből adódnak azok a jó tanárélmények, az egy-két kedves emlék egy oktatóról, amivel – remélhetőleg mindnyájan rendelkezünk, és nem csak a középiskolai, hanem a főiskolai, egyetemi évekből is? A választ a nevelési kapcsolat interperszonális jellege adja, vagyis azoknak a tényezőknek a számbavétele, amelyek ezeket a kapcsolatokat alakítják.

- Először is, képesnek kell lennünk a jelenben nevelni. Mert gondoljunk bele, milyen káros, a neveléssel ellentétes, tehát romboló hatású, ha a diák azt érzi, hogy a tanított tartalmak a jelenben nem lényegesek, és hogy sajnálták rá az időt.
- Másodrészt képesnek kell lennünk arra, hogy érzékeltessük a hagyomány gazdagságát.
- Harmadrészt pedig képesnek kell lennünk a valóság pozitívumainak megmutatására. Ugyanis a dolgok legfőbb természete a szeretet. Az árnyékok nem fed-

12 SCOLA, A., 2003., 15.

13 SCOLA, A., 2003., 17.

14 ZRINSZKY L., 2002., 305.

15 Vö. SCOLA, A., 2003, 18.

hetik el a pozitív lényegét, ami maga létezés, mint annak a pozitív és barátságos arcnak a jele, amely maga az Isten.¹⁶

- Negyedrészt a kritikára való nyitottság szerepét kell kiemelni.
- Ötödrészt rögzíteni kell, hogy a nevelés közösségi kifejezés, mivel sosem lehet leválasztani az egyént a közösségtől, vagyis a nevelés mindig és egyszerre személyes és közösségi, és mindig a közösség bír nevelő erővel.¹⁷

Az egyetem intézménye mai helyzetének értelmezésekor vissza kell utalni a laikus egyetem néhány történelmi előzményre. Ezt a visszatekintést, a mai helyzet jellemzését sem tehetjük másként, mint keresztény nézőpontból, ami mindennek eredményét közvetlenül vonatkoztathatóvá teszi a katolikus egyházi felsőoktatás számára.

A preliberális egyetem

A mai viszonyok értelmezéséhez a preliberális egyetem korszakához érdemes visszanyúlni, ami a 18. századtól a 19. század elejéig tartó időszakot teszi ki.¹⁸ Jellemzője volt a homogén alap, a szabad vita és hogy a tanárok és diákok közössége, hogy teljes mértékben az igazság keresésének szentelje magát,¹⁹ egyetlen átfogó elvre (unum) vezetve vissza a továbbadandó tudást.

A modern liberális egyetem

A modern liberális egyetem a kutatás szabadságának biztosítására megadta a véleménykülönbség lehetőségét. Ez azonban a sehova sem vezető dialektika nevében természetlen vitákat eredményezett.²⁰

A modern liberális egyetem válaszait a következőkben foglalhatjuk össze:

- Konszenzus:
 - o nem az igazság tárgyára,
 - o hanem technikák, eljárások közelítésére
- Kutatás szabadságának nevében:
 - o vallási, erkölcsi korlátok eltüntetése,
 - o teológia kiiktatása a tudományos tárgyak sorából,
 - o filozófia meggyengítése,

16 SCOLA, A., 2003., 23.

17 SCOLA, A., 2003., 24.

18 SCOLA, A., 2003., 30.

19 SCOLA, A., 2003., 29.

20 ENDREFFY, 1999., 119.

- Kikerül a vallás egységes irányítása alól:
 - tudomány,
 - művészet,
 - jog.
- Végső valóság kérdése:
 - nem létező vagy megismerhetetlen.
- Vallási meggyőződés:
 - magánügy.
- Önkényes célok megvalósítása:
 - a végső valósággal való összhang helyett
 - hatékony eszközök keresése.
- Célok helyessége:
 - háttérbe szorult,
 - „hatalomformájú” újkori kultúra.

Az akadémiai világban konformizmushoz vezet a lényegi igazság szisztematikus kutatásának hiánya. „Amikor az igazság elveszíti primátusát, a megismerés csak a hasznosan található meg mértékét, és ezáltal az uralkodó hatalom – többé-kevésbé alattomosan – uralma alá hajtja.” – jelenti ki Angelo Scola, hivatkozva többek között Ratzinger bíborosnak „A természet és a teológia feladata” című 1993-as írására.²¹ Egy reális szövetségre van szükség egyrészt a technikai jellegű ésszerűség, másrészt a lényegi kérdések körüli irracionális között. Ebből jöhet létre egy új egyetem, amely visszatálhat az „unum” iránti szeretethez.

A nihilizmus

Nagy kihívás a posztmodern korunkat jellemző nihilizmus, amely Nietzsche megfogalmazásában „a semmi utáni vágy”. A nihilizmus két fontos jellemzője a szekularizáció és az úgynevezett „erőtlen gondolat”.²² A szekularizáció a Jézus Krisztus-jelenséget etikai-vallási, kulturális és társadalmi jelenségek együttesére redukálja és pusztán történeti tényként állítja be. A ’gondolati erőtlenség’ megjelenése a Krisztus-jelenségnek egy szekularizált humanizmusra való leszűkítéséhez kapcsolódik és a nihilizmusból táplálkozik: ha az élőlény a semmire van ítélve, akkor örülünk, ha az ész keveset mond a valóságról. Számunkra ma kereszténynek lenni azt jelenti, hogy harcolnunk kell az értelemért, sokkal inkább, mint bármikor.²³

21 RATZINGER, J., 1993., 37-39. (Vö. Scola, A., 2003., 32.)

22 SCOLA, A., 2003., 35.

23 Vö. SCOLA, A., 2003., 37-39.

- Nihilizmus: „a semmi utáni vágy” (Nietzsche)
 - szekularizáció:
 - a Jézus Krisztus-jelenség redukálása
 - „erőtlen gondolat”:
 - szekularizált humanismus,
 - örüljünk, ha az ásز keveset mond a valóságról.
- Nihilizmus elfogadása:
 - az egyetem alapjainak megtagadása.

A nihilizmussal szembeni kritikus alternatívának kell képeznie a nevelési intézmény, így az egyetemnek az alapját. A nihilizmus elfogadása ugyanis az egyetem mint intézmény alapjainak megtagadását jelenti. Ennek tisztán látása független az egyetem fenntartói hovatartozásától, attól, hogy egyházi intézmény-e vagy állami, de mégis arra az előnyre hívja fel a figyelmet, amivel különösen a legnagyobb méretű katolikus intézmények rendelkeznek. A tisztánlátás nélkül az igazság felismerése lehetetlen, a tudás darabokra hull, és megkérdendő, hogy létezik-e egyáltalán maga az egyetem? Vagy csak tudásgyárak termelik hatékonyan a munkaerő-piaci alanyokat, akik még annak ismeretével sem rendelkeznek, hogy a világ minden szépsége számukra van, és az igazság birtoklása az ő lehetőségük?

A szabadság és igazság

Mi a helyzet a szabadsággal, amelynek kérdése az igazság felderítésének folyamatára is hat, ezáltal az egyetemet és az ott folyó nevelést is érinti, amint az Joseph Ratzinger bíboros is említi „Szabadság és igazság” című munkájában?²⁴ II. János Pál pápa a Veritatis splendor (Az igazság ragyogása) kezdetű enciklikájában a szabadságnak az igazságtól való függőségét fejti ki.

„...néhány irányzat új módon értelmezi a szabadság kapcsolatát az erkölcsi törvénnyel, az emberi természettel és a lelkiismerettel, és új ítéleteket vezetnek be a cselekedetek erkölcsi értékeléséhez. Eme irányzatok egyetértenek abban, hogy gyengítik vagy egyenesen tagadják a szabadság függését az igazságtól. Ha kritikus ítéletet akarunk mondani ezen irányzatokról, olyan ítéletet, mely elismeri bennük azt, ami indokolt, hasznos és értékes, ugyanakkor kimutatja kétértelműségüket, veszedelmüket és tévedésüket, akkor a szabadság igazságtól való abszolút függésének fényénél kell őket vizsgálnunk. Ennek az alávetettségnek a súlyát Krisztus szavai világosan és tekintéllyel fejezik ki: „Megismeritek az igazságot, és az igazság szabaddá tesz benneteket.” (Jn 8,33).”

24 J. RATZINGER, J. 1995. 9-28. (Vö. Scola, A., 2003., 45.)

Az egyetem meghatározó szerepe

Az egyetemnek tehát két alapvető fontosságú területen is meghatározó szerepet kell betöltenie a társadalomban: a nevelés és a kultúra meghatározó helyévé kell válnia. Ez nem politikai kérdés, hanem az egyetemnek az előzőekben levezetett lényegéből fakad, elkerülve az álságos objektivitást, az úgynevezett semleges tudományosságot, nem megijedve az ellenvéleményektől és a konfliktusoktól. Az egyetemnek az igazságot kell kutatnia, csak azért, mert ő maga az igazság – jelenti ki Angelo Scola.²⁵

A katolikus iskoláknak és különösen az egyetemeknek, azok fakultásainak alapvetően három kategóriának kell megfelelniük: nyilvánosnak, stabilnak és egyetemesnek kell lenniük. Ez szerepel a II. Vatikáni Zsinat keresztény nevelésről szóló dekrétumában (Gravissimum educationis) és a Sapientia Christiana-ban is. A tudás keresztény jellegéhez tartozik, hogy nyilvánosan adható tovább. A stabilitás állandóságot jelent, az egyetemesség elsődlegesen a tanulásban, a tanításban és a tudományos kutatásban való teljességre törekvést jelenti.

VI. A (KATOLIKUS) EGYHÁZI FELSOÓKTATÁSI RENDSZER HATÉKONYSÁGA

Az oktatást elindították a teljes piacosodás útján, de mivel azt az állapotot nem érheti el, ezért szükség van a minőségbiztosításra.²⁶ A teljes piacosodás elérése azért is illúzió (mondhatjuk azt is, hogy porhintés), mert a fenntartói körök nagy része nem piaci szereplő, tevékenységük jellemezően nem üzleti jellegű. Azon is el lehet gondolkozni, hogy mennyiben sértheti az egyenlőség elvének érvényesülését egy olyan helyzet, amelyben a felsőoktatás privatizált, gazdasági társaságokká alakított része valóban képessé válhat az üzleti jellegű tevékenységre, miközben az egyházi és alapítványi intézmények továbbra is társadalmi küldetésüket igyekeznek megvalósítani, elsősorban nem üzleti jellegű tevékenységként? Tudjuk, hogy a rendszerváltást követően a magyarországi egyházak nem kapták vissza a gazdasági önállóságot egykor biztosító föld- és egyéb ingatlanokat, azokat állami támogatás igyekszik kompenzálni.

Megállapíthatjuk tehát, hogy jelenleg a felsőoktatás területét sem jellemzi a teljes piacosodás. De mi a helyzet akkor az ezt kompenzálni hivatott minőségbiztosítással?

Rosznak a közoktatás tapasztalatai is: a közoktatási Comenius-program végül nagyon kevés intézményben indította el a rendszeres önértékelésen alapuló iskolafejlesztési tevékenységet.²⁷ Sőt, olyan szélsőséges vélemény is van, mint Csoma Gyula különvélemé-

25 SCOLA, A., 2003., 47.

26 POLÓNYI, 2008, 8.

27 RADÓ, 2006, <http://www.oki.hu/oldal.php?tipus=cikk&kod=2006-03-ko-Rado-Fejlesztzo>

nye,²⁸ amely szerint a minőségbiztosítás pótcselekvés, nem alkalmazható, az oktatásra, mindössze egy csótlásra kényszerítő szemlélet. Mindez nyilvánvalóan üres pesszimizmus, és sehova se vezet, ha a fürdővízzel együtt a gyermeket is kiöntjük. Minőségbiztosításra szükség van, a felsőoktatásban is, akkor is, ha még messze állunk az igazán megfelelő formák alkalmazásától, és jelenleg látszattevékenység folyik, ami a felfelé történő adminisztrálás, a megnyugtató eszközök.

Az akkreditációs rendszer problémái

Az akkreditációs politikák jellemzője, hogy centralizáló kormányzati törekvésként jelennek meg a felsőoktatásban, de szabad piaci formát öltöttek, és rendszerint neoliberais retorikát alkalmaznak.²⁹ Ugyanakkor Róna-Tas András professzor fogalmazza meg, hogy az intézményi autonómiának veszélye lehet azonban az alacsony színvonal, a provincializmus, ami a sok kis intézményre aprózódott felsőoktatásban csak növekedhet. Külön is veszélyes az autonómia és a szuverenitás összetévesztése, amelyek helyesen csak a rész és az egész viszonyával írhatóak le, „...ugyanis autonómiája a részeknek, szuverenitása az egésznek van, s a 20. században a szuverenitás a nemzeté”, mely szuverenitás csak akkor működik, ha biztosítja részeinek autonómiáját. – írja Róna-Tas András.³⁰ Megjegyzem, hogy az autonómiának ez az értelmezése akár az Egyetem és a karok viszonyára is áll, mely esetben a szuverenitásnak egyetemi, az autonómiának pedig kari adottságnak kell lennie.

Milyen problémák emelhetők ki a magyar akkreditációs rendszer működésében? Polónyi István négy problémakört nevez meg:³¹ a belterjességet, az akkreditációs bizottság szerepzavarát, az akadémiai szemléletet, a független szakértők és a részletes standardok hiányát, egyúttal a professzionalizmus hiányát.

Az ilyen kritikai megközelítésből az a következtetés vonható le, hogy a 2005-ös felsőoktatási törvény minőségügyi szabályozása már túlhaladottá vált, akárcsak az intézményvezetés, a gazdálkodás, a szervezetalakítás, valamint a mindenkire kiterjedő közalkalmazottiság kérdései. Úgy tűnik tehát, hogy a rendszerváltási szándékok dacára minden megrekedt a múlt század humboldti rendszerében.³²

28 CSOMA, 2003, <http://www.oki.hu/oldal.php?tipus=cikk&kod=2003-06-ta-Csoma-Kulonvelemeney-Tanulsagos-a-a-tanulmany-cime-is-Kulonvelemeney-az-oktatasi-kepzesi-minoseg-biztositasarol-es-a-minosegrrol>. *Avagy bemegy a tanuló az inputon, és kijön az outputon, mint a Herz-szalámi analógiája (?)*

29 KOZMA T., 2004., 57.

30 RÓNA-TAS, 1993., 7.

31 POLÓNYI, 2008., 16-18.

32 POLÓNYI, 2008., 19.

Magán az Unión belül ennél természetesen árnyaltabb megközelítések vannak, a számos, most nem felsorolt szervezet dokumentumaiban, amelyek a 2009-re ütemezett miniszteri konferenciára³³ egy nemzetek fölötti hatóság megszületését készítik elő.³⁴

A nemzetek feletti minőségbiztosítás paradoxona az is, hogy kialakul az elit intézmények zárt csoportja, amelyek kettéosztják azt az Európai Felsőoktatási Térséget, amelyet éppen a mobilitás biztosítására hoztak létre.

A felsőoktatási minőségügy érdekében tevékenykedő MAB kiemelt feladatává tette a doktori iskolák akkreditációját. Ez a tény kifejezi azt, hogy a doktori képzés a felsőoktatás legmagasabb szintű tevékenysége, amelyet csupán előkészített az alap- és magiszteri képzések akkreditációja, másrészt az is megnyilvánul benne, hogy egy intézmény attól igazán universitas, ha a doktori képzés magas szintű képességével rendelkezik. A magyarországi intézményrendszerben a főiskoláknak nincs doktori képzésük, ami miatt könnyen veszteséivé válhatnak a minőség jegyében folytatott piaci versenynek. Egy-egy integráció ennek a veszélynek a kezeléséhez is eszközt ad, mint például amikor a VJRKTF a több doktori iskolával is rendelkező PPKE önálló karává, ezzel egyetemi intézménnyé vált. További lehetőség az egyházi felsőoktatási intézmények affiliációs rendszere, amelynek ilyen irányú, teljes szerepe még nincs tárva, de már most módot ad főiskolák és doktori iskolával rendelkező egyetemek képzési rendszereinek összekapcsolására.

A „bolognai folyamat” tapasztalatai

Kozma Tamás és Juhász Attila arra hívják fel a figyelmet, hogy a „bolognai-folyamat” nemzetközi „árnyékszervezetek” irányításával, de a tagországok kormányainak aktív, legitimáló részvételével folyik, mely legitimáció kölcsönös.³⁵ Az 1990-es évekre a pártállami kontroll alól felszabadult felsőoktatási intézményeket most az Európai Unió tagállamainak kormányai minőségbiztosítás címen kontrollálják.³⁶ Sőt, a minőségpolitika nem egyszerűen kormányzati kontroll, hanem az Unió által irányított nemzetközi ellenőrzés.³⁷

Ebben a kutatás-, ill. nevelésszociológiai megközelítésben a bolognai folyamat mint politikai játszma működik, melynek az igazi meghatározó szereplői helyi szintűek: az egyetemi-főiskolai vezetők és a hallgatóság, vagyis a bolognai folyamat eredményessége az intézményeken múlik.

A Bologna-folyamat szereplői:

33 HRUBOS, 2008., 33.

34 HRUBOS, 2008., 34.

35 KOZMA T.-JUHÁSZ A., 2008., 51.

36 KOZMA T.-JUHÁSZ A., 2008., 53.

37 KOZMA T.-JUHÁSZ A., 2008., 62.

- Uniós szervezetek, kormányok:
 - nemzetközi ellenőrzés
- intézményi szereplők:
 - hallgatóság
 - inaktívak,
 - pénzühiány a mobilitásban,
 - kreditrendszer működésképtelensége
 - oktatók
 - aktívak
 - kritikusak
 - vezetők:
 - „felvilágosult” menedzserek
 - A Bologna-folyamat védői

A hallgatók jelenleg inaktívak, ehhez járul még a pénzühiány, a hallgatói mobilitás megfelelő finanszírozásának elmaradása, másrészt a kreditrendszer működésképtelensége, mivel a külföldi krediteket otthon nehezen ismerik el.³⁸ Az oktatók rendkívül aktívak voltak az alap- és mesterképzések kidolgozásában, ami közép-európai sikertörténet volt, azonban igen kritikusan vesznek részt magában a bolognai folyamatban, sőt ma ők látszanak a reformok akadályának. Velük szemben a „felvilágosult menedzserek” a bolognai folyamat védői, és gyakran úgy tüntetik föl, hogy az ellenkező oktatók egyúttal a rendszerváltás akadályozói, mivel Közép-Európában a felsőoktatás átalakulása a rendszerváltás része volt.

Közép-Európában szívesen használják a bolognai retorikát, hivatkoznak a munkaerő-piacra, a hallgatók elhelyezkedésének segítésére, de csak helyenként vannak szervezett és ténylegesen megvalósított elemzések.

A felsőoktatás Kelet-Európában jellemzően szimulált piaci viszonyok között folyik: a reformokat valójában a kormányzatok rendelik el és vezetik be, a piaci hatásoktól független oktatáspolitikai döntések eredményeként. A folyamat lépései nem a tervezettek szerint valósultak meg, és az új célok ráhalmozódtak a még nem teljesítettekre. Ez a kormányzatokban kapkodáshoz vezet, ami erősíti az intézmények már egyébként is meglévő ellenállást, sőt mindez átpolitizálódik: a közép-európai rendszerváltások kudarcaként vagy sikereként élik meg.³⁹

38 KOZMA T.-JUHÁSZ A., 2008., 54.

39 KOZMA T.-JUHÁSZ A., 2008., 56.

A bolognai reformok, a két-, ill. háromciklusú képzés bevezetése, annak magyarországi megfeleltetése részben külföldi minták alapján, részben pedig nehezen azonosítható háttérű oktatáspolitikai döntésekkel történt. Az egyik mintaként nevesíthető angolszász felsőoktatásban a tanulmányi időarányok például teljesen eltérnek a magyarországitól.⁴⁰ A magyar rendszerben a szorgalmi és vizsgaidőszak aránya 2:1-hez, míg az angolszász rendszerben csak 10 napos a vizsgaidőszak. E mögött eltérő oktatási-nevelési tradíciók állnak: az angolszász oktatásban félév közben folyamatos munka folyik, a különböző tárgyakat párhuzamosan és egymásután kell megtanulni. Mindemellett az Egyesült Királyság tartja fenn továbbra is a 3+1 éves képzési szerkezetét.⁴¹

Szintén az angolszász összehasonlításban maradva: ott elképzelhetetlen az, ami a bolognai 180+120 kredites rendszerben nálunk jellemző: egy diák egy félévben mintegy tízféle dolgot tanul, hogy kijöjjön a 30 kredit. Egy amerikai diák félévente négy-ötféle dolgot tanul. A magyar diák a felvett tárgyak jó részét nem is készül megtanulni. Mindez természetesen több magyar kérdésnél, ezek bolognai kérdések.

Ránk nézve is tanulságos, amit Bloom fogalmazott meg 1987-ben, noha azóta Amerikában javult a helyzet:⁴²

- az olvasás kultúrája felbomlóban van,
- a hallgatókat kizárólag a karrierjük érdekli,
- legfőbb orientációs szempontjuk a szükségletek közvetlen kielégítése,
- miközben az egyetemi élet a kapcsolat nélküliség és elmagányosodás sivatagává változik át.

Az elhelyezkedés, a munkaerő-piaci helyzet kérdéséről

Egy év múlva közel 60 ezer diplomás pályakezdő számára még annyira sem biztatók az elhelyezkedési perspektívák, mint az a hagyományos képzésben volt.⁴³ Pedig a bolognai rendszert megelőző időszakban is már egyre romló helyzet volt tapasztalható: a magyarországi adatok szerint a pályakezdő munkanélküliek között a felsőfokú végzettségűek aránya 1999-ben 3,5% volt, ami 2005-re 11,1%-ra növekedett. Ez új és nehezen értelmezhető helyzet, hiszen korábban a felsőoktatás expanziójának motorja éppen az volt, hogy felsőfokú végzettséggel hagyományosan jobbak voltak az elhelyezkedési esélyek.

Ebből az is következik, hogy a pályakezdők elhelyezkedési esélyeinek romlását nem önmagában a bolognai folyamat okozza, de valószínű, hogy alapvetően nem javítja úgy,

40 KISS, 2007., 9.

41 KEHM, B.M.-TEICHLER, U., 2007., 55.

42 BLOOM, A. D., 1987.

43 HORVÁTH, 2007., 45.

ahogyan azt az egész európai felsőoktatást átalakító folyamat indításakor tervezték. Fontos tényező, hogy a tanulmányok mesterképzésen való folytatása nemcsak képesség és ambíció kérdése, hanem alapvetően a családok anyagi tehervállalási képességétől függ, akárcsak ennek eredményeként a jobb elhelyezkedési lehetőség. Tehát a bolognai rendszerre egyre inkább jellemzővé válhat, hogy a magasabb szintű végzettséghez jutás, valamint a munkaerő-piaci érvényesülés esélye a családok anyagi helyzetétől függő lesz, azaz társadalmilag determinálttá válik.

A felsőoktatási intézmények átalakuló gazdálkodása

A magyar felsőoktatásnak a rendszerváltás utáni expanziója nem járt több állami támogatással, hanem az intézmények meglévő kapacitását használta föl.⁴⁴ Ezt követően már csak külső erőforrások bevonása jöhetett szóba, ami a kényszerű piaci szerepvállaláson túlmenően elsősorban a hallgatók és családjaik terheinek növekedését jelentette a csökkenő hallgatói támogatások, megjelenő hallgatói hitelek formájában. A felsőoktatáspolitikára számára jelentős erőforrást képeztek a gyakran erőltetett, és minden természetességet nélkülöző, első körös intézményi integrációk, ahol az összevonások, a kis intézmények megszűnése árán megvalósuló „racionalizálásból” jelentős vagyont lehetett igen rövid idő alatt aktivizálni, és még rövidebb idő alatt fel is élni. Mindez valójában a hazai gazdasági szféra privatizációs történetének sodrához tartozott, és előkészítette a 2005. évi új felsőoktatási törvény által megnyíló lehetőséget az akár teljes körűvé is váló privatizációra, ami 2008 végére vagyongazdálkodási jog átadására szelődül. Az első körös integrációkat az oktatáspolitikai rövid idő alatt, hatalmi szóval valósította meg. Egyes integrációk sikertelenségének következményeként dezintegrációk is lejátszódtak, amelyek már valóban életszerű és természetes folyamatok voltak, akárcsak a második körös integrációk. Hosszabb szünetnek kellett ahhoz bekövetkeznie, hogy ilyen természetes folyamatok is erőre kaphassanak, és saját igényekre épített integrációk is bekövetkezessenek. Erre sajátos példa az egyházi fenntartói területen a VJRKTF-nek a PPKE-be történt integrációja, amely saját intézményrendszeri fejlesztési utat követett, mutatva a természetes fejlődésnek azt a lehetőséget, ami nemcsak a megmaradást tűzte ki céljául, hanem a növekedést is, mégpedig az universitas jelleg meggyökereztetésében rejlő erőforrásra építve. Oktatáskutatók következtetései szerint igazi eredményre csak ezek a helyi, intézményen belüli kezdeményezésként eredő integrációs szándékok vezetnek.⁴⁵ Angelo Scola írja:⁴⁶

44 KOZMA T., 2004., 77.

45 KOZMA T., 2004., 77.

46 SCOLA, A., 2003., 5.

„A keresztény tapasztalat bizonyítja azt, hogy az igazi újításokat „nem lehet előre kitervelni, és nem is parancsra születnek: impozáns vagy alig észrevehető, összetéveszthetetlen jellegű kezdetei valaminek, ami megtörténik. Olyan valami ez, amit először meg kell ismer- ni, aztán pedig befogadni, őrizni és továbbfejleszteni gonddal és intelligenciával, hogy növekedjen és kialakuljon minden következménye. A valóság befogadásának képessége tehát az igazsághoz vezető legelemibb út.”

VII. A KUTATÁSI EREDMÉNYEK ÖSSZEFOGLALÁSA

Az előzőekben sikerült bemutatni, hogy miként jellemezhető a katolikus egyházi egyetemek (és általában: felsőoktatási intézmények) működésének alapja. Levezettük lényegéből fakadó kettős szerepét: amely a nevelés és a kultúra. Elemeztük a felsőoktatási rendszer egészére ható tényezőket, amelyek a katolikus felsőoktatásban bizonyítottan csak olyan változásokat váltanak ki, amelyek megfelelnek a mindenkori kihívásoknak természetének, de nem tudják megváltoztatni az alapokat. Ezért a katolikus egyházi felsőoktatásban nem beszélhetünk rendszerváltozásról, míg az államiban igen, hiszen ott az oktatási rendszer már korábban gyökertelenné vált, ahol az újra tuningolt táptalajon még a legszebb virág is csak korlátolt ideig tenyészhet. Gyökerei és igazi jövője azonban nincsen.

Most összefoglalásként lehetőség nyílik arra, hogy utaljunk azokra az eszközökre, amelyek az egyházi intézmények sajátjai, de nem egyéni kutatói javaslatok, hanem objektívek, egy szisztematikus kutatás eredményei, és ugyanakkor hittel megélt igazságtartal- mük van.

A vizsgálat alapján kijelenthetjük, hogy amilyen mértékű nehézségek árán találják meg az állami intézmények saját megoldási lehetőségeiket, olyan mértékben biztatóbb a katolikus intézmények helyzete, hiszen olyan sajátosságokról és eszközökről van szó, amelyek nem egy mostani fejlődés még kipróbálatlan eredményei, ugyanakkor a megfelelő alkalmazásuk napjaink felelőssége.

Milyen, a képzés tartalmát érintő eszközök adódnak?

- A legfontosabb eszköz: az „unum”, a tudomány, az ész és a hit egységének megőrzése, törekvés a teljes igazság körbejárására.
- A nevelés: lehet piacról beszélni, sőt fel kell készítenünk az újabb nemzedékeket a gazdasági életben való helytállásra, hogy sikeresek legyenek, már csak azért is, hogy a nevelésük során kialakult értékrend az ő eredményességükön keresztül is hathasson a társadalomban. De mindennek az alapja a nevelés, amellyel sokkal többek tudunk lenni, mint az attól elzárkózó állami intézmények. Mint ahogyan egy családban sem az anyagiak a legfontosabbak, hanem a szeretet, a közös, egymásra

figyelő életszervezés, úgy egy katolikus intézményben sem a pontszámok és más mutatók a legényesebbek, hanem az odafigyelés, az együttes munka, a személyiség kibontakoztatását segítő igyekezet.

Melyek a képzés és a szervezeti fejlesztés eszközei?

- A szakokat abban az irányban is tovább lehet fejleszteni, amely lehetővé teszi az igazság mint teljesebb körbejárását az adott szakterület szempontjából: a világi szakok hitéleti modulokat is befogadhatnak, majd pedig egyházi intézményi feladatokra is felkészítő szakirányokat is indíthatnak. Ezzel szerves egységbe kerülhetnek a teológiai, filozófiai és pedagógiai ismeretek a különböző szakmák szerinti tudományos és praktikus ismeretekkel.
- Az ilyen hitéleti specializációjú világi szakok mind a magiszteri, mind az alapképzési szinten megjelenhetnek. Az ilyen mesterszakok indítására csak egy katolikus intézménynek van lehetősége, itt biztosítja a további tanulás lehetőségét az alapszakot elvégzettek számára, intézményen belül tehát már a felvételikor perspektívát ad, valamint külső intézményekből is tud rekrutálni hallgatókat. Mindennek jelentős finanszírozási előnyei vannak.
- A sajátosan egyházi jellegű affiliáció újabb eszköz, ami nemzetközileg elfogadott magiszteri és magasabb szintű tudományos képesítésekhez vezethet, amelyek lényegüket tekintve nemzetek fölöttiek⁴⁷, megfelelve a képző intézmények katolikus egyházi jellegének.

Dr. Kozma Gábor
főiskolai tanár, rektor, GFHF, PPKE VJK

47 ERDŐ P., 2000., 2.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

ARCHER, M. S. (ed.) (1982): *The Sociology of Educational Expansion*. London and Beverly Hills, California, SAGE

BÁBOSIK István (2002): *Nevelésméleti modellek hatékonyságának mutatói*. In: *Összehasonlító pedagógia*. Szerk.: Bábosik I. – Kárpáti A., BIP, Budapest, 107-118. p.

BARAKONYI Károly (2004): *Rendszerváltás a felsőoktatásban*. Akadémia Kiadó, Budapest, 350 pp.

BARKÓ Endre (2004): *Értékrend és pedagógia*. In: *Úton az Európai Unió felé. Társadalom, értékrend, nyelv és kommunikáció*. SZIE GTK Tanárképző Intézet Kidványai, Szerk.: Tóth T. és Barkó E., Gödöllő, 63-86. p.

BLOOM A., D. (1987): *The Closing of the American Mind*. New York ; London ; Toronto : Simon and Schuster, 392. pp.

Bologna jelentés – 2008. A felsőoktatásban folyó új rendszerű képzés tapasztalatai, a szakszerkezet felülvizsgálata. Kézirat (Tervezet a Magyar Rektori Konferencia számára).

COWEN, R. (2002): *Az utolsó befutó: az összehasonlító pedagógia, modernitás és talán posztmodernitás*. In: *Összehasonlító pedagógia*. Szerk.: Bábosik I. – Kárpáti A. BIP, Budapest, 24-47. p.

CSOMA Gyula (2003): *Különvélemény az oktatási-képzési minőség biztosításáról (és a minőségről) I-II. Avagy bemegy a tanuló az inputon, és kijön az outputon, mint a Herz-szalámi analógiája (?)*. In: *Új Pedagógiai Szemle*, 2003/6. és 2003/7-8. szám. Internetes forrás: <http://www.oki.hu/oldal.php?tipus=cikk&kod=2003-06-ta-Csoma-Kulonvelemeney>

DUTERCQ, Yves (2001): *Educational administration: A new context and new perspectives*. In: *European Education*, 2001. 33. No. 2. 74-105 p.

ÉLES Csaba (2008): *Az újkori egyetem szerepkeresése*. In: *Új Pedagógiai Szemle*, 2008/9. 106-112. p

ENDREFFY Zoltán (1999): *A katolikus egyetemekről*. *Világosság*, XL. évf., 1999, 8-9. szám, 115-124. p.

ERDŐ Péter (2000): *Az Egyház mint szent nemzet*. *Teológia*, 2000, 1-2. sz., 1-9. p.

ERDŐ Péter (2001) (ed.): *Globalisation and European Society – Contribution of Catholic Universities to an Ethical Answer*. Proceedings of the FUCE Conference, PPCU, Budapest, 19-20 April, 2001.

ERICSON, D. P. (1997): *Az oktatási rendszer általános elméletének a lehetősége*. In: *Oktatási rendszerek elmélete. Szöveggyűjtemény*. Okker Kiadó, Budapest, 67-91 p.

FERENCZ Sándor (1999): *A középkori egyetem*. *Világosság*, XL. évf., 1999, 8-9. szám, 11-25. p.

GREEN, Thomas F. (1997): *Az oktatási rendszer viselkedésének előrejelzése*. In: Oktatási rendszerek elmélete. Szöveggyűjtemény. Okker Kiadó, Budapest, 12-66 p.

HALÁSZ Gábor (2001): *Az oktatási rendszer*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 216. p.

HALÁSZ Gábor (2007): A felsőoktatás menedzsment tanulása és fejlesztése. Felsőoktatási Műhely 01., 2007. ősz, 65-72. p.

HORVÁTH Tamás (2007): Az átalakuló hazai felsőoktatás munkaerő-piaci szemmel. Felsőoktatási Műhely 01., 2007. ősz, 43-50. p.

II. JÁNOS PÁL pápa (1993): *Veritatis splendor*. II. János Pál pápa VERITATIS SPLENDOR kezdetű enciklikája a Katolikus Egyház minden püspökének az Egyház erkölcsstanának néhány alapvető kérdéséről. Internetes forrás:<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=82>

IMRE Sándor (1937): Az egyetemi nevelés feladatai. in: Magyar felsőoktatás. Az 1936. évi december hó 10-től december hó 16-ig tartott országos felsőoktatási kongresszus munkálatai. Szerk.: Mártonffy K., Budapest, 37-52.p.

KEHM, B. M–TEICHLER U. (2007): Az átalakuló hazai felsőoktatás munkaerő-piaci szemmel. Felsőoktatási Műhely 01., 2007. ősz, 51-64. p.

KISS Endre (1999): A posztmodern filozófia mint metafilozófia. In: Világosság, 1999/10. 14-28. p.

KISS Paszkál (2007): Mérhető minőség a felsőoktatásban – beszélgetés Pléh Csabával, az MTA főtítkárhelyettesével. Felsőoktatási Műhely 01., 2007. ősz, 9-14. p.

KISS Paszkál szerk. (2007): Bologna után szabadon – Új pályán az európai felsőoktatás. Felsőoktatási Műhely 01., 2007. ősz, 15-36. p.

KOZMA Gábor (2002): *Neveléseméleti szempontok az oktatási rendszerek vizsgálatában*. In: New Pedagogical Bulletin. In the process of educational research III. Department of Education Faculty of Arts at the Eötvös Loránd University. Szerk.: Bábosik I. és mások. Budapest, 92-98. p.

KOZMA Gábor (2006): *A pedagógus-továbbképzés mint oktatási rendszer vizsgálata*. Doktori értekezés, kézirat, ELTE BTK

KOZMA Gábor (2008/1.): *Minőségvizsgálat a pedagógusok továbbképzésében*. In: Minőség és hatékonyság a pedagógusok továbbképzésében. Esztergomi Forrásközpont sorozat, XI. kötet, Pedagógusképzési tanulmányok – 2., Szerk.: Kozma G., 7-70 p.

KOZMA Gábor (2008/2.): *A pedagógusképzés hatékonysága*. In: Minőség és hatékonyság a pedagógusok továbbképzésében. Esztergomi Forrásközpont sorozat, XI. kötet, Pedagógusképzési tanulmányok – 2., Szerk.: Kozma G., 71-145 p.

KOZMA Tamás (2004): *Kié az egyetem? A felsőoktatás nevelésszociológiája*. Új Mandátum Könyvkiadó, 242 pp.

RADÓ Péter (2006): A fejlesztő értékelés az oktatáspolitikai és az oktatásfejlesztés eszközrendszerében. In: Új Pedagógiai Szemle, 2006/3. Internetes forrás: <http://www.oki.hu/oldal.php?tipus=cikk&kod=2006-03-ko-Rado-Fejlesztzo>

RATZINGER, J. (1993): *Natura e compito della teologia*. Milano.

RATZINGER, J. (1995): *Libertà e Verità*. In: *Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*. 144. 9-28.p.

RÓNA-TAS András (1993): Az Ideiglenes Országos Akkreditációs Bizottság megalakulása elé. In: *Magyar Felsőoktatás*, 1993/1. 7-8.p.

SCOLA, Angelo (2003): *Fogadjuk be a valóságot! Gondolatok az egyetem intézményéről*. Szent István Társulat, 167 pp.

SZÖGI László (1993): A magyarországi felsőoktatás a II. világháború befejezésétől napjainkig. In: *Magyar Felsőoktatás*, 1993/10. 28-30.p.

TÓTH Tamás (1999): *Az európai egyetem filozófusszemmel*. Világosság, XL. évf., 1999, 8-9. szám, 3-10. p.

ZRINSZKY L. (1997): *Posztmodernizmus a pedagógiában*. (címszó) In: *Pedagógiai Lexikon III. kötet*, 200-2001.

ZRINSZKY László (2002): *Neveléstudományok*. Műszaki Könyvkiadó, 336 pp.

SZENT PÁL ÉS AZ „ÍRÁSOK”

Kutatástörténeti áttekintés¹

Szent Pál leveleiben kifejezetten foglalkozik Mózes törvénye és az evangélium szolgálata kapcsolatával (2 Kor 3), illetve Isten szeretetének a zsidó nép és a kereszténység iránti megnyilvánulásaival (Róm 9-11). A „törvény” azonban egyszerre jelent teológiai és irodalmi kategóriát, illetve világos, hogy a zsidó vallástól már ebben a korban is elválaszthatatlan a zsidó íráskor, szent iratok együttese. Ezért felmerül a kérdés, hogy mit tartott Pál a törvényt tartalmazó, bizonyos esetekben kifejezetten törvénynek nevezhető szövegekről. A páli gondolkodás a páli cselekvésben érhető tetten legegyszerűbben. Mivel Szent Pál maga is bőségesen használt a zsidó Bibliából vett idézeteket, ezeknek az idézeteknek a tartalmi, formai és hermeneutikai vizsgálata eligazítást nyújt Pál és az Ószövetség kapcsolatának megértésében.

A páli irodalom zsidó Bibliából vett idézeteivel a tudományos kutatás is, de már az első századok írásértelmezői és igehirdetői is foglalkoztak. Megfigyeléseik felelevenítése nemcsak tényszerű megállapításaik kincstárát nyitja meg előttünk. Szempontjaik, felvetett kérdéseik is értékesek, amelyek a páli íráshasználat figyelmes, pontos és szakszerű megközelítésében segíthetnek.

Komolyabb egzegetikai vizsgálódás soha nem tekinthetett el attól, hogy párhuzamba állítsa bizonyos motívumok előfordulását, esetleg kifejezett értelmezését az egyes szövegekben. Ezt ma is számos egzegeta szükségesnek tartja. I. Dugandzic a páli íráshasználatot olyan kulcsszövegek elemzésével mutatta be, amelyek az apostol krisztológiáját is érintik.² Hosszasan sorolhatnánk azokat a tanulmányokat és kommentárokat, amelyek

1 A Szegedi Hittudományi Főiskola „A tudomány az élhető társadalomért” c. konferenciáján, 2008. november 21-én elhangzott előadás szerkesztett változata.

2 I. DUGANDZIC, *Das „Ja” Gottes in Christus. Eine Studie zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverständnis des Paulus* (Forschung zur Bibel 26; Würzburg 1977). A tartalomjegyzék árulkodik a szerző legfontosabb megállapításairól: Erfüllung in Christus 2 Kor 1,17-22; Das Ende des Geestzes in Christus Röm 10,4-13; Der neue und der alte Bund 2 Kor 3,4-18; Das in den Schriften vorherverheissene Evangelium Gottes Röm 1,1-4; Das Zeugnis von „Gesetz und Propheten” für die sich in Christus offenbarende Gerechtigkeit Gottes Röm 3,21-4,22; Personifizierende Aussagen über die Schrift in Gal 3; Die „für uns”

az 1 Kor 10,³ 2 Kor 3,⁴ a Róm 9-11,⁵ a Gal 3-4⁶ vagy a Róm 3-4⁷ szövegeire és az ott előforduló ószövetségi idézetekre vonatkoznak. Pál apostol ezekben a szövegekben maga is reflektál arra, miért és hogyan használja ő maga vagy olvasói az „írásokat”.

Természetesen számos olyan munka is születik, amely más páli szövegekben, teológiai vagy parenetikus összefüggésben mutatja be Pál íráshasználatát.⁸ Fordítva egyes ószövetségi szöveghelyekből kiindulva is keresik azok újszövetségi értelmezését.⁹ Egyre

geschriebene Schrift (Röm 4,23kk; Röm 15,4; 1Kor 10,1-11); Das Verständnis und die Rolle der Einzelzitate (allgemeine Überlegungen, Zitate in Röm 1-4; Röm 9-11; Röm 14-15).

3 B. SCHALLER, „1Kor 10,1-10(13) und die jüdischen Voraussetzungen der Schriftauslegung des Paulus”, In: B. SCHALLER, *Studien zum antiken Judentum und zum Neuen Testament* (StUNT 25) 167-190.

4 A. T. HANSON, „The Midrash in II Corinthians 3: A Reconsideration”, *JSNT* 9 (1980) 2-28; J. MURPHY-O’CONNOR, „The New Covenant in the Letters of Paul and the Essene Documents”, In: M. P. HORGAN, P. J. KOBELSKI (ed.), *To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J.* (New York 1989) 194-204; C. STOCKHAUSEN, *Moses’ Veil and the Glory of the New Covenant: The Exegetical Substructure of II Cor. 3,1-4,6* (AnBib 116; Rome 1989); S. J. HAFEMANN, *Paul, Moses, and the History of Israel. The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3* (WUNT 81; Tübingen 1995); S. HULMI, *Paulus und Mose. Argumentation und Polemik in 2 Kor 3* (Schriften der finnischen exegetischen Gesellschaft 77; Helsinki Göttingen 1999); A. LINDEMANN, „Die biblische Hermeneutik des Paulus. Beobachtungen zu 2 Kor 3”, In: Uö., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis* (Tübingen 1999) 37-63.

5 J. JEREMIAS, „Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11,25-36”, In: L. DE LORENZI (Hrsg.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11* (Roma 1977) 193-205; A. MAILLOT, „Essai sur les citations vétérotestamentaires contenues dans Romains 9 a 11”, *ETR* 57 (1982) 55-73; H. HÜBNER, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11* (FRLANT 136; Göttingen 1984); E. BRANDENBURGER, „Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheissungswort Gottes (Röm 9)”, *ZThK* 82 (1985) 1-47; M. A. GETTY, „Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11”, *CBQ* 50 (1988) 456-469; G. DAUTZENBERG, „Der Gott Israels in Röm 9-11”, In: U. BUSSE (Hrsg.), *Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments* (QD 201; Freiburg 2003) 102-129; D. SÄNGER, „Verwerfung und Annahme. Das Geschick Israels nach Röm 9-11”, In: Uö., U. MELL (Hrsg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur* (WUNT 198; Tübingen 2006) 381-410; P. M. SPRINKLE, *Law and Life. The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul* (WUNT 2,241; Tübingen 2008); C. R. BRUNO, „The Deliverer from Zion. The Source(s) and Function of Paul’s Citation in Romans 11:26-27”, *TynB* 59 (2008) 119-134.

6 R. I. CIAMPA, *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2* (WUNT 2.102; Tübingen 1998);

7 B. BYRNE, *‘Sons of God’ – ‘Seed of Abraham’* (AnBib 83; Roma 1979).

8 H. H. D. WILLIAMS, *The Wisdom of the Wise: The Presence and Function of Scripture within 1 Cor. 1:18-3:23* (AGJU 49; Leiden 2001).

9 D. M. HAY, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (Nashville 1973); R. B. HAYS, „Psalm 143 ans the Logic of Romans 3”, *JBL* 99 (1980) 107-115; O. HOFIUS, „Der Psalter als Zeuge des Evangeliums. Die Verwendung der Septuaginta-Psalmen in den ersten beiden Hauptteilen des Römerbriefes”, In: H. G. REVENTLOW, *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (Gütersloh 1997) 72-90; P. J. BEKKEN, *The Word is near You. A Study of Dt 30,12-14 in Paul’s letter to the Romans in a Jewish Context* (BZNW 144; Berlin 2007).

többen kísérlik meg hosszabb bibliai szövegek egymásra hatását, esetenként akár egész bibliai könyvek páli használatát és értelmezését,¹⁰ esetleg bizonyos bibliai hagyományok intertextuális kapcsolatát is bemutatni.¹¹ Összegző alkotás S.-L. Shum írása,¹² amely az izajási szöveg előfordulásait nemcsak a páli levelekben, hanem a Sybillinus orákulumokban, a qumráni szövegek közül a Damaszkuszi iratban, a Hálaadó tekercsben és a Közösség szabályzatában valamint néhány töredékszövegben is áttekinti. Hasonló elvet követ F. Wilk¹³ és J. R. Wagner.¹⁴ Bár nem páli szövegekre vonatkozik csupán, feltűnik J. Strazicich¹⁵ munkája, amely kettős hermeneutikával dolgozik: előbb a Joel által felhasznált, majd a Joelt felhasználó írásokat veszi nagyító alá. Természetesen sok olyan tanulmány is születik, amelyek egy a zsidó bibliához tartozó szakasz keresztény újraértelmezését tárgyalják, esetleg figyelembe véve a korai zsidó magyarázatokat is.¹⁶

A páli íráshasználatról az elmúlt évszázadban monografikus művek is születtek, ami a téma magas feldolgozottságát mutatja, legalábbis német, angol, illetve francia nyelven. Ide sorolhatjuk J. Bonsirven, O. Michel, E. E. Ellis, D.-A. Koch, C. D. Stanley, T. H. Lim, M. Moyise és M. Tiwald műveit.¹⁷ Ezek a monográfiák csak részben tekinthetők egyetlen kutatástörténet töretlen folyamatának. A kutatók érdeklődése a szöveggkritikai és for-

10 Pl. R. A. HARRISVILLE, „Paul and the Psalms: A Formal Study”, *Word and World* 5 (1985) 168-179; S. MOYISE, M. J. J. MENKEN (ed.), *The Psalms in the New Testament* (London New York 2004).

11 S. C. KEESMAAT, *Paul and his Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition* (JSNTSup 181; Sheffield 1999).

12 S.-L. SHUM, *Paul's Use of Isaiah in Romans. A Comparative Study of Paul's Letter to the Romans and the Sybilline and Qumran Sectarian Texts* (WUNT 2.156; Tübingen 2002).

13 F. WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179; Göttingen 1998).

14 J. R. WAGNER, *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul 'in Concert' in the Letter to the Romans* (NovTS 101; Leiden Boston Köln 2002).

15 J. STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel. Appropriation and Resignification in Second Temple Judaism and Early Christianity* (Biblical Interpretation Series 82; Leiden 2007).

16 Pl. F. MOSETTO, „Per una lettura cristiana del salmo 118 (117 LXX)”, *RivB* 55 (2007) 3-24, mely tanulmány az idézett zoltárt olvassa a héber kánonban, a korai zsidó szövegekben, az újszövetségi iratokban, a keresztény hagyományban kiemelve az „elvetett kő” képét. Ld. még J. ADNA, „Die Heilige Schrift als Zeuge der Heidenmission. Die Rezeption von Amos 9,11-12 in Apg 15,16-18” In: J. ADNA, S. J. HAFEMANN, O. HOFIUS (Hrsg.), *Evangelium Schriftauslegung Kirche* (FS P. Stuhlmacher; Göttingen 1997) 1-23.

17 O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel* (Gütersloh 1929); J. BONSIIVEN, *Exégese rabbinique et exégese paulinienne* (Paris 1939); E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan 1957); D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (Beiträge zur historischen Theologie 69; Tübingen 1986); C. D. STANLEY, *Paul and the language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and contemporary literature* (SNTSMS 69; Cambridge 1992); T. H. LIM, *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters* (Oxford 1997); S. MOYISE, *The Old Testament in the New. An Introduction* (Continuum Biblical Studies Series; London New York 2001); M. TIWALD, *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation* (HBS 52; Freiburg Basel Wien Barcelona Rom New York 2008).

mai szempontok felvetése után egyre inkább vallás- és kultúrtörténeti, illetve retorikai és hermeneutikai kérdések felé fordult. Az egyes bevezetések és monográfiák részleteit tanulmányunk későbbi részeiben igyekszünk majd ismertetni.¹⁸

E. E. Ellis a páli levelekben idézett ószövetségi igehelyekkel kapcsolatban két kérdéskört tart a legfontosabbnak: az idézetek szövegkritikáját, illetve hermeneutikáját.¹⁹ A hermeneutika természetesen meglehetősen tágan értelmezhető. Ellis végtére éppen azt tartja problematikusnak, hogy a szövegkritikai kérdések is hermeneutikai állásfoglalást rejtenek magukban, hiszen ott, ahol a szövegkritika például szándékos szövegváltoztatást feltételez, már nem lehet szövegromlásról, tévesztésről stb. beszélni.

A kérdéskörnek az előbbinél kevésbé ismert kutatója, R. Gheorghita jól használható csoportosítást alkalmaz a Szeptuaginta szövegének a zsidókhöz írt levélben való használatát elemezve.²⁰ A szöveghasználatot szövegkritikai, exegetikai-hermeneutikai, végül retorikai szempontból közelíti meg. A szövegkritikai tanulmányok célja, hogy megállapítsák, a szerző által felhasznált szöveg mely kéziratban ránk maradt szövegváltozathoz áll a legközelebb, illetve mely mértékben vagy mely helyeken hatott vissza az újszövetségi

18 Tanulmányunk jellege, de tervezett terjedelme sem engedi, hogy a Pápai Biblikus Bizottság 2001-ben megjelentetett *A zsidó nép és szentírása a keresztény Bibliában* című dokumentumát – Pontificia Commissione Biblica, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne* (Libreria Editrice Vaticana, Roma 2001) – részletesen elemezzük, amely vatikáni dokumentumként külön tárgyalást tenne szükségessé. A dokumentum magában véve nem tudományos jellegű, de természetesen támaszkodik azokra a tudományos eredményekre, amelyeket a következőkben ismertetünk. A dokumentum megerősíti, hogy a zsidó nép szentírása a keresztény Biblia alapvető része, amely világos mind az újszövetség szövegéből, mind az újszövetségi kánon egyházi történetéből. Tárgyalja a két íráscsoport teológiai témáit, s a köztük mutatkozó kapcsolatokat és eltéréseket. Harmadik fejezete a zsidó népre vonatkozó újszövetségi kijelentéseket taglalja. Egymásra épül tehát az írás mibenlétének, a kánon meghatározásának történelmi és teológiai kérdése, a szent iratra hivatkozó közösség és a szent irat kapcsolata, az értelmezés technikájának leírása, az iratokban kifejezett teológiai tartalom kapcsolódási pontjai, végül a két közösség történelmi kapcsolata, amelyet a szövegek befolyásolnak és rögzítenek. A vatikáni dokumentum minden fejezete hivatkozik Pál apostolra. Úgy is, mint az Ó- és Újszövetség párbeszédének író tanújára (vö. „az írások szerint” – 1Kor 15,3-5; Róm 3,21), úgy is, mint kiemelkedő teológusra, akinek leveleit fel kell nyitnunk akkor, amikor a törvény, kiválasztás, szövetség, igazság, megváltás, áldozat ószövetségi és újszövetségi fogalmának kapcsolatát keressük, de úgy is, mint a rabbinikus írásértelmezés módszereinek kiváló ismerőjére.

19 E. E. ELLIS, *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (WUNT 54; Tübingen 1991) 74. Tanulmányában előbb az ószövetségi kánon használatát figyeli a korai egyházban (3-52), második lépésben az ószövetségi idézetek kérdéseit vizsgálja (53-74), végül az újszövetségi egyház bibliaértelmezését figyeli meg, amelyet hermeneutikai kérdésként határoz meg. Ld. még Uő., *The Making of the New Testament Documents* (Biblical Interpretation Series 39; Leiden 1999); Uő., *History and Interpretation in New Testament Perspective* (Biblical Interpretation Series 54; Leiden 2001).

20 R. GHEORGHITA, *The Role of the Septuagint in Hebrews. An Investigation of its Influence with Special Consideration to the Use of Hab 2:3-4 in Heb 10:37-38* (WUNT 2.160; Tübingen 2003) 7-25.

szöveg másolása az ószövetségi szövegre.²¹ Gheorghita exegetikai-hermeneutikainak nevezi azokat a tanulmányokat, amelyek a zsidókhoz írt levél nagy témáját az Ó- és Újszövetség kapcsolatának kifejtésében látják, és ezt a témát a levél értelmezésén keresztül mutatják be, esetenként különböző modern teológiai fogalmakat felhasználva.²² A retorikai kérdésfelvetés végül kettős irányban kutat.²³ Egyfelől azt kérdezi, milyen módon segítik az idézetek a szerző gondolatainak kifejtését, illetve mennyiben rendszerezi a szerző saját érvelését az ószövetségi szöveg logikája szerint. A két szempont természetesen ez esetben sem választható el egymástól teljes pontossággal.

J. W. Aageson öt kérdés köré csoportosítja Pál apostol íráshasználatának tudományos vitáját.²⁴ 1. Az idézetek szövegkritikai vizsgálata; esetleges eltérések a felidézett szöveg és az idézet között. 2. A páli idézés törvényszerűségei és a korabeli zsidó írásmagyarázat szokásai. Vajon úgy bánik-e Pál a zsidóság írásaival, ahogyan kortársai, illetve miben különbözik tőlük módszerében és alapvető feltételezésében. 3. Használt-e korábbi keresztény kivonatokat vagy gyűjteményeket, amelyek idézeteket tartalmaztak? Ez lényegében az Újszövetség hagyománytörténeti kutatásának kiterjesztése az idézetekre. 4. A páli gondolatmenet kapcsolata az idézett szöveghelyek eredeti szövegösszefüggésével. Részben megfelel az előzőkben megemlített retorikai szemléletnek. 5. Intertextualitás és belső bibliai exegézis.

A következőkben mi is fontosabb témák köré szervezve igyekszünk bemutatni a kutatás valaha volt és jelenlegi témáit, illetve jelen állását.²⁵ Külön kezeljük az idézetek meg-

21 Gheorghita nyomán A. H. CADWALLADER, „The Correction of the Text of Hebrews towards the LXX” *NovT* 34 (1992) 257-292 cikkére utalunk. További irodalmat ld. ott.

22 A zsidó levéllel kapcsolatban megemlítjük H. B. BATEMANN IV, *Early Jewish Hermeneutics and Hebrews 1:5-13. The Impact of Early Jewish Exegesis on the Interpretation of a Significant New Testament Passage* (AUS VII.193; New York: Peter Lang 1997).

23 Itt elsősorban S. E. Porter nevét kell megemlíteni, aki számos konferencia szervezőjeként, illetve a kötetek kiadójaként meghatározó befolyással bír a téma angol nyelvű irodalmában. Ld. S. E. PORTER, *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C. – A.D. 400)* (Leiden New York Köln 1997); Id., D. L. STAMPS (ed.), *Rhetorical Criticism and the Bible. Essays from the 1998 Florence Conference* (JSNTSS 195; Sheffield 2002); D. L. STAMPS, „The Use of the Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Device: A Methodological Proposal”, In: S. E. PORTER (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament* (Grand Rapids, Michigan 2006) 9-37.

24 J. W. AAGESON, „Written for our Sake: Paul’s Use of Scripture in the Four Major Epistles, with a Study of 1 Corinthians 10”, In S. E. PORTER (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament* (Grand Rapids, Michigan 2006) 152-181, itt 152-153. Ld. még a kérdés átfogó tárgyalását; A. PITTA, „Ermeneutica Paolina della Scrittura”, *Ricerche Storico Bibliche* 19 (2007) 162-190.

25 A kutatás kérdéseinek már idézett bemutatásai mellett leginkább a következő munkákra támaszkodunk: D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge*, 1-10; G. WATERS, *The End of Deuteronomy in the Epistles of Paul* (WUNT 2.221; Tübingen 2006) 4-23; C. D. STANLEY, *Paul and the language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and contemporary literature* (SNTSMS 69; Cambridge 1992) 3-28. Bevezető jelleggel ld. még:

határozásának témáját, eltérésüket az „eredeti” szövegtől mint szövegtörténeti és szövegkritikai kérdést, a páli íráshasználat és a korabeli zsidó valamint keresztény íráshasználat párhuzamait, végül a páli íráshasználat és páli teológia, ezen belül a páli írásértelmezés hermeneutikai-teológiai kérdéseit. Tanulmányunk célja, hogy bemutassa a páli íráshasználattal kapcsolatos kutatás legfőbb témáit és eddigi szereplőit, illetve hogy bevezessen a kérdéskörrel kapcsolatos alapvető fogalmak használatába.

I. AZ IDÉZETEK MEGHATÁROZÁSA ÉS A TERMINOLÓGIA

Mi az idézet, mi az áthallás? Milyen kritériumok alapján beszélhetünk egyáltalán ószövetségi idézetekről? Hogyan állapíthatjuk meg a vizsgálandó szövegek körét? Vajon nem esünk-e túlzásba, ha minden páli mondat mögött előzményeket, később a „bibliai szöveg” kategóriájához tartozó, esetleg palesztinai zsidó szövegek befolyását feltételezzük?²⁶

Mielőtt a páli íráshasználat további kérdésköreivel foglalkoznánk, meg kell határoznunk egyfajta terminológiát. Dietrich-Alexander Koch monográfiája elkülöníti az idézet, a parafrázis, az utalás fogalmát, illetve a bibliai nyelvezet használatát. Meghatározása szerint²⁷ az idézet (Zitat): „idegen írásos, ritkán szóbeli kifejezés átvétele, amelyet egy szöveg szerzője saját írásában megismétel, s amely mint idézet fel is ismerhető”. Az idézet csak akkor éri el stilisztikai célját, jegyzi meg Koch, ha az olvasó fel is ismeri, hogy idézetről van szó. Hogy ezt elérje, a szerző bevezeti az idézetet valamilyen formulával, vagy ezt a bevezetést különleges esetekben elhagyja, ha a szöveg idézet-jellege más módon felismerhető.²⁸

G. F. HAWTHORNE, O. BETZ (ed.), *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honour of E. E. Ellis for his 60th Birthday* (Grand Rapids: Michigan; Tübingen Mohr 1987); M. HENGEL, H. LÖHR (Hrsg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 73; Tübingen 1994); C. A. EVANS, J. A. SANDERS (ed.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup 83; Sheffield 1993); Uők. (ed.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel* (Sheffield 1997); Uők. (ed.), *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition* (JSNTSup 154/SSEJC 6; Sheffield 1998); C. A. EVANS, *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition* (JSPSup 33/SSEJC 7; Sheffield 2000); A. van der KOOIJ, K. van der TOORN (ed.), *Canonization and Decanonization* (SHR 82; Leiden 1998).

26 C. D. STANLEY, *Paul and the language of Scripture*, 33: „The very fact that virtually every author who has set out to study Paul’s use of Scripture has felt compelled to offer a new listing of Paul’s quotations highlights the need for greater methodological clarity in this area.”

27 D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge*, 11-20.

28 Példák Kochtól (13-15): ismételt idézés: Róm 4,22; az idézetet követő magyarázat: 1 Kor 15,27; 2 Kor 3,16-17; egyenetlen mondat szerkesztés: Róm 9,7b; 10,18; Gal 3,6.12b; egyértelmű stilisztikai eltérés: Róm 10,18; 11,34; 12,20; 1 Kor 10,26; 1 Kor 15,32b; 15,33; 2 Kor 9,10; egyéb nyelvi jel használata: Gal 10,11b; a szerző és az olvasó közös kulturális kincse.

A parafrázis (Paraphrase) „idegen szöveg szabad visszaadása”.²⁹ Róm 4,9b.18b például ilyen szabadon visszaadott szövegrész, amelyben Pál visszatér egy olyan témához, amelyet az imént már érintett. Koch határesetnek tartja a Kiv 34,33b visszaadását 2 Kor 3,13-ban, ahol a görög mondatszerkesztés megtörik, de később Pál ki is egészíti a szöveget. Így egyfelől formálisan nem jelzett idézetről, másfelől, ez Koch véleménye, inkább parafrázisról beszélhetünk.

Az utalásban (Anspielung) „a szerző hagyományos kifejezést használ, amely azonban teljesen saját előadásába illeszkedik”. Koch szerint egyértelmű a helyzet 2 Kor 3,3.7 esetében, ahol a szöveg értelme csak bontakozik ki, ha az olvasó megérti a szerző utalását a sinai törvényekre.

Koch szerint nehezen különíthető el a „bibliai nyelvezet használata”, azaz „egyes szavak vagy fogalmak átvétele vagy az írás stílusának (tudatos vagy magától értetődő) alkalmazása”. A kérdés mindig az, hogy a szerző idézni akart egy tekintélyes vagy legalábbis ismert szöveget, vagy saját mondanójának és az általa létrehozott szövegnek építőközként olyan nyelvezetet alkalmaz, amelyet egyébként ismert forrásból vett. Koch szerint tíz olyan szöveghely van a páli levelekben, ahol ezt a kérdést nehéz eldönteni.³⁰ A két szöveghasználat különbségét Péld 3,4 kétszeres alkalmazása szemlélteti (2 Kor 8,21; Róm 12,17b).

Bár Kochhoz képest egyszerűbb és általánosabb megkülönböztetést használ, érdemes C. D. Stanley álláspontját is ismertetnünk, aki a páli íráshasználatról írott monográfiájának bevezetőjében megjegyzi, hogy meg kell különböztetni a hivatkozásokat (*quotation*) és az idézeteket (*citation*).³¹ A hivatkozások célja, állítja Stanley, hogy „tekintélyi megalapozást adjanak egy kérdéses állításhoz, szemléltessék a másutt prózaibb formában megfogalmazott gondolatot, szépítsék az önálló kompozíció formáját, vagy egyszerűen csak csodálatot keltsenek a lehetséges olvasókban a szerző irodalmi ismereteivel.”³² A hivatkozásokon belül különíthetjük el az idézeteket, amelyeknek minden figyelmes olvasó számára észrevehető módon más szövegből átvett részletnek kell lennie. Stanley szerint a modern olvasási elméletek közötti különbségek, a „szerző-központú” vagy „olvasó-központú” elméletek szerint különböző értelmet kell tulajdonítani az idézet fogalmának. Az olvasónak valamilyen jelre van szüksége, hogy az idézetet mint ilyet észrevegye. Az író

29 D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge*, 15-16.

30 Idézetnek minősíti: Róm 2,6 (Zsolt 61,13b); Róm 9,20b (Iz 29,16b); 1 Kor 5,13b (MTörv 17,7c); 2 Kor 13,1b (MTörv 19,15c). Biblikus nyelvezet használatát feltételezi: Róm 3,20a; 11,2a; 12,16c.17b; 1 Kor 14,25c; 15,25b; Gal 2,16d.

31 C. D. STANLEY, *Paul and the language of Scripture*, 3-4.

32 C. D. STANLEY, *Paul and the language of Scripture*, 3.

viszont, amennyiben lényegében átvesz egy másik szövegből való részletet, idéz akkor is, ha ezt nem jelöli – ha ezt később plágiumnak is fogják nevezni, tehetjük hozzá.

Stanley alapvetően egyetért Koch kategóriáival, de konkrét alkalmazásukat továbbra is kérdésesnek találja. Kétségesnek látja például 1 Kor 15,33 és 2Kor 9,10 besorolását, illetve Róm 10,13; 1 Kor 2,16; 2 Kor 8,21; 9,7 idézet-jellegét. Nem fogadja el Róm 2,6; 9,20; 1 Kor 5,13 és 2 Kor 13,1-et sem, amelyeket Koch teljesen jelöletlen idézetnek nevezett. Stanley szándéka, hogy a kor olvasójának érzékéhez közelebb kerüljön, s ezért végül csak három önálló kritériumot fogad el: kifejezett idéző formula használata; az idézetet követő értelmező kiegészítés használata (pl. 1 Kor 15,27); nyilvánvaló szintaktikai feszültség az idézet és jelenlegi szövegösszefüggése között. Így Stanley nem tárgyalja Róm 10,13; 11,34-35; 12,20; 1 Kor 2,16; 5,13; 10,26; 15,32; 2 Kor 9,7; 10,17; 13,1; Gal 3,11 szöveghelyeket.

A páli íráshasználat intertextuális olvasatát sürgeti R. B. Hays.³³ Műveiben arra törekszik, hogy a páli íráshasználat hermeneutikai elveit megértse, illetve a mai szentírásolvasó számára érthetővé és használhatóvá tegye. Az íráshasználat korábbi tudományos értékelésével kapcsolatban csak lesújtó kritikát fogalmaz meg,³⁴ majd az idézetek és utalások kategóriái mellett (helyett?) John Hollander Milton tanulmányaira hivatkozva³⁵ bevezeti a „visszhang, áthallás” (*echo*) fogalmát. Az áthallás abban különbözik az utalástól, állítja Hays, hogy a szerző ebben az esetben nem törődik azzal, vajon olvasói tudják-e, hogy mástól vett szöveget használ, vagy sem.³⁶ Az intertextuális áthallás fogalma éppen azért jelenthet előrelépést a szövegek értelmezésében, mert a mai olvasó csak a levelekből,

33 R. B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Heaven London 1989); *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture* (Grand Rapids, Michigan, Cambridge 2006). A Hays által értelmezett intertextualitás fogalmát használja még pl. K. D. LITWAK, *Echoes of Scripture in Luke-Acts. Telling the History of God's People Intertextually* (JSNTSS 282; Sheffield 2005). A szerző a Lk-ApCsel kettős mű elejét, közepét és végét vizsgálja. Azt állítja, hogy az elbeszélés kulcsfontosságú helyein mindig találunk idézetet Izrael írásaiból. Ebből következtet a szöveg egészére, mivel úgy véli, hogy a szerző az elbeszélés kulcspontjaival mintegy „bekeretezi” a mondandóját („framing in discourse” – 205).

34 R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, 9-10 azokat a kérdéseket sorolja fel, amelyeket a bevezetőben mi is említettünk: szövegkritika; az idézetek forrásai; az idézetek esetleges kulturális háttere; teológiai érvényességük: „helyesen”, értelmüknek megfelelően használja-e őket Pál vagy sem; milyen felfogása lehetett Pálnak az Írásról mint olyanról. Hays a következő megállapítást teszi: „The questions that scholars have traditionally asked about Paul's use of the Old Testament have been either answered in full or played out to dead end. (...) It is hard to escape the impression, that recent investigations, often burdened with apologetic agenda, have tended to rehearse well-worn issues, making little headway on understanding Paul's exegesis.”

35 J. HOLLANDER, *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After* (Berkeley 1981).

36 R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, 29. „The concept of allusion depends both on the notion of authorial intention and on the assumption that the reader will share with the author the requisite 'portable library' to recognize the source of the allusion. (...) Since Paul's audience is known to us only hypothetically, it is hard to speak confidently about their capacity to recognize Paul's evocations of scriptural language.”

tehát inverz és fogyatékos módon ismerheti meg azok címzettjeit. Így sohasem tudható pontosan, mit feltételezett Pál mint ismert szöveget, és mit nem.

Hays hét olyan jegyet sorol fel, amelyek alapján ilyen áthallásról beszélhetünk, illetve amelyekkel leírhatjuk azt:³⁷

1. Elérhetőség (*availability*). Számolhatunk-e komolyan azzal, hogy a forrásként feltételezett szöveg elérhető volt a címzettek számára.

2. Terjedelem és „hangerő” (*volume*). Elsősorban a két szövegben azonos szavakról, kifejezésekről, illetve esetleges szintaktikai párhuzamokról van szó. Ugyanakkor ha ismétlődnek is a szavak, de elrendezésük nagy mértékben megváltozott, vagy a felidézett szöveg kevésbé volt ismert a szöveg keletkezésének korában, akkor a szöveg nem szólalhatott meg az olvasó számára felismerhető módon, nagy „hangerővel”.

3. Gyakoriság, szövegcsoport (*recurrence, clustering*). Idézi-e kifejezetten Pál a kérdéses szövegrészt? Esetleg több alkalommal is? Egyetlen vers többszöri idézése vagy hosszabb szövegegységből többször is idézett részletek (pl. MTörv 30-32; Iz 50-54) valószínűsítik, hogy más esetben, ahol nem kifejezett idézetet találunk, de tartalmuk felidéződik, szintén visszhangról beszélhetünk.

4. Tematikus egység (*thematic coherence*). Mennyire felel meg az áthallás a Pál által kifejtett témának, illetve a szövegösszefüggésben másutt használt ószövetségi idézeteknek?

5. Történeti hitelesség (*historical plausibility*). Elképzelhető-e, hogy Pál a szöveg áthallással gazdagított értelmét szándékosan akarta, illetve hallgatói megérthették-e azt? Itt kerül sor a szöveg összehasonlítására a kor más ismert, főleg zsidó eredetű írásaival.

6. Értelmezés történet (*history of interpretation*). Más olvasók felismerték-e az áthallást?

7. Megértés (*satisfaction*). Értelmessé, egésszé válik-e a szöveg, ha feltételezzük az áthallás eredeti meglétét?

Kétségtelen, hogy Hays tanulmányai felpezsdítették a témára vonatkozó kutatást. Többen kritizálták megközelítését, szemére vetve egyes kritériumok nehéz, illetve túlságosan szubjektívnek ítélt alkalmazhatóságát. Mások viszont tovább is léptek az általa megkezdett úton.³⁸ A haysi megközelítés legcsábítóbb pontja, hogy az intertextuális át-

37 R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, 29-32; R. B. HAYS, „Who has believed Our Message? Paul’s Reading of Isaiah”, In: *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel’s Scripture* (Grand Rapids, Michigan, Cambridge 2006) 34-47, a Római levél Izajás olvasatára vonatkoztatva.

38 R. I. CIAMPA, *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2* (WUNT 2.102; Tübingen 1998) például nem kifejezett idézeteket, hanem utalásokat keres, amelyeket munkája második részében előbb az apostol teológiájára, majd – függelékként – az egész levél szemantikai és argumentatív felfedezésére vonatkoztat.

hallások leírásával és elemzésével egész szövegegységek összefüggését, gondolatviláguk érintkezését képes megvizsgálni, kilép a szorosan vett szöveg kategóriáiból, és közvetít a szöveg és annak háttere, keletkezési és felhasználó világa között.

Úgy gondoljuk, hogy mind a hivatkozás, idézet, parafrázis és az intertextuális áthallás fogalma jól használható. Míg a hagyományos idézés és parafrázis kifejezett írói szándékot feltételez, az intertextuális áthallás fogalma a gondolkodásmód esetenként meg sem fogalmazott feltevéseibe enged betekintést.³⁹ Úgy tűnik, hogy a páli idézetek időnként önkényesnek tűnő megváltoztatása is olyan szemlélet eredménye, amely nem annyira a szó szerinti, pontos idézetet, visszaadást, megismétlést tekintette fontosnak, mint éppen az intertextualitásban szerepet kapó asszociatív kultúrát.⁴⁰

A magunk részéről mégis fontosnak tartjuk, hogy a páli íráshasználat kérdését minden esetben a kifejezett idézetektől kezdjük. Csak az idézetekről, azaz az író által megjelölt és szó szerint felidézett korábbi szövegekről állítható teljes bizonyossággal, hogy bennük a szerző egy másik szöveget szándékosan felelevenít, saját okfejtése vagy szövege előre adott építő elemeként akar felhasználni. Ez a kifejezett idézés mindig megkülönböztetett értékű, akkor is, ha tagadhatatlan a kultúrák (személyes, nemzeti, vallási, szakmai stb.) találkozásából adódó intertextuális hatásmechanizmusok működése. A két szint megkülönböztetésére és ugyanakkor sajátos kapcsolatuk lehetséges interferenciájára utal már Hays hét kategóriájának 4. pontja is, amely az áthallás meghatározását a szöveg gondolati egységéhez, bennfoglaltan a kifejezett idézetek, a kimondott tartalom szintjéhez is köti. Az intertextuális áthallás illetve bibliai szövegre való utalás ténye könnyebben fogadható el akkor, ha az adott szövegkörnyezetben előforduló bibliai idézetek megerősítik, esetleg egyenesen nyilvánvalóvá teszik annak használatát.

II. IDÉZETEK, SZÖVEGTÖRTÉNET ÉS SZÖVEGKRITIKA

Az Újszövetségben található ószövetségi idézetekkel⁴¹ már az ókori egyház is foglalkozott. Az antiochiai és az alexandriai iskola egyaránt tárgyalta az Ó- és Újszövetség irodalmi kapcsolatát. Bizonyos idézetek, például a híres „Emmanuel-jövendölés” (Iz 7,14,

³⁹ Az alkalmazás példája lehet B. S. ROSNER, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Cor 5-7* (AGJU 22; Leiden 1994).

⁴⁰ A témához ld. még S. ALKIER (Hrsg.), *Die Bibel im Dialog der Schriften: Konzepte intertextueller Bibellektüre* (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 10; Tübingen 2005); J. HERZER, „Jakobus, Paulus und Hiob: Die Intertextualität der Weisheit”, In: T. KRÜGER (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14. - 19. August 2005* (2007) 329 – 350.

⁴¹ Az Újszövetség idéz ugyan más szerzőket is, de ezen idézetek száma eltörpül az ószövetségi idézetek mellett. Az ApCsel 15,23-29 az „apostoli zsinat” rendelkezését idézi szó szerint; 1 Kor 15,33 Menandernek, egy pogány szerzőnek a szavait ismétli meg, míg Júdás 14k 1Hénoch 1,9-et stb. Vö. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* ²⁷1993 803-806.

Mt 2,23), apologetikus környezetben is korán jelentőségre tettek szert.⁴² Szent Ireneusz a Szeptuagintából eredeztette az Újszövetségben található idézeteket, és úgy gondolta, hogy ez a szöveg sugalmazott is (*Adv. Haer.* 3, 21, 3). Szent Jeromos, aki a héber szöveggel kívánt foglalkozni, nem vallotta a Szeptuaginta sugalmazott mivoltát. Ehelyett úgy látta, hogy az idézet és a felidézett szöveg közti eltérés oka éppen abban van, hogy az újszövetségi szerzők egyes helyeken a Szeptuagintát, más helyeken viszont a héber szöveg alapján készített saját fordításukat idézték (*Apologia contra Rufinum* 2, 34). Másutt úgy nyilatkozott, hogy a felhasznált írásrészletek szavaival az apostol szabadon bánt (*Epistula LVII*). Szent Ágoston is figyelmeztet a két szöveg különböző értelmére, amikor például Jón 3,4 héber és görög változatának eltérését látva azt állítja, hogy a görög valójában meg akarta magyarázni azt, amit a héber kimondott (*De Civitate Dei* 18, 42-44). Az idézett példák világosan mutatják, hogy miközben Isten sugalmazó tevékenységének egységéből kiindulva szemlélték az írásokat, az egyházatyák, bár jobbára nem rendelkeztek a későbbi történelmi és szövegtörténelmi szemlélettel, tisztában voltak a szövegátalakítások sokféleségével.

Az eredeti és az idézett szöveg eltéréseinek témája a könyvnyomtatás feltalálása és a reformáció kora után is foglalkoztatta az egyre önállóbb tudományos közvéleményt.⁴³ Az újszövetségben található idézetek hosszú időn át formai értelemben az Újszövetség igazságának próbakövei voltak. Sokan úgy gondolták ugyanis, hogy az Újszövetség csak akkor lehet hiteles, ha hűségesen idézi legfőbb tekintélyét, az Ószövetséget. Mivel az eltéréseket nem tagadhatták, a szöveg hitelességének védelmezői újra meg újra azzal érveltek, amit Jeromos, illetve Ágoston állított: a szerző saját maga fordította görögre, amit héberül olvasott (így a későbbiekben még tárgyalandó W. Whiston),⁴⁴ illetve – mivel idővel a Szeptuaginta közvetlen használata egyre bizonyosabb lett – hogy ennek görög szövege, ha változtatással is, de hitelesen őrizi és közli a héber eredeti értelmét.⁴⁵ Ebben a kultúrtörténelmi közegben születik meg a „*Vorlage*” fogalma, amellyel azt a szöveget jelölik, legyen az görög vagy héber, amely az adott pillanatban az apostol rendelkezésére állt, s amely valamennyire eltért az egyébként közismert változattól. Görög *Vorlage* esetén fel-

42 Vö.: M. HENGEL, „Die Septuaginta als christliche Schriftensammlung”, In: M. HENGEL, A. M. SCHWEMER (Hrsg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72; Tübingen 1994) 192, ott további irodalom.

43 A következőkhöz ld. C. D. STANLEY, *Paul and the language of Scripture*, 6-8.

44 Ilyen értelemben nyilatkozik W. WHISTON, *An Essay Toward Restoring the True Text of the Old Testament* (London 1722). Stanley 6 és 8-9.

45 L. CAPPELLUS, „Quaestiones de locis parallelis Veteris et Novi Testamenti”, In: *Critica Sacra* (Paris 1650); G. ROEPE, *De Veteris Testamenti locorum in apostolorum libris allegatione* (1827); E. KAUTZSCH, *De Veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis* (Leipzig 1869).

tételezhető volt, hogy Pál esetenként kijavította annak görögségét. Héber *Vorlage* esetén arra gondoltak, hogy Pál nem a leírt, hanem a kívülről ismert szöveg alapján idézett.

A témában a XIX. század végén megjelenő monográfiák szerint Pál elsősorban a Szeptuaginta szerint idézte az írásokat.⁴⁶ Nincs azonban egyetértés abban, hogy mely kéziratokból meríthetett a leggyakrabban, és a későbbi zsidó fordítások közül (Aquila, Szümmakhosz, Theodotion) melyek lehettek hatással az általa használt szövegekre.⁴⁷

D.-A. Koch már említett monográfiája⁴⁸ az idézetek szövegét illetően előbb kifejti, hogy Pál csak olyan szövegeket idézett, amelyek a később kánoninak elfogadott zsidó Bibliához tartoztak. A kor érdeklődésének megfelel az is, hogy leggyakrabban Izajás, Zsoltárok, Teremtés, Második törvénykönyv és a Tizenkét kispáféta szerepel a páli levelekben. A hellenista őskereszténység érdeklődésének megfelelően a konkrét előírásokra nem hivatkozik az apostol, a Leviták könyvéből pl. csak 18,5 és 19,18 szerepel. Feltűnő az is, hogy az ószövetségi történeti hagyományból, ami a kivonulástól a királyok koráig tart, szintén semmilyen idézetet sem találunk (Józs, Bír, 1-2 Sám; 2 Kir, 1-2 Krón teljesen hiányzik).

Koch Izajás könyvéből, a Pentateuchusból, a kispáféták könyveiből és a zsoltárok könyvéből vett példákon vizsgálja meg, hogy Pál a Szeptuaginta milyen szövegét használta.⁴⁹ Úgy látja, hogy a Pálnál megtalálható szöveg már korábban a héberhez közelítő recenzió esett át, amit különösen Izajás könyvének idézetein vél megállapíthatónak (Iz

46 H. VOLLMER, *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus textkritisch und biblisch-theologisch gewürdigt* (Freiburg 1895). W. DITTMAR, *Vetus Testamentum in Novo I-II.* (Göttingen 1899.1903), Pálról: 171-238; itt összehasonlíttja az egész újszövetségi szövegnek a MT, LXX, Aquil., Szümm., Theod. alakjait, ahogy akkoriban ismerte őket. Hasonló értelemben H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge 1914).

47 Ebben a szellemben készült még pl. – ha nem is Szent Pál leveleivel, hanem az Apostolok cselekedeteivel foglalkozva – L. CERFAUX tanulmánya: „Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes”, In: *Aux Sources de la Tradition Chrétienne. Mélanges offerts a M. M. Goguel* (Neuchatel Paris 1950) 43-51. Az ApCsel-ben előforduló idézetek megállapítása szerint általában a LXX-hoz hűségesek. Kivételt lát Ám 5,25-27 (ApCsel 7,42-43) és Joel 3,1-5 (ApCsel 2,17-21) esetében, ahol véleménye szerint a szöveg hangsúlyozni kívánja, hogy jelen körülmények között is érvényes az idézet szövege. Úgy látja, hogy az összetett idézetek általában erősebben megváltoztatják az idézett szöveget. A B kódex esetenként javít az idézett szöveg stílusán akkor is, ha ez eltér a LXX szövegétől. D hűségesebben őrzi az eredeti egyszerűbb szöveget. D változtatásai inkább az előszóban, az elbeszélésekben, főleg a 15. fejezetben, és Szent Pál utazásaiban figyelhetők meg. D régebbinek tűnik, mint B, Cerfaux szerint egyenesen egybeesik az újszövetségi szövegek első egybedolgozott változatával.

48 D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (Beiträge zur historischen Theologie 69; Tübingen 1986).

49 Ld. ehhez korábbi tanulmányát is: D.-A. KOCH, „Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament”, *ZNW* 76 (1985) 68-85.

8; 25; 28 és 52 fejezeteiből származó idézetek).⁵⁰ Ugyanakkor megjegyzi azt is, hogy Pál nem feltétlenül volt tudatában annak, hogy az általa használt szöveg eltér egy régebbi változattól.⁵¹ Összességében úgy látja, hogy Pálnak ténylegesen különböző eredetű szövegek állhattak rendelkezésére.

A qumráni iratok felfedezése döntően új felismeréseket hozott a Szeptuaginta kutatása terén is. A különböző szövegtanúk sokasága egyre inkább arra mutat, hogy Pál és Jézus korában sem egységes görög, sem egységes héber szöveg nem létezett.⁵² R. T. McLay szerint nemcsak lehetetlen megtalálnunk az „eredeti” szöveget, de nincs is rá szükség, mivel a bibliai hagyományok idézése az újszövetségi iratok keletkezésének korában is különböző hagyományokkal való találkozást, azok egymáshoz való viszonyítását és helyenként párhuzamos használatát jelentette.⁵³

Röviden ismertetnünk kell azokat a Biblia szövegtörténetére vonatkozó felismeréseket és feltételezéseket, amelyek ennek az állításnak háttérét jelentik.

Ami a héber szöveget illeti, a szövegváltozatok korai megléte F. M. Cross szerint annak köszönhető, hogy a római időszak korai szakaszában Egyiptomból és Babilonból érkező diaszpóra-zsidók különböző szövegváltozatokat hoztak magukkal. Ez a folyamat ún. „szövegválságot” (*textual crisis*) okozott.⁵⁴ S. Talmon szerint inkább egyfajta „liberális hozzáállásról” beszélhetünk, amely nemcsak kívülről érkező vagy hovatarozásuk miatt szubkultúrát alkotó közösségekre, hanem a „normatív zsidó körökre” is érvényes volt, s a különböző szövegek toleranciájához vezetett.⁵⁵

A Szeptuagintára vonatkozóan rendkívül sokféle vélemény látott napvilágot. Míg

50 D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge*, 79.

51 D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge*, 81. Ld. még R. HAHNART, „Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit”, *ZThK* 81 (1984) 395-416 tanulmányát, amely szintén a Szeptuaginta korábbi, hebraizáló revízióival foglalkozik. Hasonló értelemben még: B. SCHALLER, „Zum Textcharakter der Hiobzitate im paulinischen Schrifttum” és „ÉXEI EK SIÓN O PYOMENOS. Zur Textgestalt von Jes 59:20f. in Röm 11:26f.”, In: Uő., *Studien zum antiken Judentum und zum Neuen Testament* (StUNT 25) 156-161 és 162-166. Schaller szerint szükségtelen a Szeptuagintától eltérő fordítások használatát feltételeznünk, inkább a szöveg revidéált változataira kell gondolni.

52 F. M. CROSS szavaival: „We see, then, a series of attempts to bring the Greek Bible into conformity with a *changing* Hebrew textual tradition.” „The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert”, *HTR* 57 (1964) 281-299.

53 R. T. MCLAY, „Biblical Texts and the Scriptures for the New Testament Church”, In: S. E. PORTER (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament* (Grand Rapids, Michigan 2006) 58: „The organic way in which the Scriptures were written, translated, reinterpreted, and copied within Judaism and its major centers meant that the texts of the Scriptures for the writers of the NT were characterized by pluriformity.”

54 Ld. ehhez C. D. STANLEY, *Paul and the language of Scripture*, 38-44; F. M. CROSS, S. TALMON (ed.), *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge 1985).

55 Vö. S. TALMON, „The Old Testament Text”, In: P. R. ACKROYD, C. F. EVANS, *The Cambridge History of the Bible I. From the Beginnings to Jerome* (Cambridge 1970) 159-199.

Paul de Lagarde még azt állította,⁵⁶ hogy a Szeptuaginta egy nem masszoréta héber szöveg egységes fordítása, P. Kahle már amellet érvelt,⁵⁷ hogy a Szeptuaginta a keresztények egységesítő törekvése nyomán jött létre. E. Tov szerint a ma kezünkbe vehető Szeptuaginta különböző időben és helyen, különböző fordítók által készített fordítások gyűjteménye.⁵⁸ Nehéz eldönteni, hogy egészében mikor készült el, s egyáltalán ki alkotta meg mint egyetlen könyvet. Vanyó László professzor úr egyik kései művében átfogó tanulmányt készített a hetvenes fordításról, amelyben néhány újszövetségi idézet értelmezését is nyújtja.⁵⁹

A Jézus és Pál korában használatban lévő héber és görög szövegek tehát eleve több változatban is elérhetőek voltak. A szerzők ugyan nem beszélnek teljes sokféleségről vagy rendetlenségről, inkább egyfajta „korlátozott különbségről” (*limited diversity* – C. D. Stanley).⁶⁰ Ha elfogadjuk a korban használatos szövegek eredeti különbözőségét, az természetesen befolyásolja az idézetekkel kapcsolatos állásfoglalást is. Stanley két megfigyelést tesz: először is kérdéses, hogy egy bizonyos szöveg szerzője milyen szöveget tartott a kezében, amikor idézni kívánt. Az idézet szövege ezért nem vezethet közelebb a Biblia eredeti szövegéhez. A pontos munka érdekében az egyes esetekben külön kell figyelembe venni az összes szövegvariánst. A másik következmény, hogy a különböző szövegeket megfigyelve nem beszélhetünk egységesen a Szeptuaginta fordítási módszeréről. Egyes szövegegységek tendenciáit viszont megfigyelhetjük, s az általánosítások helyett a konkrét szöveg sajátosságait kell szem előtt tartanunk.

Az igényes elemzésnek párhuzamosan kell kezelnie egy szöveg fordítási technikájával kapcsolatos kérdéseket, és azt is, hogy erre a szövegre milyen formában hivatkoztak más szerzők, esetünkben a valószínűleg mindhárom bibliai nyelvet beszélő Szent Pál apostol. Aki kijelenti, hogy Pál „általában” a Szeptuaginta szövegét használta, valójában arra céloz, hogy Pál apostol annak a hellenizált zsidó kultúrának az örököse, amely

56 P. A. de LAGARDE, *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testaments* (Göttingen 1882).

57 P. KAHLE, *The Cairo Genizah* (London 1947).

58 E. TOV, „Jewish Greek Scriptures”, In: E. TOV, R. A. KRAFT (ed.), *Early Judaism and its Modern Interpreters* (1986) 225: „As a result of recent finds and studies in early recensions, the heterogeneity of the canon of the LXX has become increasingly evident. It has been recognized that ‘the LXX’ contains translations of different types, early and late, relatively original and significantly revised, official and private, literal and free.”

59 VANYÓ L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története* (Budapest 2002). Az idézetekről az újszövetségben: 102-106.

60 Vö. C. D. STANLEY, *Paul and the language of Scripture*, 48-49.

a görög szöveg keresztény lezárása, illetve a héber szöveg zsidó kanonizációja előtt az eltérő hagyományok folyamatos kommunikációjában kereste a kötelező igazság írásos megfogalmazását.

III. A PÁLI ÍRÁSHASZNÁLAT KERESZTÉNY ELŐTÖRTÉNETE – *TESTIMONIA*; *FLORILEGIA*

A XX. század első negyedében Rendell Harris figyelt fel arra a tényre, hogy bizonyos ószövetségi idézetek nemcsak egyszer, sőt nem is csak egyetlen levélben szerepelnek.⁶¹ A többször előforduló idézetek görög szövege gyakran messzemenően azonos, a Szeptuaginta szövegétől eltérő, nehezen azonosítható fordításból származik. Egyes idézet láncolatok is többször szerepelnek egyazon módon különböző szerzőknél. Mk 1,2-3 pl. Malakiás és Izajás szövegét idézi, s közben egyetlen prófétának, Izajásnak tulajdonítja – ezzel azt a látszatot keltve, hogy nem Izajás vagy Malakiás szövegét, hanem egy másik szöveget használt, amelyben a két vers már együtt szerepelt. Ennek a sajátos gyűjteménynek a logikáját Harris az idézeteket helyenként összefűző kulcsszavakban vélte felfedezni (pl. a kő – elvetett kő – építők – Sion sarokköve – Dániel nem kézzel vágott köve stb.)

Harris ismerte a Szent Ciprián nevéhez fűződő *Testimonia* c. művet, amely a keresztény apológia számára hasznosítható ószövetségi idézeteket tartalmazott. Úgy vélte, hogy ez a gyűjtemény más egyházatyák közvetítésével juthatott Cipriánhoz, aki talán kiegészítette, de voltaképpen az őskeresztény korban, az I. században létrejött gyűjteményt használta fel, amelyből már Pál apostol és a többi újszövetségi szerző is merített.

Harris elmélete olyan irodalomkritikai túlzásokat tartalmazott (pl. Papiasz megjegyzése, hogy Máté állította össze Jézus mondásait, egyenesen erre az idézetgyűjteményre utalt volna), amelyek konkrét megfogalmazásában elfogadhatatlanná tették gondolatait. Az elmélet lényege ma testimonium-hipotézis néven ismert. Előnye, hogy tetszetősen magyarázza meg egyszerre a bibliai szöveg és az idézetek eltérésének kérdését, s ugyanakkor egyes idézetek hasonló alakját az újszövetségi hagyomány különböző részeiben. A terminológia ebben az esetben sem teljesen tisztázott. Míg az angol nyelvű szakirodalom általában a „testimonium” kifejezést használja, qumráni iratok között gyakran beszélnek florilégiumokról is. D.-A. Koch szerint⁶² „idézetek hagyományossá vált gyűjteményét” antológiának kell nevezni, amely kisebb terjedelem esetén a florilégium nevet viselheti. Amennyiben az ilyen gyűjtemény valamilyen érvelő összefüggésbe tartozik, tehát rendszeresen valaminek a bizonyítására használják, akkor kell – a jogi zsargonból vett –

61 R. HARRIS, *Testimonies I.II* (Cambridge 1916.1920). A továbbiakhoz ld. C. H. DODD, *According to the Scriptures* (London 1965; eredeti: 1952) 24-26.

62 D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge*, 247.

testimonium kifejezést alkalmazni rá. Egyesek használják még a szintén latin „excerpta” kifejezést, amely a felhasznált szövegek kivonatos jellegére utal.

Harris elképzelését C. H. Dodd fejlesztette tovább. A bibliai idézetek feltételezett gyűjteményeit nem tartotta külön irodalmi alkotásnak. Azt állítja,⁶³ hogy az első keresztények közül valaki, ismeretlen, ámde nagy szellemű alkotó bizonyos ószövetségi szövegeket választott ki, amelyek együttesen a keresztény hit bizonyítására és értelmezésére leginkább alkalmas szövegegységeknek bizonyultak.

Könyvét úgy építi fel, hogy az apostoli igehirdetés lényegétől annak értelmezése felé haladjon, amely gyakorlatilag az Újszövetséggel együtt született. Az ószövetségi idézetek forrásában a keresztény teológiai gondolkodás meghatározó témáit látja mintegy előre adottnak. Az igehirdetés lényegének a „teológia előtti”⁶⁴ kérügmát tartja, amelyre az „újszövetségi teológiák”, Pálé, Jánosé és a zsidókhöz írt levélé épülnek.⁶⁵ Az újszövetségi kérügma hirdetésekor azonban az Újszövetség szerzői azt állítják, hogy mindez „az íráskor szerint” történt (pl. 1Kor 15,3-5). Példaként említi ApCsel 8,26-38; 18,24-28 szövegeit. Pál igehirdetésére vonatkozik ApCsel 17,2-3; 26,46-47. A zsidókhöz írt levélben 2,5-13; 3,7-4,9, Péter első levelében 1,22-2,10 mutatja, hogyan jelenik meg az apostoli igehirdetés lényege minden alkalommal ószövetségi igehelyekkel alátámasztottnak. Mindeközben úgy tűnik, hogy bizonyos tényeket a szerzők feltételeznek és magyarázat nélkül hagynak, másokat viszont kifejtnek. Előbbiek arra utalnak, hogy a szöveg szerzője előre megfogalmazott vagy legalábbis előre adott anyagot használt fel.

Dodd 15 olyan szöveghelyet sorolt fel és idézett az Ószövetségből, amelyek egymástól függetlennek tekinthető hagyományokban is többször szerepelnek az Újszövetségben (a szinoptikusokat fenntartásokkal, Jánost, a teljes páli korpuszt, a zsidó levelet, katolikus leveleket, végül a Jelenések könyvét önálló hagyománynak tekintve).⁶⁶ Miután bemutatta az idézett helyek szöveggörnyezetét, vonatkozási pontokat keresett az ószövetségi és az újszövetségi szöveggörnyezet között. Olyan ószövetségi idézeteket keresett, amelyek a többször is idézett szövegegységek közvetlen újszövetségi környezetében az ószövetségi szöveggörnyezetből származnak. Ennek segítségével meghatározta azt a tágabb ószövetségi szövegegységet, amelyet nézete szerint hasonló környezetben újra meg újra felhasználhatónak tartottak az újszövetségi szerzők. Az idézetek csoportosításakor három nagyobb témát jelölt meg, amely az előbb már említett módon az újszövetségi teológia alapját képezi.

63 C. H. DODD, *According to the Scriptures*, 110.

64 C. H. DODD, *According to the Scriptures*, 12.

65 Ehhez a témához ld. még C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments* (London 1936).

66 Zsolt 2,7; Zsolt 8,4-6; Zsolt 110,1; Zsolt 118,22-23; Iz 6,9-10; Iz 53,1; Iz 40,3-5; Iz 28,16; Ter 12,3; Jer 31,31-34; Joel 2,28-32; Zak 9,9; Hab 2,3-4; Iz 61,1-2; MTörv 18,15.19.

A szövegek és csoportjaik Dodd szerint a következők voltak:

„Elsődleges források”

I. Apokaliptikus-eszkatologikus szövegek Joel 2-3; Zak 9-14; Dán 7

II. Az Új Izraelre vonatkozó szövegek Óz; Iz 6,1-9,7; 11,1-10; 28,16; 40,1-11; Jer 31,10-34

III. Az Úr szolgájára és a szenvedő igazra vonatkozó szövegek

Iz 42,1-44,5; 49,1-13; 50,4-11; 52,13-53,12; 61

Zsolt 69; 22; 31; 38; 88; 34; 118; 41; 42-44; 80

IV. Egyéb Zsolt 8; 110; 2;

Ter 12,3; 22,18; MTörv 18,15.19

„Alárendelt és kiegészítő források”

Mal 3,1-6; Dan 12

Iz 29,9-14; Jer 7,1-15; Hab 1-2

Iz 58,6-10

Zsolt 132; 16; 2 Sám 7; 13-14 Iz 55,3; Ám 9,11-12

A testimonium-hipotézist több kutató is sajátos irányban vizsgálta és fejlesztette. Barnabas Lindars úgy látta, hogy a testimoniumok elsősorban a korai kérészet apologetikus védelmére jöttek létre.⁶⁷ D.-A. Koch tagadta, hogy a páli levelekben található idézetekből testimoniumok használatára következtethetnénk.⁶⁸ A Dodd által felsorolt szövegcsoportok, mondja, csak ritkán szerepelnek a páli levelekben, mennyiségük nem alapoza meg kielégítő módon az „ősegyház Bibliája” (Dodd) létét. A qumráni példák azért nem meggyőzőek, állítja, mert Qumrán kezdetől fogva olyan átfogó érdeklődést mutat az írások olvasása, másolása, kommentálása terén, amely véleménye szerint a korai keresztény közösségről nem feltételezhető. Koch szerint legfeljebb Pál saját idézet-antológiáiról beszélhetünk.

A testimonium-hipotézis legutóbbi szisztematikus vizsgálatát M. C. Alblnak köszönheti az újszövetségi szentírástudomány.⁶⁹ Albl a kérdés kutatástörténetének vázlata után analógiát keres és talál nemcsak a korabeli hellenista kultúra és zsidó írásbeliség, kü-

67 B. LINDARS, *New Testament Apologetic* (London 1961).

68 D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge*, 247-256.

69 M. C. ALBL, „*And Scripture Cannot Be Broken*”: *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (NovTSup 96; Leiden 1996).

lönösen is a qumráni lelet,⁷⁰ hanem az egyházatyák irodalmi eszköztárában is. Arra a megállapításra jut, hogy a testimoniumok használata bizonyíthatóan része mind a zsidó, mind a hellenista és a korai keresztény hagyománynak. Az újszövetségben Pál írásait,⁷¹ Máté szövegeit, az ApCsel és a Zsidókhöz írt levél 1-2 fejezetét vizsgálja meg, illetve öt ószövetségi szövegcsoporthasználatát az egyes újszövetségi hagyományokban (messiási szövegek; Zsolt 110,1; Iz 6,9-10; Zak 12,10; testimonium a „kőről”). Albl konklúziói között szerepel, hogy a páli szöveggyűjtemények mindenképpen korábbiak kellettek legyenek leveleinek megírásánál, mert túl bonyolultak és kifinomultak ahhoz, hogy diktálás közben gondolja ki őket. Tehát vagy saját maga állította össze őket még leveleinek keeltkezése előtt, vagy átvette a korai keresztény hagyományból. Albl úgy gondolja továbbá, hogy főként a pogány olvasók körében nem tételezhető fel az idézetek eredeti összefüggésének ismerete. A levelek szerzői, ha zsidó műveltséggel bírtak is, nem feltétlenül ismerték az összes iratot. Pál esetében azzal számol, hogy ő személyesen is alapos ismerettel rendelkezett az egyes szövegekről, használatukban alkalmanként mégsem az eredeti és teljes összefüggés, hanem a gyűjtemény jellege vezette. A testimoniumok létét elfogadja Markus Tiwald is, lényegében azokra a páli szövegekre hivatkozva, amelyeket Albl is használ.⁷²

A florilégiumok vagy testimoniumok használatának feltételezése a páli íráshasználat és az őskeresztény hagyománytörténet összefüggésének tematikájához vezet. Pál íráshasználatát nyilvánvalóan összehasonlítható a mellette működő keresztény tanítókkal. Ha a páli teológiában meg kell különböztetni a korai keresztény hagyományanyagot – amint arra maga is figyelmeztet pl. az eucharisziával kapcsolatban – akkor elképzelhető, hogy ez a hagyomány a zsidó írásokra vonatkozóan is testet öltött.

IV. A PÁLI ÍRÁSHASZNÁLAT A KORABELI ZSIDÓ ÍRÁSHASZNÁLAT TÜKRÉBEN

Már említettük, milyen súlyos kérdést jelentett a szövegek eltérő mivolta a XVI-XVII. században. Ebben az ellenséges légkörben W. Whiston 1722-ben megjelent írása nemcsak az újszövetségi írások hitelességét kívánta bizonyítani, de azt is állította, hogy korabeli zsidó szerzők, így Filón, Josephus Flavius vagy a Szamaritánus Pentateuchus

70 A qumráni leletanyaghoz ld. még J. A. FITZMYER, „4QTestimonia’ and the New Testament”, In: J. A. FITZMYER, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBibSt 5; Missoula Montana 1974) 59-89. Eredeti: TS 18 (1957) 513-537.

71 1Kor 15,3-5 értelmezése; Róm 1,3-4; 3,24-26; 4,25; 11,25-27; 15,12 mint hagyományos írásformulák; Róm 12,19; 13,9; 2Kor 13,1 parainetikus célzattal; Róm 3,10-18 mint zsidó zsoltárvers-gyűjtemény; 2Kor 6,16-7,1 mint a templomról szóló zsoltárvers-gyűjtemény.

72 M. TIWALD, *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation* (HBS 52; Freiburg Basel Wien Barcelona Rom New York 2008) 108-111.

szándékosan változtatták meg a héber szöveget, hogy a keresztény Biblia hitelét lerombolják.⁷³ Erre a vakmerő tézisre természetesen válaszolni kellett, s a válaszok jelentősen előre lendítették a kor kritikai kutatását. Valamivel még hamarabb, 1713-ban jelent meg G. Surenhusius munkája,⁷⁴ amely összehasonlította az újszövetségi idézetek formáját, bevezetését, szövegtani kérdéseit a rabbinikus irodalomban tapasztalt eljárásokkal. Surenhusius szerint a páli és a rabbinikus idézés módszere messzemenően azonos.

A XX. század első felében keletkezett több olyan monográfia is, amely jelentős terjedelemben tárgyalta a rabbinikus egzegézis és a páli íráshasználat hasonlóságát és különbségeit. Francia nyelven J. Bonsirven, németül O. Michel művei a legjelentősebbek e téren.⁷⁵

A rabbinikus és páli egzegézist összevetve Bonsirven úgy látta, hogy filológiai szempontból a szöveghasználat és egzegézis messzemenő azonosságot mutat. Az olvasó mégis alapvető különbséget tapasztal a gondolatvilágban, a kompozícióban, a tanításban. „Pál rabbi, aki keresztény tanítónak lett.”⁷⁶ Gamálieel iskolájában elsajátította a bibliai szövegek ismeretét, s ezért érvelése középpontjában, nem ritkán szókinszében ezek a történetek találhatóak. Szívesen használja a Pentateuchusz történeteit, de a rabbinnál gyakrabban Izajás és a zsoltárok könyve szakaszait is, amelyek misztikus beállítottságának megfelelnek. Pál használja ugyan azokat a technikákat, amelyeket kortársai (erkölcsi alkalmazás, homiletikai fejtegetések, jogi hasonlatok, filológiai megfontolások, időrendi elemzések, dialektikus értelmezés, hasonlatok), de rend szerint figyelmen kívül hagyja a szövegösszefüggést. Teljesen új értelmet ad a szövegnek, amelyet Bonsirven szerint a kinyilatkoztatásból merít: krisztusi értelemről van szó. Pál a szöveg betűjéhez való hűséget egyes esetekben elveti, hogy a szellemét pontosabban megmutathassa.⁷⁷

O. Michel a szövegekritikai és formai témák bemutatása után teszi fel a kérdést, hogy miként függ össze Pál íráshasználata korának ismert módszereivel. Michel elkülöníti a rabbinikus és a hellenisztikus íráshasználatot. A hellenisztikus íráshasználat példáját

73 Vö. E. E. ELLIS, *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (WUNT 54; Tübingen 1991) 55-56.

74 G. SURENHUSIUS, *SZFR HMSWCH sive BIBLOSZ KATALLAGÉSZ* (Amsterdam 1713).

75 J. BONSIIVEN, *Exégese rabbinique et exégese paulinienne* (Paris 1939); O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel* (Gütersloh 1929).

76 J. BONSIIVEN, *Exégese rabbinique*, 348.

77 Érdemes megemlíteni azt is, hogy Bonsirven munkájának összefoglaló megállapításait (*Exégese rabbinique*, 346-347) a Zsidókhoz írt levél szerzőségének kérdésével kezdi. A szerző úgy látja, hogy az idézés módja itt eltér a Pálnál megszokott formától (ahogy meg van írva – *kathósz gegraptai*), helyette az isteni szó, a kimondott és átadott szó kerül középpontba. Ezért a levelet Origenésszel együtt Pál egy tanítványának tulajdonítja, aki a mester gondolatait hűségesen, de személyes módjának megfelelően fejezte ki. Itt merül fel az a gondolat, hogy az íráshasználat annyira meghatározó eleme a szövegnek, hogy sajátos módszere a szerzőség kérdésében is eligazítást nyújthat.

Alexandriai Filón írásaiban látta, amelynek célja az volt, hogy összehangolja a görög filozófiát a zsidó vallással. Filón magyarázatait elméletinek, Pálét gyakorlatiasnak, ugyanakkor missziós lendületűnek és polemikusnak látta.⁷⁸ A filóni és páli magyarázat hasonlóságait nem kettejük közvetlen érintkezésével, hanem közös palesztinai gyökereikkel, a diaszpóra és a palesztinai központ közötti gyakori kapcsolattartással magyarázta.⁷⁹

Michel a palesztinai rabbinikus gyakorlatot tárgyalva megemlíti a Hillélnek tulajdonított hét szabályt (*middót*). Közülük legáltalánosabbnak az elsőt tartja (*qal wahomer*). Ezt Pál is gyakran alkalmazza a *poszó mallon* – „mennyivel inkább” fordulatban (pl. Róm 5,9.10.15.17; 11,2.24).⁸⁰ Michel szerint az idézet-láncolatok alkalmazása, az idézetek kiegészítése meghatározó szavakkal, mind pedig az a módszer, hogy Pál többféle hasonlat összekapcsolásával magyaráz meg egy íráshelyet, fellelhető a rabbiknál is, sőt ez a gyakorlat teljesen meg is magyarázható a rabbinikus szokásokkal. Michel a különbséget a magyarázat céljában látta, amennyiben a rabbik koruk gyakorlatát kívánták fellelni a szövegben, Michel szerint mintegy „beleolvasták” a szövegbe a mondandót, Pál viszont prófétikus módon a jövőre koncentrált volna.⁸¹

Bonsirven és Michel vizsgálatának eredménye összességében hasonlított a korábbihoz, azaz szoros kapcsolatot láttak a rabbinikus egzegézis és Pál apostol módszerei között. Hasonló értelemben nyilatkozott J. Jeremias is,⁸² aki a páli íráshasználat és teológia alapján az apostolt egyenesen a farizeusok tanainak hillelita képviselőjeként, Jeruzsálemben kiképzett rabbiként mutatta be. J. Jeremias szerint Pál apostoli szolgálata során mindvégig megtartotta hillelita nézeteit, amelyeket a palesztinai zsidóságban szerzett. Jeremias szerint a páli levelek teológiai világa is tükrözi azt az iskolázottságot, amelyet Pál mint zsidó teológus szerzett.⁸³

A három kutató szerint Pál módszere eltér a hellenisztikus zsidó írásértelmezéstől, és a palesztinai zsidó gondolkodásmódot tükrözi. Állításuk szerint a hellenisztikus zsidóság az allegorikus írásmagyarázatot gyakorolta volna, míg a palesztinai zsidóságra az üdvtörténeti-tipologikus látásmód volt jellemző.⁸⁴

78 O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel*, 107.

79 O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel*, 111.

80 Ehhez ld. H. MÜLLER, „Der rabbinische Qal-Wachomer-Schluss in paulinischer Typologie”, *ZNW* 58 (1967) 73-92.

81 O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel*, 102: „Die paulinische Beweisführung ist zum grossen Teil einfach aus dem Rabbinentum zu erklären.”

82 J. JEREMIAS, „Paulus als Hillelit”, In: E. E. ELLIS, M. WILCOX (ed.), *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Matthew Black* (Edinburgh 1969) 88-94.

83 Pál apostolnak a Tórához való maradandó kapcsolatát mutatja be néhány példán keresztül J. MASSONET, „Paul et la Torah”, in J. SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse* (Lectio divina 165; Paris 1996) 195-206.

84 A korai zsidó írásmagyarázat és zsidó teológia összefüggéseit tárgyalja

Hasonló megállapításra jutott E. E. Ellis is, aki a páli íráshasználatról írott monográfiájában Pált – főként az idézetek bevezető formulái és az összetett idézetek okán – a palesztinai zsidó íráshasználattal rokonítja.⁸⁵ Ellis szerint a konkrét egezetikai eredmények és a hermeneutikai elvek tekintetében Pál eltér a zsidóság szokásaitól. Ellis ugyanakkor lényegében csak módszertani egyezést lát. Az apostol részéről döntőnek a keresztény hit megvallását tartja, nem pedig a kulturális miliő közvetítésével magyarázható hasonlóságokat.⁸⁶ Előfordulnak ugyan olyan ószövetségi szövegrészletek, amelyeket mind Pál, mind a zsidóság többször is felhasznál, de értelmezésük jobbra eltér egymástól, legyen szó messiási szövegekről, Ádám és Éva teremtéséről és az első bűnről, a férfi elsőbbségről a teremtésben, a második Ádámról, a Sinai-hegy angyalairól, a szikláról, amely a pusztai vándorlás idején követi a vándorló Izraelt, Ábrahám leszármazottjáról.⁸⁷ Az azonos értelmezés ugyanakkor magyarázható korai, Ellis szerint már az Ószövetség keletkezési idejében meglévő hagyományokkal.⁸⁸

A kutatás mind specializáltabb módon közelít a korabeli egezés egyes szereplő-éhez.⁸⁹ P. Borgen monográfiája Alexandriai Filónról a szerző íráshasználatának is két fejezetet szentel művében.⁹⁰ Több munka foglalkozik Josephus Flavius egezésével,⁹¹ esetleg a rabbinikus írásértelmezéssel.⁹² D. Instone Brewer a zsidó íráshasználaton belül

85 E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan 1957) 83. A bevezető formula használatáról ld. még B. M. METZGER, „The Formules Introducing Quotations of Scripture in the New Testament and the Mishnah”, *JBL* 70 (1951) 297-307.

86 Vö. E. E. ELLIS, *Use*, 84: „The important consideration is not that Paul borrowed a Jewish interpretation but that Christ's apostle, led by the Holy Spirit, used it as a true interpretation. (...) The significant conclusion, however, is the great chasm separating the writings of Paul from the rabbis. The apostle's OT exegesis was not just an adoption of current traditions but reveals a vitality and understanding totally foreign to rabbinical literature. If Paul used Jewish interpretations, he culled and moulded them to a Christological understanding of the OT; if he was a 'child of his times', they were for Paul the times of the Messiah, His Cross and resurrection, and his revelation of the meaning of Scripture. Paul was a disciple of Christ not of Gamaliel.”

87 Vö.: Ter 15,6 és Hab 2,4 (Róm 4,3; 1,17, illetve Exod. R. XXXIII, 5); Iz 59,19k (Róm 11,26 és Sanh. 98a, 93b); Róm 5,12kk és 2 Baruch 54,15.19; 2 Kor 11,2k.11 és Mózes Apok. XV-XXII.; 1 Kor 11,7kk és Num R. III, 8; 1 Kor 15,45 és Filón Leg. alleg. I, 31kk; 53kk; 88k stb. Vö. E. E. ELLIS, *Use*, 54-64.

88 Pl. Zsolt 67,18 (Gal 3,19), amely Ellis szerint már MTörv 33,2 görög szövegében is a héber változat korai értelmezéseként fogható fel (héb. *qds* helyébe görög *aggeloi*). E. E. ELLIS, *Use*, 66.

89 A zsidó egezés és teológia összefüggéseiről ld. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985); Uő., *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology* (Cambridge, Massachusetts 1998).

90 P. BORGAN, *Philo of Alexandria. An Exegete for his Time* (NovTSup 86; Leiden 1997).

91 Pl. C. BEGG, „Isaiah in Josephus”, In: C. BOTTRICH, J. HERZER (Hrsg.), *Josephus und das neue Testament* (WUNT 209; Tübingen 2007) 233-243.

92 P. A. ALEXANDER, „Quid Athenis et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermenutics in the Greco-Roman World”, In: P. R. DAVIS, R. T. WHITE (ed.), *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian*

elkülöníti a betűhöz jobban ragaszkodó rabbinikus magyarázatot egyfelelől, illetve a szabadabb, „karizmatikusabb” filóni, qumráni és páli íráshasználatot.⁹³ T. H. Lim a qumrani írásértelmezés tükrében vizsgálja a páli íráshasználatot.⁹⁴ A kettő közötti hasonlóság alapja, hogy hasonló módon tekintenek az írásokra. Nem különíthető el egy körülhatárolt és lezárt, kánonba foglalható „Szentírás”, amelyhez azután kommentárt kellene fűzni. A qumrániak és maga Pál is hisz abban, hogy Isten akarata az írásokon keresztül ismerhető fel, de ehhez hozzátartozik valamilyen módon a kommentár, az értelmezés is. A különbségek között számon kell tartani, hogy egyrészt az Igazság Tanítója Qumranban nem kapott olyasféle isteni méltóságot, mint amilyenben Pál hitt Jézussal kapcsolatban. Másfelől a qumrani írásértelmezés rendszeresebb és ezért „tudományosabb érdeklődésűnek” is nevezhető, mint Pálé, aki elsősorban a gyakorlati kérdések megválaszolására használta az írások idézését. Hogy az értelmező a vizsgált esetek közül milyen összefüggésben változtatja meg a szöveget, és mikor hagyja változatlanul, abban nincsen szabályszerűség – állítja Lim.⁹⁵

A XX. század végének kutatásai egyre inkább szétfeszítették a hagyományos értelemben vett egezetikai vizsgálódás kereteit. Az egyre alaposabb szövegtani megfigyelésekhez teológiai értelmezés kapcsolódott, amely a maga részéről a társadalmi és kulturális környezetet is érinti. A zsidó írásmagyarázat korabeli gyakorlatára vonatkozó ismeretanyag is jelentősen bővült, például a qumráni leletek révén. Az íráshasználat technikai mellett előtérbe kerültek a vallási és a kulturális hovatartozás kérdései. A kérdés egyre inkább Pál apostol önazonosságára vonatkozott. Vajon zsidónak vallotta-e magát apostoli szolgálatának gyakorlása közben? Vajon vallása és nemzeti hovatartozása milyen kapcsolatban állt Krisztusba vetett hitével?

A kutatási tendenciákat tehát új formák foglalták és foglalják egységbe. Megváltozott az az értelmezési horizont, amelyben az egyes adatok értelmet, átfogó jelentést kapnak.

Literature and History (JSOTSup 100; Sheffield 1990) 101-124; a targumokról pl. R. LE DÉAUT, „Targumic Literature and New Testament Interpretation”, *BThB* 4 (1974) 243-289; M. McNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27; Rome 1966); Uő., *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della Bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento* (StBibl 5; Bologna 1978).

93 D. INSTONE BREWER, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE* (TSAJ 30; Tübingen 1992). Ld. még S.-K. WAN, „Charismatic Exegesis: Philo and Paul Compared”, *Studia Philonica Annual* 6 (1994) 54-82.

94 T. H. LIM, *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters* (Oxford 1997).

95 Qumran és Szent Pál kapcsolatát kutatja J. A. FITZMYER, „The use of explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament”, In: J. A. FITZMYER, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBibSt 5; Missoula Montana 1974) 3-58. Eredeti: *NTS* 7 (1961) 297-333; M. E. STONE (ed.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDD 28; Leiden 1998).

A *Shoa* rettenete után a kutatók már nemcsak arra kérdeztek, milyen formákat vett át Pál apostol a kortárs zsidó exegézistől, hanem arra, hogyan mutatkozik meg zsidó öntudata a leveleiben tartalmilag és formailag. A vallási hovatartozás részeként merül fel a teológiai kérdés, hogy miként tekintett Izrael vallásának lényegére az apostol, illetve a másik, hermeneutikai jellegű, hogy hogyan vélekedett azokról az írásokról, amelyeket később a zsidóság mint Tóra, Próféták és Írások gyűjteményét, a kereszténység pedig mint Ószövetséget kanonizált.

Markus Tiwald Michel, Bonsirven és Ellis monográfiáiról mint alapos egzegetikai munkákról nyilatkozik,⁹⁶ de úgy látja, végül mindig visszarettennek attól, hogy Pál valódi zsidó meggyőződését, zsidóságához való kapcsolatát ténylegesen elismerjék és megfogalmazzák. A rabbinikus egzegézist önkényesnek és céltalannak, a betűhöz ragaszkodónak, a páli egzegézist viszont – bár hasonló eszközökkel dolgozik – evangéliumi prófétára vallónak, teljesen más szellemtől vezetettnek mutatják be. Az ok Tiwald szerint nem más, mint az a kulturális előítélet, amely a XX. század első felében a zsidósággal szemben sokhelyütt általános volt. A kérdés tehát az, hogy lehetne a páli íráshasználat kérdését elhelyezni a korabeli zsidóság teológiájára vonatkozó új, illetve előítéletektől megtisztított felismerések összefüggésében.⁹⁷ Mind a páli, mind a korabeli zsidó egzegézis olyan előfeltételezéseken nyugszik, amelyeket előre meg kell ismerni, illetve el is kell fogadni ahhoz, hogy az érvelést meggyőzőnek találjuk, állítja Tiwald.

Claude Tassin is arra törekszik, hogy meghatározza Pál apostol pontosabb helyét a korabeli zsidóságban.⁹⁸ Megállapítása szerint Pál Krisztusba vetett hite elhomályosítja ugyan farizeus multját, de ebből a képzettségéből mégis magával hozza az Isten élő szava iránti fogékonyságot, a *halakha* szeretetét, azaz a törvénymagyarázó, gyakorlati kérdésekre koncentráló felfogást, illetve a farizeusonál is tapasztalható felelősséget a világ sorsa iránt. Tassin szerint a qumráni közösség hitével kapcsolatos analógiák legfelelebb közös zsidó hagományokra vezethetők vissza, nem pedig közvetlen kapcsolatra vagy függésre. A gondolkodásmód tekintetében, fejezi be eszmefuttatását, zsidó gyökerűnek kell tartani az apokaliptikus felfogást is, amely Pál számára a világról alkotott összkép

96 M. TIWALD, *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation* (HBS 52; Freiburg Basel Wien Barcelona Rom New York 2008) 5-9.

97 P. J. TOMSON, *Paul and the Jewish Law: Halaka in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT 3.1; Assen: Van Gorcum 1990); K.-W. NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62; Tübingen 1992); A témához ld. többek között: W. D. DAVIS, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (Mifflintown 1998).

98 C. TASSIN, „Paul dans le monde juif du premier siècle”, in J. SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse* (Lectio divina 165; Paris 1996) 171-193.

része, kozmológiai és antropológiai rendező elv inkább, mint tényleges értelemben vett teológia.⁹⁹

A páli íráshasználat témája e ponton az apostol önértelmezését, vallásáról való fel-fogását, illetve a Krisztussal való találkozás jelentőségét is érinti. Norbert Baumert úgy látja,¹⁰⁰ helyesebb Pál meghívásáról, mint megtéréséről beszélnünk. Az apostol Istennel való kapcsolatában nincs törés a Damaszkusz élmény után, állítja. A Krisztussal való találkozás ugyan valóban alapos újraértékelése mindannak, ami Istenre és saját életére vonatkozik, de ez legfeljebb erkölcsi, nem pedig tényleges vallási értelemben nevezhető megtérésnek. Azt mondhatjuk, hogy Isten zsidó önazonosságában továbbvezette és krisztushívó zsidóvá tette Pált. Amikor Pál apostoli meghívására hivatkozik, (Gal 1,15k) Iz 49,1 és Jer 1,5 alkotja hozzászólásának gerincét. Ezzel Pál „önmagát Izrael prófétáinak sorába állítja.”¹⁰¹ Annak az Istennek küldetését teljesíti, akit gyermekkorától óta szolgál. A zsidóság és a zsidó vallás további szerepéről elmélkedve Pál a Róm 11-ben a *póroszisz* fogalmát használja, amelyet Baumert szerint nem a szívek bűnös megkeményedésének értelmében kell magyarázni. Tényszerűen rögzíti azt a tényt, hogy a zsidó nép nem ismeri fel az Úr által elérhetővé tett üdvösséget.¹⁰² Baumert szerint az egyház Pálnál ténylegesen nem válik el Izraeltől. Nem gondol sajátos értelemben vett pogánykeresztényekre sem, hanem egyszerűen arra az egyházra, amelyet pogányokból és zsidókból hívott meg az Úr.

Meg kell jegyeznünk, hogy az apostol egzegézisét nem mindenki látja egyértelműen jellegzetesen zsidó egzegézisnek. F. Siegert¹⁰³ az „érvelés” fogalmának meghatározása után elemzi a Róm 9-11-et, s ebből kiindulva mutatja meg, hogyan érvel Pál apostol. Pál meg akarja győzni olvasóit valamiről. Eközben saját maga is megkísérli az írásban felfedezni, hogy mi miért történik, illetve miért úgy történik, ahogy (157). Siegert szerint Pál nem a rabbinátus szabályai szerint érvel, hanem a kor hellenista szokásait követi.¹⁰⁴ Pál módszere nem üt el a korában szokásostól, amikor több idézetet egybeolvaszt,

99 Ld. ehhez még D. W. KUCK, *Judgment and Community Conflict: Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Cor 3:5-4:5* (NovTSup 66; Leiden 1992).

100 N. BAUMERT, „Paulus – alte und neue Perspektiven. Zum Paulusjahr”, *ZKTh* 130 (2008) 168-194, itt 169-170.

101 N. BAUMERT, „Paulus – alte und neue Perspektiven. Zum Paulusjahr”, *ZKTh* 130 (2008) 171.

102 N. BAUMERT, „Paulus”, 190-192.

103 F. SIEGERT, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9-11* (WUNT 34; Tübingen 1985).

104 „Die Hermeneutik des Paulus – das ist meine These – liegt ganz im Bereich des hellenistischen *common sense*. Lediglich einige inhaltlich-christliche Prämissen kommen hinzu (Jesus ist der in der Schrift gemeinte Messias und interpretiert widerum die Schrift; vgl. die Bekenntnisformeln Röm 10,9) und natürlich die zu interpretierende Schrift als solche. Der Form nach waren aber die paulinischen Schriftargumente in ihrer Zeit allgemeinverständlich.” A páli érvelés logikájáról formális szempontból ld.: M. MAYORDOMO,

bár ezt nem tartották jó stílusnak a görögök (161-162). Az sem helyes, mondja Siegert, ha *pesernek* tartják a páli íráshasználatot, hiszen nem eg-egy szöveg folyamatos kommentálásáról van szó. A rabbikra emlékeztetnek a bevezető formulák, *kathóosz/kathaper gegraptai/gegraptai gar*. Ugyanakkor feltűnő, hogy Pál számára nincs nagyobb jelentősége a Tórának, mint a prófétai írásoknak. Siegert a Róm 9-11-ben sajátos szekvenciát figyel meg, amely az első két fejezetben Tóra és prófétai, a harmadik fejezetben korábbi próféta és későbbi próféta szöveget köt össze. Pál tehát követi Izrael történetét, de nem azért, hogy kommentálja a bibliai könyveket, hanem azért, hogy könnyen érthető legyen mondandója.¹⁰⁵

V. ÍRÁSHASZNÁLAT ÉS TEOLÓGIA

A. von Harnack mutatott rá arra a tényre, hogy az 1-2Tessz, Kol, Fil egyáltalán nem tartalmaz idézetet, Ef pedig csak mellékesen. Csak 1-2 Kor, Gal és Róm tartalmaz kifejezett idézeteket. Harnack véleménye az volt¹⁰⁶, hogy a különbséget a levelek témákban és a címzettekben megnyilvánuló eltérései okozzák. Bár Pál számára személyesen fontos maradt az írások használata, a missziót nem ezzel kezdte, hanem egyedül az evangéliumra való hivatkozással. Csak olyan témákhoz használta volna az írásidézeteket, amelyek a zsidósággal kapcsolatosak, vagy olyan közösségeknek írt leveleiben, amelyek zsidósággal való kapcsolata elméleti vagy gyakorlati értelemben kérdéses volt.

Miközben Harnack az íráshasználat egyenlenségére hívta fel a figyelmet, valójában azt a véleményét is megfogalmazta, hogy Pál és az első keresztények számára az Ószövegség nem bírt lényeges bizonyító erővel. Harnack egyenesen olyan látásmódot alkalmazott, mely szerint Pál voltaképpen meg akarta volna szabadítani a kereszténységet a zsidóság okozta történeti kötöttségtől, ámde éppen az írásokra való hivatkozáson át az mégis „visszaszivárgott” a leveleibe. Harnack véleményére támaszkodva H. Ulonska is úgy látta,¹⁰⁷ hogy a páli idézeteknek nincs tartalmi jelentősége. Azokat Pál csak mint „aranyzavakat” használja a pogányokkal, mint „az ő nyelvezetüket” a zsidókkal szemben.

Harnack elméletét a kutatás többsége elutasította. Többen utalnak arra, hogy ha nem

Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik (WUNT 188; Tübingen 2005).

¹⁰⁵ Siegert összegzése (164): „Tora-Exegese verschiebt sich – bei aller Behaltung des Etiketts *nomosz* – zur Prophetenexegese, und das Jesajabuch bekommt eine dominierende Rolle.”

¹⁰⁶ A. von HARNACK, „Das Alte Testament in den Paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden”, SPAW.PH 1928/XII, 124-141.

¹⁰⁷ H. ULONSKA, *Paulus und das Alte Testament* (1964). Ld. még R. BULTMANN, „The Significance of the Old Testament for Christian Faith”, in B. W. ANDERSON (ed.), *The Old Testament and Christian Faith* (New York 1963) 31-32.

is mindig kifejezett módon, de Pál a rövidebb levelekben is komolyan támaszkodik a zsidó hagyományokra.¹⁰⁸ A címzettek és a levél megírásának eredeti összefüggése sem volt azonos, sőt az is valószínű, hogy Pál maga is egre mélyebben elsajátította az ószövetségi idézetekkel való érvelés technikáját, állítja D.-A. Koch.¹⁰⁹ Harnack gondolatai mindenestre rávilágítanak arra az összefüggésre, amely a teológia tárgya és médiuma között Pál esetében is fennáll. Ha Pál teológiai forrásnak tekintette a zsidó írásokat, akkor meg kell magyarázni, milyen elvek szerint lépett túl azok teológiai tartalmán. Ha az előbbieken az íráshasználat zsidó formai megfeleléseit vettük számba, illetve a zsidósághoz tartozás vallástörténeti jelentőségére reflektáltunk, a következőkben azokat tanulmányokat szeretnénk kiemelni, amelyek a zsidó írások teológiája és a páli teológia, illetve ebből levezetett módon a zsidó írás teológiája és Pálnak az írásról vallott teológiája közötti kapcsolatot tárgyalják.

Az 1Kor erkölcsi intéseit vizsgálva Andreas Lindemann arra a következtetésre jut,¹¹⁰ hogy az apostol ugyan állandóan hivatkozik a Tórára, de intéseinek kötelező érvénye nem a Tórából fakad, hanem a Krisztusba vetett hitből. Sok esetben eltér a Tóra intésétől, bár időnként megegyezik vele. Mivel Pál mint farizeus komolyan vette a törvényt, írja egy másik tanulmányában Lindemann,¹¹¹ nem fogadhatta el azt a nézetet, hogy a Tórára és a Krisztusba vetett hitre épülő megigazulás kiegyezhet egymással. Lindemann tehát kizárólagos igényt és érvényt tulajdonít mind az ószövetségi törvénynek, mind az evangéliumnak, ahogy Pál értette azokat.

Leonhard Goppelt a tipológia fogalmával mutatja be az Ószövetség jelentőségét Pál számára.¹¹² Goppelt szerint a tipologikus íráshasználat ugyan nem túl széleskörű a páli levelekben, de mégis ezek adják meg azt a módot, ahogyan Pál ténylegesen az írásra tekintett. Goppelt szerint a tipológia „történeti tények, azaz személyek, cselekvések, események és intézmények értelmezése”, amennyiben „ezeket úgy tekintik, mint az eljövendő, mégpedig tökéletesebb és nagyobb tények Istentől adott példaszerű ábrázolásait, azaz

108 A filippi levélről ld. M. SILVA, „Old Testament in Paul”, in G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dictionary of Paul and his Letters* (Downers Grove, Illinois, Leicester 1993) 630-642. Általában: S. C. KEESMAAT, „In the Face of the Empire: Paul’s Use of Scripture in the Shorter Epistles”, In S. E. PORTER (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament* (Grand Rapids, Michigan 2006) 152-181.

109 D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge*, 88-91; 299-301.

110 A. LINDEMANN, „Die biblischen Toragebote und die paulinische Ethik”, In: A. LINDEMANN, *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis* (Tübingen 1999) 91-114.

111 A. LINDEMANN, „Paulus – Pharisäer und Apostel”, In: D. SÄNGER, U. MELL (Hrsg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur* (WUNT 198; Tübingen 2006) 311-352.

112 L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten testaments im Neuen* (Gütersloh 1939, utánnomás: 1969, kiegészítve egy cikkével); uő.: Art. ‘typosz’, ThWNT VIII., 246-260, különösen 251-253.256.

típusait”.¹¹³ A tipológia és a szentírás „lelki értelmének” kapcsolatát szisztematikus összefüggésben tárgyalta Henri de Lubac.¹¹⁴ A tipológia jelentőségét hangsúlyozza Prosper Grech is.¹¹⁵

E. E. Ellis a jelen eszkatologikus értelmezését látja a páli egzegézisben, amely főként az ószövetségi próféciák beteljesedésében áll. Ellis a tipológia szempontját mint páli „Új Szövetség Egzegézist” érvényesíti. Tartalmában az egyház mint „új és igaz Izrael”, formájában a „midrasch-Pesher” meghatározóak.

U. Luz az íráshasználatot az apostol történelemszemléletének horizontjában vizsgálja.¹¹⁶ Pál számára a szentírás elsősorban „Isten szava, amelyet Krisztus és a Lélek világít meg. Pál számára az az első, amit az Ószövetség mond; az ő beszéde meg-felel Isten szuverenitásának, aki önmagát ajándékozta a történelemben” (135). Luz tehát az írásértelmezést Pál eszkatologikus teológiájának összefüggésébe helyezi. A valóság értelmezése dialogikus folyamatban történik, mondja, amelyben egyik oldalon a múlthoz tartozó, „félretett” törvény, a másikon az Isten „értelmet teremtő jelenléte” áll. Az írás eszerint „jelenvaló múlt” (134).

Hans Conzelmann¹¹⁷ szerint a kiindulási alap, hogy az Ó- és Újszövetség Istene az újszövetségi hitvallások implicit feltételezése szerint azonos. Jézus már „nem csak” Messias, hanem *kyriosz*, ahol az utóbbi meghaladja az előbbit. Ugyanígy meghaladja és felváltja az Újszövetség az Ót, ahogy azt 2 Kor 3 mutatja. A páli tanítás a törvényről dialektikus, amennyiben az önmagában jó törvényt (Róm 7,12) mint üdveszközt Isten félretette (10,4), és éppen így valódi értékében megmutatta (3,31). Conzelmannhoz csatlakozik

113 L. GOPPELT, *Typos*, 270.

114 H. de LUBAC, „Typologie et Allégorisme”, *RSR* 34 (1947) 180-226; ld. még a későbbi összefoglaló kötetet *Théologies d'occasion* (Paris 1984) címmel; német fordításban elérhető: *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (*Theologia Romanica* 23; Einsiedeln Freiburg 1999).

115 P. GRECH, „Inner-Biblical Reinterpretation and Modern Hermeneutics”, In: P. POKORNY, J. ROSKOVEC, *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* (WUNT 153; Tübingen 2002) 221-237, különösen 230.

116 U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (München 1968) 41-135.

117 H. CONZELMANN, *EvThR* 24 (1964) 113-125; *Grundriss der Theologie des NT* (München 1968) 187-191.

Vielhauer¹¹⁸ is, aki szerint Pál számára az íráshasználat lényege Isten cselekvésében megmutatókozó azonossága.¹¹⁹

Ernst Käsemann¹²⁰ a megigazulás tanát állítja a páli íráshasználat középpontjába, ám kiegészíti a Szentlélek szerepének elemzésével. Pál számára a Lélek kapja meg a végső hermeneutikai szerepet, ő az, akire támaszkodva Pál felfedezi az írás aktuális értelmét. Käsemann szerint Pál „sem az írást, sem a hagyományt nem vetette el, hanem mindkettőt elismerte mint ’szóló szót’, mint a Lélek működésének igazolását. Az írás és a hagyomány kötelező mivoltát ugyanakkor attól tette függővé a keresztény közösségben, hogy azokat a Lélektől kiindulva értelmezték, és értelmezhetőek is voltak a Lélek által.” (285) A megigazulásról pedig így ír: „Mivel Jézus Isten nevében az istentelen mellé állt, a Lélek az istentelen megigazulásának hitére és hirdetésére indít. Ő az, akiben a Felmagasztalt azonos marad Jézussal, és jelen van köztünk a földön, műve pedig folytatódik az egész világon.” (284)

J. Blank is ebbe a sorozatba illeszkedik.¹²¹ Miután megállapítja, hogy Pál íráshasználatára zsidó módszereket követ, a Tóra „üdvörtörténeti szerepéről” beszél (43), amely előre vitte az üdvösség eseményeit. „Az üdvösség történetének újraalkotása a megfeszített és feltámadott Messiás Jézus eszkatológikus üdveseményére alapozva a Tóra szerepé-

118 Ph. VIELHAUER, „Paulus und das Alte Testament” (1969), In: Ph. VIELHAUER, *Oikodome. Gesammelte Aufsätze* (München 1979) 196-228. = *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation* (FS E. Bizer; Neukirchen 1969) 33-62. 207: „Das Thema, dem Paulus nicht nur die meisten, sondern auch die mit der grössten theologischen Leidenschaft geführten Schriftbeweise widmet, ist nicht die Christologie, sondern die Soteriologie, genauer die *dikaio syne theou*, die in der Verkündigung angeboten und nur im Glauben angeeignet wird. Dieser Gottesgerechtigkeit mit ihren positiven und negativen, kritischen und universalen Implikationen gelten alle grossen Schriftbeweise ausser 1 Kor 10, nicht nur die Deutungen der loci classici Gen 15,6 und Hab 2,4 in Röm 4 und Gal 3, bzw. in Röm 1,17 und Gal 3,11. Ihr gelten die Hagar-Sara-Typologie Gal 4,12ff., der unheimliche Midrasch über Mose 2 Kor 3,7ff, das Zitätenmosaik Röm 3,10-18, das die Schuldverfallenheit der ganzen Menschheit belegt, und die Zitätenreihe Röm 15,9-12, die die Einbeziehung der Heiden in das Heil bezeugt; der Gottesgerechtigkeit gilt nicht zuletzt der mit Zitäten und Schriftbeweisen durchsetzte Passus Röm 9-11.”

119 Ph. VIELHAUER, „Paulus und das Alte Testament” (1969), In: Ph. VIELHAUER, *Oikodome. Gesammelte Aufsätze* (München 1979) 219: „Paulus ist sich gewiss, dass der Gott, der ihm Christus geoffenbart hat, derselbe ist, dem er schon vorher durch Eifer für das Gesetz zu dienen bestrebt war (Gal 1,13-16); dass der Gott, der im Kreuz Christi die Welt mit sich versöhnt hat, derselbe ist, der die Welt geschaffen, die Verheissungen gegeben und Israel erwählt hat (Röm 11,33kk; 1 Kor 8,6; 2 Kor 5,17-6,2), also der Gott, der sich in der „Schrift” offenbart. (...) Nicht die Kontinuität der Geschichte, sondern die Identität Gottes ist es, was die Einheit der Schrift mit der Heilsoffenbarung in Christus konstituiert.”

120 E. KÄSEMANN, „Geist und Buchstabe”, In: E. KÄSEMANN, *Paulinische Perspektiven* (Tübingen 1969) 237-285.

121 J. BLANK, „Erwägungen zum Schriftverständnis des Paulus”, In: J. FRIEDRICH, W. PÖHLMANN, P. STUHLMACHER (Hrsg.), *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag* (Tübingen Göttingen 1976) 37-56.

nek újraalkotását is szükségessé tette.” (50) A Tóra központi szerepét a zsidó vallásban Pál megtagadta, hogy kiemelhesse a „iustificatio impii”, az „istentelen igazzá tételének” gondolatát. Pál írásértelmezését „előzetes hermeneutikai döntés” irányítja, állítja Blank a MTörv 30,11-14 Pál általi használatára utalva (Róm 10,6-9). A 2 Kor 3 szerint ez az értelmezés elképzelhetetlen a Lélek és a benne adott szabadság nélkül (54-55). Gondolatsorát Käsemann szavait idézve fejezi be: „Valóban teológiailag reflektált keresztény hermeneutika kezdetét látjuk itt.”¹²²

Az íráshasználat kérdését az előbb felsorolt kutatók a szövegteni kérdések különböző mértékű vizsgálata után biblikus teológiai szempontból vizsgálták. Kérdésük az volt, hogyan mutatható ki a páli teológia újdonsága a zsidó hitvilághoz és vallási tanításhoz képest, ahogy az megmutatkozik a zsidó írások eredeti értelmében és Pálnál betöltött szerepében. Ez a teológiai látásmód egyformán függ a korabeli zsidó vallás értékelésétől, illetve attól is, hogy a páli iratok egyes szövegrészeit vagy egyes visszatérő kifejezéseit hogyan értelmezzük.

A páli kutatás legújabb szakasza ismét az apostol törvényértelmezését vette célba. Az ún. „New Perspective on Paul” lényege a korabeli zsidó törvényértelmezés kérdése.¹²³ Az új perspektíva az ágostoni és lutheri értelmezésről úgy tartja, hogy azok helytelenül ítélték meg a korabeli zsidóságot, így nem érthették helyesen Pál reakcióját sem. Azt is megkérdőjelezzik, hogy Pál szinte kizárólagosan az egyén üdvösségére koncentrált volna, ahogy az a későbbi teológiai viták során – az újkor szubjektivista fordulatának megfelelően minduntalan kérdésként felmerült.

Az új perspektíva előfutárának az újszövetség kutató, egy időben stockholmi evangélikus püspök Krister Stendahl tekinthetjük,¹²⁴ aki felismerte, Pálnak elsősorban nem az volt a célja, hogy megnyugtassa a hívőt az üdvösség lehetősége felől. Pálnak magának is „robusztus lelkiismerete volt”, állítja, nem aggódott úgy az üdvössége felől, mint Luther.¹²⁵ A „new perspective” tényleges atyja Ed P. Sanders, névadója pedig James D. G. Dunn. Sanders szerint a törvény megtartását megelőzi a kiválasztás elfogadása.¹²⁶ Az előbbi érinti az üdvösséget, az utóbbi nem. A kiválasztásra épül a szövetség, amely meg-

122 E. KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a; Tübingen 1984) 275.

123 A témához ld. elsősorban J. FREY, „Das Judentum des Paulus”, In: O. WISCHMEYER (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (UTB 2767; Tübingen 2006) 5-43, itt 35-42; C. LANDMESSER, „Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie”, *ZThK* 105 (2008) 387-410.

124 K. STENDAHL, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (London 1977); Uő., *Das Vermächtnis des Paulus. Eine neue Sicht auf den Römerbrief* (eredeti angol 1995; Zürich 2001).

125 K. STENDAHL, „The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”, In: Uő., *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (London 1977) 78-96.

126 E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism* (London 1977); Uő., *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia 1983).

adja a törvény megtartásának külső keretét. Az ún. „covenantal nomism” egyszerűvé tette a törvény szerinti életet. Pál nem is fordul el a törvénytől akkor, amikor annak hiányosságait elismerte. J. D. G. Dunn szerint a törvény megtétele a közösség határait jelöli ki, és nem az üdvösség kérdése.¹²⁷ Az a kérdés, hogy milyen közösséghez tartozik az ember, és hogyan válik számára elérhetővé ez a közösség. Dunn szerint a zsidóságot Pál csak abban hibáztatja, hogy nem tárja ki határait a pogányság felé, nemzeti értelemben és nemzeti hovatarozására hivatkozva zárkózik el tőle. Ezt az értelmezését Dunn újra meg újra Pál megtérésének történetét elemezve fejtette ki, amelyben azt látta, hogy a zsidóság körében korábban zelóta módon ténykedő Pál immár megbízást kap a pogányok körében végzett misszióra is. A „törvény szerinti tettek” Dunn szerint elsősorban azokat az előírásokat jelentik, amelyek a mindennapi életben elválasztják Izraelt a szomszédos népektől (így pl. az étkezésre, körülmetélésre vonatkozó előírások).

Az 1980-as és '90-es évek Pálra vonatkozó kutatása rendkívül élénken reagált ezekre a felvetésekre, amelyek nemcsak a zsidóság és kereszténység, de a protestantizmus és Szent Pál kapcsolatának hagyományos értékelését is döntően megkérdőjelezték. Az új perspektíva tényleges látószöge kifejezetten teológiai jellegű, nem a szöveg irodalomtörténeti, irodalomkritikai vagy hagyománytörténeti szempontjai foglalkoztatják. Elsősorban nem a zsidó írások összességének hermeneutikája, hanem a törvény értelmezése érdekli.

A gazdag irodalomból csupán néhány munkát említünk meg a következőkben. Andrew A. Das kifejti,¹²⁸ hogy az újszövetségi kutatás a 19. századtól fogva helytelen képet alkotott a korai zsidóságról, amikor a tettek központi jelentőségét hangsúlyozta. Ebben véleménye szerint főleg F. Weber *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* c. munkája hibás (1880), amely Luther nézeteire épít. Das pozitívan értékeli Sanders és Dunn munkáját, s az általuk vázolt irányt követve főként a galata és a római levelet elemzi.

N. T. Wright továbbfejleszti az új perspektíva gondolatait, és „újabb” perspektíváról beszél.¹²⁹ A szerző a páli teológia foglalatát nyújtja, az apostol önértelmezéséről, zsidó teológiai alapfogalmairól, majd a római birodalommal kapcsolatos helyzetéről értekezve. Könyvének második része a „struktúrák” címet viseli, és Pál új istenképéről, törvényről vallott felfogásáról, eszkatológiájáról és ekléziológiájáról ír. Pál új istenképének meg-

127 J. D. G. DUNN, *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185; Tübingen 2005); Uő. (ed.), *Paul and the Mosaic Law. The Third Durham-Tübingen Symposium on Earliest Christianity and Judaism* (WUNT 89; Tübingen 1996). Dunn kifejezése szerint már nem a „getting in”, hanem a „staying in” a törvény szerinti tettek gyümölcse. Az üdvösségre bejutás a szövetség által, az üdvösségben megmaradás a tettek által megy végbe.

128 A. A. DAS, *Paul and the Jews* (Library of Pauline Studies; Hendrickson 2003).

129 N. T. WRIGHT, *Paul. In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress 2005). Ld. még A. J. M. WEDDERBURN, „Eine neuere Paulusperspektive?”, In: E.-M. BECKER, P. PILHOFER, *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187; Tübingen 2005), 46-64 amely kutatástörténeti áttekintést ad a Dunn utáni kutatásról.

fogalmazásában döntő szerep jut a zsidó írások újraolvasásának és „újrarendelésének” („retelling”). Wright azt írja (103): „Pál pozitív módon tekint a Tórára. Még ha szerepe negatív értelmű is, Isten törvénye marad, szent és igaz és jó (Róm 7). Amit nem tehet meg – és Isten titokzatos terveiben valójában sohasem volt ez a szerepe – hogy megadja azt az életet, amelyet megígért.” Pálnak a törvényről vallott felfogását főként a Róm 9-11 elemzésével mutatja be. Wright hangsúlyozza a megigazulás maradandó jellegét. A hívő a megigazulásban Isten családjának tagja lesz, így üdvössége is csak mint közösségi esemény képzelhető el.

N. Baumert szerint¹³⁰ Isten kétféle módon közeledik az emberhez, hogy megszabadítsa a bűnétől. A törvény arra szolgál, hogy feltárja a bűnt, a „hit” – trauen, megnyílni egy másik személy előtt – pedig arra, hogy a bűnök megbocsátását végbevigye. A törvény olyan mérce, állítja Baumert a 2 Kor 3-hoz fűzve gondolatait, amely soha nem is volt alkalmas arra, hogy a bűnök megbocsátását kieszközölje. A törvény szerepe inkább az, hogy a bűnök feltárásával a bűnbocsánatot előkészítse.

Az új perspektívára adott válaszokat gyűjti össze széleskörű együttműködés keretében szemlélteti két gyűjteményes kötet, amelyek a korabeli zsidóság arculatát, illetve a páli gondolatvilág előbbire adott válaszát igyekeznek felölelni.¹³¹ Az új perspektíva kritikusi kiemelik,¹³² hogy a Sanders által vázolt „common judaism” gyakran általánosításokkal dolgozik. A korai zsidóság sokszínű, ezért nem szabad túl gyors összegzéseket megengedni „a zsidóság” nézetéről. Pál figyelme nem csupán immanens szociológiai tartalmakra, hanem személyes és eszkatologikus üdvösségre is irányul. A hívő ember eszkatologikus üdvössége számos zsidó szöveg szerint valóban a törvény szerinti tetteinek jutalma.¹³³ A hívő zsidó nemcsak a kiválasztásra tekintettel, hanem Istennek a törvény által engedelmeskedve is „dicsekedhet” Istenben.¹³⁴

A vita egyik gyújtópontja az *erga nomou* kifejezés értelmezése.¹³⁵ Dunn szerint Izrael

130 N. BAUMERT, „Paulus”, 188.

131 D. A. CARSON, P. T. O'BRIEN, M. A. SEIFRIED (ed.), *Justification and Variegated Nomism I. The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT 2.140; Tübingen 2001); D. A. CARSON, P. T. O'BRIEN, M. A. SEIFRIED (ed.), *Justification and Variegated Nomism II. The Paradoxes of Paul* (WUNT 2.181; Tübingen 2004).

132 Vö. J. FREY, „Das Judentum des Paulus”, In: O. WISCHMEYER (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (UTB 2767; Tübingen 2006) 38-40.

133 Vö. F. AVEMARIE, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (TSAJ 55; Tübingen 1996) 578.

134 S. J. GATHERCOLE, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5* (Grand Rapids, Michigan Cambridge 2002).

135 J. FREY, „Das Judentum des Paulus”, 40.

és a pogányok között különbséget tevő előírásokra utal; Michael Bachmann¹³⁶ szerint a Tóra előírásait, és nem az emberek megfelelő tetteit jelenti; Klaus Haacker szerint pedig kultikus előírások megtartását.¹³⁷ O. Hofius a vizsgált kifejezést elhelyezi az ószövetségi, targumi valamint qumráni irodalom összefüggésébe.¹³⁸ Állítása szerint lényegi jelentése „a törvény megtétele”, az egész törvény Istennek tetsző követése. Az *erga nomou* összetétel Hofius szerint megfelel a Pálnál szintén előforduló *poiészisz nomou*-nak.¹³⁹

Vitába száll az új perspektíva nézeteivel Seyoon Kim is.¹⁴⁰ Pál Damaszkusz-élményének döntő jelentősége van abban, hogy megfogalmazza a törvény nélküli megigazulás tanát. Pál megtérésének és meghívásának lényege elsősorban nem a pogányokhoz való küldetés, hanem a Krisztusra vonatkozó új hitvallás lényegi létrejötte, állítja Kim. Ebből a hitvallásból fakad a pogányok megtérítésnek gondolata, amely így másodlagos a Krisztus megtalálásához képest. Pál apostoli meghívásának saját értelmezésében ugyanakkor döntő szerepet kap egy ószövetségi szöveg, Iz 42. Kim az 1 Tessz, Gal és Róm egyes részleteinek elemzésével a páli teológia eredeti egységét, döntően új teológiai tartalmát mutatja be.

Csak röviden utalunk arra a vitára, amely a zsidó írások és a keresztény Biblia kapcsolata a „szövetség” fogalma köré rendezzi, és ezen belül számos páli szöveghelyet is felhasznál, illetve értelmez.¹⁴¹ A kérdés lényege, hogy az Ószövetség és az Újszövetség valójában egyetlen szövetség két része, amelyben az Újszövetségnek legfeljebb az „első” kibővítése juthat szerepül, vagy pedig két külön szövetségről kell beszélnünk, amelyek egymással való kapcsolata további kérdés tárgya. Az előbbi nézetet képviseli, bár különböző felvetésekkel Friedrich-Wilhelm Marquardt, Paul M. van Buren, Bertold Klappert, Erich Zenger és Norbert Lohfink.¹⁴² Az utóbbit Erich Grässer, Wilhelm Thüsing, Knut

136 M. BACHMANN, „Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus”, In: Uő., *Antijudaismus im Galaterbrief?* (NTOA 40; Fribourg Göttingen 1999) 1-32.

137 K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6; Leipzig 1999) 83k. Ld. még Uő., *Paulus. Der Werdegang des Apostels* (SBS 171; Stuttgart 1997).

138 O. HOFIUS, „Werke des Gesetzes. Untersuchungen zu der paulinischen Rede von *erga nomou*”, In: D. SÄNGER, U. MELL (Hrsg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur* (WUNT 198; Tübingen 2006) 271-310.

139 Ugyanígy nyilatkozik F. AVMARIE, „Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefs. A Very Old Perspective on Paul”, *ZThK* 98 (2001) 282-309; A. A. DAS, *Paul and the Jews* (Library of Pauline Studies; Hendrickson 2003) 40-42.

140 S. KIM, *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origins of Paul's Gospel* (WUNT 140; Tübingen 2002).

141 A témához ld. K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie* (Regensburg 2008) 101-115; J. T. PAWLKOWSKI, „Judentum und Christentum”, In: TRE 17 (Berlin 1993) 386-403.

142 N. LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum chistisch-jüdischen Dialog* (Freiburg 1989); F.-W. MARQUARDT, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden I-II.* (München 1990);

Backhaus és Helmut Merklein.¹⁴³ A két nézet képviselői megegyeznek abban, hogy nem tartható az ún. helyettesítés-modell, amely abból indul ki, hogy az Újszövetség egyszerűen a befejezett, feleslegessé vált és meghaladott Ószövetség helyébe lép.¹⁴⁴

F.-W. Marquardt szerint Isten egyetlen szövetséget kínál az emberiségnek, amelyre az – a Biblia történeteiben feljegyzett – többféle módon válaszol. Jézus Krisztus által vonja be Isten az emberiség egészét a zsidóság számára már korábban hozzáférhető szövetségbe. Paul M. van Buren két, egymással opárhuzamos üdvútról beszél, amelyek ugyan nem függetlenek egymástól. Klappert Jer 31,31-34-re támaszkodva az új szövetséget az ószövetség prófétikus beteljesedésének látja, amely ebben már megkezdődött. Lohfink a Róm 9-11-et, benne az olajfa képét elemezve fejt ki, hogy a kereszténység csak akkor maradhat meg, ha támaszkodik a fa törzsére, amely a zsidóság. Zenger pedig úgy látja, hogy a Sinai hegyen kinyilatkoztatott Tóra a keresztények számára is üdvértékkel bír, hiszen az legbenső lényege szerint mindig is „új” volt, kezdettől fogva.

Erich Grässer az elmondottakkal szemben arra mutatott rá, hogy a szövetség témája az újszövetségben nem játszik olyan döntő szerepet, mint az ószövetségben. Jézus engesztelő halála a régi és az új közötti diszkontinuitást eredményez. A szövetség kategóriája az újszövetségben sehol sem fejezi ki a Jézusban felkínált üdvösséget. A pogány népeket nem veszik be a zsidó néppel kötött szövetségbe. A páli kép az olajfáról Grässer szerint elsősorban a fából kitörő ágakra koncentrál, mint a Jézusban felkínált üdvösséget el nem fogadó zsidó hívőkre. A Tóra és a törvény feladata végül is csak az, hogy a megvál-

E. ZENGER (HG.), *Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente* (QD 146; Freiburg 1993); P. M. VAN BUREN, *According to the Scriptures: The Origins of the Gospel and of the Church's Old Testament* (Grand Rapids 1999); B. KLAPPERT, *Miterben der Verheissung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog* (Neukirchen 2000).

143 E. GRÄSSER, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im neuen Testament* (WUNT 35; Tübingen 1985); K. BACKHAUS, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTA NF 29; Münster 1996); H. MERKLEIN, „Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie”, *ThQ* 176 (1996) 290-308; W. THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments, hg. von Thomas Söding* (Münster 1999); ld. még: A. VANHOYE, „Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance”, *NRTh* 116 (1994) 815-835.

144 Ld. ehhez a 2 Kor 3 értelmezését a következő írásokban: M. D. HOOKER, „Beyond the Things that are Written? St. Paul's Use of Scripture”, *NTS* 27 (1981) 295-309; öt követte E. W. STEGEMANN, „Der Neue Bund im Alten. Zum Schriftverständnis des Paulus in 2 Kor 3”, In: E. W. STEGEMANN, *Paulus und die Welt. Aufsätze. Ausgewählt und herausgegeben von Christina Tuor und Peter Wick* (Zürich 2005) 47-58; C. STOCKHAUSEN, *Moses'Veil and the Glory of the New Covenant: The Exegetical Substructure of II Cor. 3,1-4,6* (AnBib 116; Rome 1989); R. B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Heaven London 1989) 125-153; S. MOYISE, *The Old Testament in the New. An Introduction* (Continuum Biblical Studies Series; London New York 2001) 90-92; D. HELLHOLM, „Moses as diakonos of the palaiá diathéké – Paul as diakonos of the kainé diathéké.” *Argumenta amplificationis in 2 Cor 2,14-4,6*” *ZNW* 99 (2008) 247-289. Ld. még: R. BADENAS, *Christ the End of the Law. Romans 10.4 in Pauline Perspective* (JSNTSS 10; Sheffield 1985).

tás szükségességét nyilvánvalóvá tege minden ember számára. Helmut Merklein ezzel szemben a Tóra szerepét valódi üdvösségközvetítésnek látja, amelyet azonban a bűn következtében csak Isten új segítségével, Krisztus által tud beteljesíteni. (vö. 2Kor 5,21kk; Gal 2,15k). A törvény tehát jó, aki megteszi, üdvözülhet általa, azaz eléri az Istennel való kegyelmi közösséget. Aki azonban visszájára fordítja, s az Istennel való közösség helyett saját magát akarja vele „igazolni”, annak számára valóban „átokká” lesz a törvény.

D.-A. Koch abból a megállapításból indul ki,¹⁴⁵ hogy Pál íráshasználatát vizsgálva csak együtt értelmezhető az idézett szöveghelyek szövegkritikai és teológiai értékelése. Ezért monográfiájában kétszer két lépésben közelíti meg a páli íráshasználat kérdését, vizsgálódásában felvonultatva az összes általa idézetnek minősített páli szöveghelyet. Az első „páros lépés” a felhasznált és megjelenített írásra figyel. Azt kérdezi, hogy (a) milyen szöveget használhatott Pál apostol, illetve hogy (b) milyen idézési technikát alkalmazott. A második páros az írás értékelését járja körül, amennyiben az (a) a korabeli zsidó egzegézisre visszavezethető (vagy nem), illetve (b) a jelenlegi szövegben irodalmi-teológiai szerepet játszik. Koch szerint Pál tipológiai egzegézisében részben a korabeli zsidóság témáit veszi át (Ádám, Jeruzsálem szerepe), míg a szövetség témája a korai keresztény hagyományból származik. Az idézetek irodalmi minőségét az érvelésben és a szöveg kompozíciójában betöltött szerepük szerint vizsgálja. Úgy látja, Pál nemcsak bizonyítani kíván valamit az írásra hivatkozva, hanem saját gondolatait is gyakran az idézetekkel fejezi ki, de éppen ezért azokat új tartalommal tölti meg, kiszakítja eredeti összefüggésükből, alkalmanként meg is változtatja alakjukat. Témájukat tekintve megkülönbözteti a krisztológiai, parenetikus, illetve a törvényre és megigazulásra vonatkozó idézeteket. Úgy látja, hogy Pál egzegézise ott a legaprólékosabb (pl. Róm 4), ahol tartalmilag szembenáll a zsinagógai írásmagyarázattal, de az is befolyásolja, hogy milyen konkrét témákat kellett kifejtenie a címzett közösségnek.

Koch külön reflektál arra, ahogy Pál az idővel bánik, és „az idő koncentrációjáról” beszél,¹⁴⁶ Az apostol együtt látja az atyák korát és a jelen eszkatologikus idejét. Eközben teljesen megfelejtkezik a két idősík közötti időszakról, amely Isten ígéreteinek legalább részleges beteljesedését jelenthette volna. Ebből kiindulva Koch az írás teológiai értékelését Pál teológiájában 1Kor 9,10 és Róm 4,23-24 alapján mint a jelenhez szóló szót határozza meg. Az evangélium ugyanakkor Pál számára előfeltétele annak, hogy az írás érthető legyen, mondja a 2Kor 3 szövegét értelmezve. A Róm 3,21 pedig azt jelzi számára, hogy Pál szerint az írás tanúskodik az evangéliumról, de csak mint „újja alkotott”

145 D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge*, 9.

146 D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge*, 320.

vagy „újra értelmet kapott” szöveg, amely Isten új igazságosságát és törvényét nyilvánítja ki, és így a zsidók és pogányok együttes üdvözítésének eszközévé válik.¹⁴⁷

Az eddigiekből világos, hogy a páli íráshasználat lényegében az apostol összes teológiai témáját érinti. Súlypontját egyesek mégis a megigazulás és törvény, mások a krisztológia terén keresik.¹⁴⁸ R. B. Hays a páli íráshasználat újdonságát elsősorban annak ekléziológiai vonatkozásaiban látja, bár elismeri, hogy Pál krisztológiai állításai is az írás használatával együtt értelmezendők.¹⁴⁹ Hays szerint Pál az egyházat Isten népének látja, amely elsősorban azért olvassa az írásokat, mert bennük saját előképét fedezi fel. Ebből következik Hays buzdítása is, amellyel többször a jelen egyházához fordul: tanuljunk Pál egzegéziséből, használjuk az általa felkínált „bizalom hermeneutikáját” az írást olvasva.¹⁵⁰ Ennek lényegét abban a folyamatban látja, amelyben az olvasó saját tapasztalatát dialogikus folyamatban az írás igazságával hozza kapcsolatba.¹⁵¹

VI. ÖSSZEZÉS

Az idézet szöveg a szövegben, s az utalás vagy „áthallás” is két teljes értékű szöveg kapcsolatát fedi fel az újabb szöveg létrehozójának szempontjából, ezért nem meglepő, hogy kutatásuk is érinti az adott szöveget minden lehetséges szempontból. A páli íráshasználatra irányuló kutatás a Pál által felhasznált szövegek szövegkritikai, szövegtörténeti, módszertani, vallástörténeti, teológiai és hermeneutikai szempontjait tárta fel.

Úgy látjuk, hogy a páli íráshasználat kutatása három tényező által újult meg az elmúlt száz évben. Az első a korabeli zsidó vallásos irodalom pontosabb ismerete. Árnyaltabb kép alakult ki arról a zsidóságról, amely minden tartózkodása ellenére nemcsak a diasporában, hanem Palesztinában és Jeruzsálemben is átítatódott a hellenizmus eszméivel. Számos nézet ötvözeteként kell elképzelnünk, amelyben a Kr.u. I. évszázad vége előtt nincs tényleges összhang sem a szentírás terjedelmét, kánonját, sem teológiai értékelését

147 D.-A. KOCH, *Schrift als Zeuge*, 352k.

148 D. H. JUEL, *Messianic Exegesis: Christological Interpretations of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia 1988); D.-A. KOCH, „Beobachtungen zum christologischen Schriftgebrauch in den vorpaulinischen Gemeinden”, *ZNW* 71 (1980) 174-191; K. T. KLEINKNECHT, *Der leidende Gerechtfertigte. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69; Tübingen 1986); D. B. CAPES, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* (WUNT 2.47; Tübingen 1992).

149 R. B. HAYS, „Christ Prays the Psalms: Israel's Psalter as Matrix of Early Christology”, In: Uő., *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture* (Grand Rapids, Michigan, Cambridge 2006) 101-118.

150 R. B. HAYS, „A Hermeneutic of Trust”, In: Uő., *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture* (Grand Rapids, Michigan, Cambridge 2006) 190-201.

151 R. B. HAYS, „'The Word is Near You': Hermeneutics in the Eschatological Community”, In: Uő., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Heaven London 1989) 154-192.

és értelmezését illetően. A születő kereszténység íráshasználata és írásértelmezése ezért csak lassú folyamat eredményeként mutatja meg tényleges tartalmi különbségeit a zsidó íráshasználathoz képest. A páli íráshasználat irodalomtörténeti vonatkozásai az átalakuló zsidóság körében zajló folyamatok irodalmi leképeződése. Ennek az ismeretanyagnak magyar nyelvű feldolgozása még csak kezdeti stádiumban van. A páli iratok rendkívül vonzó és ígéretes kihívást jelentenek a kutatás számára.

A kutatás második fontos tényezője a vallástörténeti érdeklődés. A kereszténység kezdetben mint zsidó csoportosulás jelenik meg a Római birodalom kulturális és vallási horizontján. Hatnak rá mindazon folyamatok, amelyekkel a kor zsidóságának a birodalomban meg kell küzdenie. Öröksége, gazdagsága és nehézségei is a zsidó közösséghez fűzik. Pál hitvallásának alakulása része annak a folyamatnak, amelyben a kereszténység előbb a zsidóságon belül, majd a zsidóságtól független közösségként határozza meg önmagát. Az írás eltérő értelmezése két közösség azonosságának és elválásának dokumentuma.

A harmadik tényező sajátosan teológiai jellegű. Az írás nemcsak leképezi, hanem meg is szabja a közösség azonosságát. Másként szólva azok a szakaszok, amelyek tudatos reflexiót tartalmaznak a két közösség és a két írásmű, az ó- és az újszövetség, bár ez utóbbi még csak születőben lévő írásmű kapcsolatáról, mind a mai napig jelentős teológiai forrást nyújtanak a keresztény közösség számára saját önazonosságának megfogalmazásához. A keresztény Bibliát kutatva annak egysége, tényleges teológiai értékelése, mint Isten egyetlen írott igéje áll az érdeklődés középpontjában.¹⁵²

A nyelv egyéni használata a beszéd egyetemes emberi lehetőségére irányítja a figyelmet. A bibliai nyelvezet használata a kinyilatkoztatásban való osztozás sajátos paradigmáját, keresztény értelemben a Biblia egységének modelljét és bizonyítékát nyújtja. Szent Pál íráshasználatának további kutatása nemcsak az egyes páli szakaszok pontosabb megértését segíti elő, hanem a Bibliának mint az élő Isten szavának megértését is segíti.

*Dr. Martos Levente Balázs
főiskolai docens, GYHF és GFHF*

¹⁵² A témához ld. O.-T. VENARD, „’Dans toutes les Écritures ce qui le Concernait’ (Lc 24,27) Une approche historico-christique du canon biblique”, *RB* 115 (2008) 396-420 és 516-545.

HALLGATÓ EGYHÁZ

MÓDSZERTANI MEGJEGYZÉSEK

Mielőtt rátérnék a hallgató egyház típusainak elemzésére, szükségesnek látom, hogy az egyházi múlttal kapcsolatos vizsgálódások módszertanáról mondjak néhány olyan szempontot, amelyek az elmúlt húsz év alatt szűrődtek le bennem, melynek során e témáról a magam gondolkodása is némiképpen átalakult.¹

„ALKOTÓ ÉRTELMISÉG”

Alapvető ismeretelméleti tétel, hogy érzékelésünk alkotó természetű. Az ember lát, s ahogyan lát, olyanná válik világa. Ez az alkotó látás nem csupán azt jelenti, hogy valamilyen észleletünket saját előítéleteink, kedvünk, élettörténetünk alapján többé kevésbé a magunk képére és hasonlatosságára alakítjuk. Azt is jelenti, hogy mi magunk választjuk meg rejtőzve izgató világunkból azt, ami számunkra fontos, és olyan kontúrokat adunk neki, amely a mi arcvonásainkra emlékeztet. Különösen az értelmiségi embernek, aki nem is elsősorban ismereteinek gazdagságával, hanem az ismeretszerzés tényére és sajátosságaira való reflektálásával tünteti ki magát, tehát az értelmiségi embernek kétszeresen is tudnia kell látásának, gondolkodásának és beszédének alkotó jellegéről. Egyrészt a ismeret természetének tudása miatt, másrészt az ebből fakadó felelősség miatt. Számára minden alkotó megismerés etikai, erkölcsi természetű – akkor is, ha fizikusként az anyag részecskéinek energiáira bukkan, ha vegyészként az élet törekeny titkát kutatja, vagy ha társadalomkutatóként az együttélés és a kommunikáció vonulatait tárja fel.

¹ Elhangzott rövidített formában a SZHF 2008-as Tudomány Napja alkalmából szervezett konferenciáján. A teljes változat elhangzott a Wesley János Lelkészképző Főiskolán 2008. november 8-án. Köszönettel tartozom azoknak, akik a nyers változatot kiegészítő megjegyzéseikkel ellátták, különösen Fehérváry Anikónak, Kopniczky Zsoltnak, Lázár Kovács Ákosnak, Laurinyecz Mihálynak és Zatykó Lászlónak.

„EGY CSÓNAKBAN”

Akik hasonló kérdésekkel foglalkoznak, egy közösségbe tartoznak, egy csónakban eveznek. Elsősorban azért, mert közös téma közös alkotói. Ez a fundamentális közösség akkor is létezik, ha egyébként az adott jelenségekkel foglalkozók alapállása vagy aktuális véleménye akár jelentősen is eltér egymástól. Ebben a közös szellemi térben, legyen az bármely nagy feszültséggel is töltött, az értelmiségi annak is tudatában van, hogy nem csak elmélkedő társaival fogja őt közösségbe az értelmiségi mivolt episztemológiai és etikai dimenziója, hanem a vizsgált tárggyal való alapvető rokonsága soha nem teheti teljességgel kívülállóvá. Ahogyan az emberről szóló filozófiai reflexió mindig szól magáról a filozófusról, a társadalomról szóló a társadalomkutatóról, úgy mutatja be a vallásról, egyházakról diskurálókat a vizsgált tárgy. Könnyű lenne az objektivitás biztonságát nyújtó távolságtartása révén megmenekülni a megérintődés sebző közelségétől, s az alkotó elmének akár meg is bocsátható, ha visszariad attól, amit felismer, ám a megismerésre való reflexió második lépésében már tudomásul kell vennie, hozzá tartozik alkotásához, s a látás bátorsága után az összetartozás vállalásának még nagyobb bátorságot igénylő, súlyos feladata elé kerül.

MEGKÖZELÍTÉSEK

A múlt és az egyházak összefüggéseinek vizsgálatánál az egyházi felelősség oldaláról közelíteni természetes és jogos szempont, hiszen az egyházak öndefiníciójuk szerint a megváltás kiemelt hírnökei, az emberért porig hajolt Isten irgalmának közösségi tanúi. A kereszténység válasza a bűnre a megváltás és az ebből fakadó megbocsátás. A keresztény tanúságtétel hitelének és hatékonyságának kulcsa a megváltásba vett hit tanúsítása, amely másképpen nem is történhet, mint a saját bűnök feltárásával és az isteni irgalom erejéből véghezvitt folyamatos megtéréssel és állandó reformmal.

Az alkotó értelmiségi közösségről, intellektuális és erkölcsi felelősségéről mondottak értelmében az egyházi magatartás, még inkább az egyházi bűnök vizsgálóinak le kell számolniuk saját objektivitásukkal. Miközben a tudományosság egzakt igényeinek törekednek megfelelni, aközben saját érintettségük hermeneutikai következményeiről is számot kell adniuk. Az egyházi múlt kritikus feltárásának igénye, ennek az igénynek artikulálása, részleges kielégítése és az ezzel kapcsolatos elégedetlenség kifejezése megalkotott diskurzus, amely közös térbe fogja az összes szereplőt: az egykori ügynököt mai elemzőjével, a naivat a felvilágosulttal, a megrendültet a kárörvendővel. A kritikus elemzőtől önkritikát vár a megjelölt téma, ugyanúgy mint a megkritizálttól az elemzések eredménye.

Az egyházban a történelmi bűnök tematikája elsősorban a hit terében értelmezendő, s csak másodsorban, ennek kifejezéseként a társadalmi nyilvánosság agóráin. A kritikus elemzőnek ismernie kell és el kell fogadnia a hit e viszonylag rejtett terét, amelyet az egyházi hagyomány önreflexiója teremtett. Ugyanakkor az egyház tagjai és hivatalviselői szá-

mára a hit tere nem védvár, amely menedéket adna a kritika nyilaitól, és nem felmentés a társadalmi tanúságtétel kötelezettsége alól, hanem éppen hogy megalapozza és inspirálja az irgalom Istenébe vetett hit megvallását.

HÁROM NÉMASÁG

Az egyházak sokak véleménye szerint tartoznak még megszólalni múltjuk bűneiről, bár nem állítható róluk, hogy teljes némaságba burkolódtak volna idáig. Mégis érdemes talán az egyházak hallgatását finom vonásokkal és pasztell árnyalatokkal megfesteni. Háromféle némaságot látni, melyek egyszerre vannak jelen, s melyek a távolról közelítőnek akár egyformának is tűnhetnek.

Az első az *elnémított egyház* története, amely köztudottan az ötvenes évek elnémított társadalmának egyik vetülete. Az egyház még hiánytalanul őrizte hitvallását, teológiai és pasztorális fegyverzetét, ám a politikai intézkedések és eljárások totális igénnyel némították el. A második a *hallgató egyház*, amelynek már lehetősége lenne megszólalni, de nem él vele, vagy azért, mert nem látja elérkezettnek az időt, vagy azért – talán ez az általánosabb – nem találja szavait, esetleg elfeledte azokat. Végül, a keresztény hagyomány ismer egyfajta egyházi titoktartást, az arkanum fegyelmet, amelyre a legszentebb történetet eltakaró ikonosztázok emlékeztetnek, s amely a meglelt mondanivalót csak a beavatottnak közölheti, s amely a nyilvánosság ricsájában üzenet azoknak, akik a lényegekhöz közelebb, a szentbe beljebb kívánnak lépni. Ezt a hallgató egyházat az *arkanum egyháza* kifejezéssel jelöljük.

ELNÉMÍTOTT EGYHÁZ

Megszakított átmenet

A kommunista hatalomátvétel olyan társadalomban kaparintotta meg a hatalmat, amelyet a megkésett modernizáció jellemzett már egy évszázada, benne a katolikus kereszténység kétharmados többségével, az egyházi méltóságok felsőházi tagságával, ugyanakkor a közoktatás, az egészségügy és a civil társadalom legnagyobb részének fenntartásával. Két gondolatkör fémjelezte az egyház társadalmi, politikai és kulturális jelenlétét. Egy tradicionálisnak mondható, amely a kereszténységben, annak erős politikai és kulturális dominanciájában látta a társadalom, végső soron az ember boldogulásának letéteményesét. S egy másik, amely a szekularizáció európai folyamatait látván új szavakat és új modelleket igényelt az egyháztól. A teológiában már a háború előtt kísérletek zajlottak a zárt neoskolasztikus és ultramontán gondolati rendszer megnyitására, s a kritikus szociális érzékenység elméleti beépítésére. A hagyomány-centrikus és a személy-centrikus alapállás akadémikus vitáit azonban egyre inkább elnyomta a masírozó katonai egységek ütemes

csizmadobogása, a feltépett ajtók csattanása és a nyilvános hangszórókból ordító primitív csasztkák rémítő zaja.

Leegyszerűsítőnek tűnik a hatalomátvétel előtti pillanat magyar társadalmára egységként tekinteni, amint a „Köztes-Európa” más társadalmaira is. Kézenfekvően adódik Ausztriára nézni, ahol semleges államban az ausztromarxizmus tíz esztendő után kifulladt és adott ugyan lendületet a szociáldemokrata irányzatoknak, de nem tette lehetővé a társadalmi víziók heves vitáit, amelyek kihatottak a politikai cselekvésre és modellalkotásra és ami a legfontosabb: nem akasztották meg a szerves társadalomfejlődést. A totális diktatúra ezzel szemben az egész társadalmat torzítóvá tette, ha annak bármely szejletére kérdezzünk egy torzó darabját vizsgáljuk, s tudnunk kell, hogy részeinek működésképtelensége elsősorban az egész tönkretételével magyarázandó.

Az elnémitás hatékony eszközei

Bőséges és egyre bővülő egyháztörténeti források állnak a múltat kutatók rendelkezésére, melyek hűségéről és árulásról szólnak, s melyek korszakhoz illő árnyalt elemzése komoly szakmai kihívás. Egyben az igényes szakemberek egyet értenek, nem csupán kétféle embertípus és kétféle stratégia jellemezte az adott kor hívóinak viszonyát a vallásellenes hatalomhoz. Az életutak színesek, összetettek, s a hűség és hűtlenség határa olyan mint az országok közötti zöld határ: tele árnyakkal, tövises bozótokkal, s a lopakodó nem mindig tudja, milyen irányban halad. Nem csak a keresztényeket és zsidókat, hanem az egész társadalmat sikerült néhány év leforgása alatt tapsviharokba, szovjet indulókba, zajos felvonulásokba némitani. Ismerjük az eszközöket, a püspöki kar deportálását, a szerzetesek deportálását, a koncepciós papi pereket, az egyetemi felvételtől való kirekesztést, a pedagógusok állásvesztését, a szülők folyamatos zaklatását hittanbeíratások előtt, hosszú a sor. Mondhatjuk, hogy a Köztes Európában a kelet-németek és a csehszlovákok rosszabbul jártak, a lengyelek és a horvátok jobban. De minden kutatási eredmény azt látszik bizonyítani, hogy sokban sikerrel járt a totális mobilizálási program. Egy egész kulturális régió társadalmi fejlődését legalább két nemzedékre sikerült megakasztania; sikerült a nemes értékekbe vetett hitet kinevetni, a szolidaritást és felelősségvállalást az úgynevezett önépítés karrierlogikájára cserélni. Ez a legmeghatározóbb öröksége az ú. n. „elmúlt negyven évnek”. Ez az öröksége a magyar társadalomnak, ezzel kell megbirkózni, ennek közegében lehet megfelelően feltenni a felelősség kérdését.

Személyes drámák és kifáradás

Az ijedtség éberré tesz, a félelem fásulttá. Ebben a hosszú korszakban – különösen annak első szakaszában – a társadalom komoly része folyamatos félelemben élt, amely csak a 80-as években vált egyre kevésbé indokolttá, de addigra rutinizálódott az óvatosság. A személyes élettörténeteket hallgatván kirajzolódik, hogyan tompultak el egyre a belső disszonanciák, s az önvád és önfelmentés feszültségét hogyan kezelték sokan az „ez van, ezt kell

szeretni” lakonikus egykedvűségével. Miközben a társadalmi vonulatokat figyeljük, a személyes élettörténetek tanítanak meg igazán az óvatos nyilatkozatokra és az elhamarkodott ítéletek kerülésére. Egészségkutatók kimutatták, hogy létezik egy kelet-európai egészségparadoxon, amelynek jellemzői közé éppen az imént említettekből fakadó alacsony szintű ellenálló képességet sorolják, s a gazdagon dokumentált kutatási eredmények kimutatják, hogy sajnos csak ritkán igaz az ismert mondás: *palma sub pondere crescit*.

HALLGATÓ

Ecclesia discens

A hallgató egyház (*ecclesia discens*) a katolikus és az anglikán teológiában szembeállítva a tanító egyházzal (*ecclesia docens*) eredetileg azon az egyházképen nyugodott, miszerint a püspökök az apostolok utódai, akiknek az a küldetése, hogy menjenek szét az egész világra és tanítsák az összes nemzetet. Az egyház ebben az értelemben tanító, s egyben hallgató, tanuló egyház, mert hallgatja az Evangéliumot. A hagyományos szembeállítás azonban új értelmet kapott a II. vatikáni zsinatot követő egyháztani szakirodalomban, amely az egész egyház közösségét tekintette tanítónak és tanulónak egyaránt, s nem a hierarchiát tanítónak és mindenki mást tanulónak. A kommunizmus korszakába érkező egyház teológiája erőteljesen püspök és papcentrikus volt, s a hívek felelőssége hangsúlyárnyékban maradt. Az egyházüldözés idején a keleti blokk országaiban általában egy sorsra jutott a pásztor és nyája, amely alapján a keresztyény közösségekben a gyakorlat mintegy megelőzte a zsinat jóváhagyó tanítását a közösségi egyházzal. A hagyományos felosztásnak lett illetve lehetett fontos egyházzvédő szerepe is, miszerint a pásztorok védtek védhették a rájuk bízottakat. Úgy tudni, hogy egyedül az NDK katolikus püspöki kara szögezte le egyik határozatában, hogy az állami hatóságokkal csak a püspökök tárgyalhatnak, s ezzel az állam felé hallgatásra intette a papokat és a laikusokat, kizárólagosan magára vállalván az egyházpolitikai tárgyalásokat. A többi országban azonban nem került sor ilyen tartalmú rendelkezésekre, így az egyház tagjai magukra maradtak annak eldöntésében, hogy mikor és hogyan szólalnak meg, ha egyáltalán.

Mára ezekben az országokban furcsa módon az egész egyház *ecclesia discens*-nek mutatkozik, minthogy a társadalmi diskurzusban sem a vezetők sem a vezetettek nem vesznek részt olyan mértékben, hogy ne lehessen hangjukat hallatlanra venni. Igaz ugyan, hogy a legfrissebb kutatások szerint tizennégy volt szocialista ország megkérdezettjeinek fele úgy vélekedett, hogy az egyházak éppen annyiszor emelik fel szavukat, amennyiszer szükséges, ám a válaszolók döntő többsége már az egyházüldözés korszakában nőtt fel, a kényszerből hallgató egyház számukra természetes. Ha a pártpolitikai vagy privát morális magatartásra vonatkozó nyilvános megszólalásaikat nem erősítené fel a kritikusok bosszús zsidongása, úgy tűnnének, mintha meg sem szólaltak volna.

Az áldozat játszmája

Ki vitathatná, aki csak egy kicsit is belepillantott a II. világháborút követő évtizedek kelet-közép-európai vallás- és egyháztörténetébe, hogy a hívők közössége kiemelt célpontja volt az új hatalomnak. Részben azért is, mert ezekben az egyházakban látták az előző rendszer kulturális és politikai oszlopait. Minthogy egészen – az ismert kifejezéssel élve – totálisan új épületet akartak emelni, a régít földig kellett rombolni. A társadalom egésze legalább is nagy része vesztese volt ennek a folyamatnak, talán nem túlzás állítani, hogy a legfőbb ellenségnek látott és mint ilyen elbánt egyházaknak a leginkább van történelmi joga arra, hogy áldozatként értelmezze magát. Ez a legerőteljesebb és legáltalánosabb hivatkozási és helyzetértelmezési alap mind a mai napig.

Ugyanakkor az áldozat szerepnek van egy önvédő és önfelmentő aspektusa is. Aki áldozat az nem vétkes. A magyarországi vallási közösségek közösek ennek a szerepnek a viselésében. Különböző hivatkozási alapokra támaszkodva veszik körül magukat az áldozat-szerep védőbástyaival. A keresztény egyházakat a háború utáni sorsuk menti fel a társadalmi felelősség alól, a zsidó hitközségeket a háború előtti borzalom. Miközben bármely vallási közösség szellemiségének kiválóságai között nem nehéz találni olyan elméket, akik a legrettenetesebb sors terhe alatt görnyedve sem mondanak le erkölcsi integritásukról és kiteszik magukat a büntudat fájalmának, mert ebben látják megőrizhetőnek az embermivolt lényegi elemét, a vágóhídra terelt állaténál is szörnyűbb úton. De a többség, a vezetők és vezetettek között egyaránt, mégis az áldozati státusz logikája mentén ért és érvel.

DISCIPLINA ARCANI

A disciplina arcani a Konstantin előtti egyházüldözés korszakának szabálya, amely arról rendelkezett, hogy a hit mélyebb titkait a pogányok számára nem szabad egyszerre felfedni, hanem fokozatosan kell őket bevezetni, amit misztagógiának neveztek. Az V-VI. századra, amikor a kereszténység már beilleszkedett államvallássá lett a birodalomban ez a szabály eredeti formájában értelmét veszítette, s átalakult a katekumenekkel és a pogányokkal való bánásmódban a fokozatosság irányelvévé.

A nyilvánosság modernkori paradigmatisztikus változása olyan kommunikációs teret hozott létre, amelyben a disciplina arcani ismét megtelik értelmező jelentéssel. Amint a véres egyházüldözések idején értelme volt a titoktartásnak, úgy a mai agyonbeszél harsogó nyilvánosság viszonyai közepette is komoly funkciója és üzenete lehet a tudatosan vállalt hallgatásnak. Találón fejezi ki Bonhoeffer: Az arkanum szabály társadalmi kommunikáció nélkül gettó, a társadalmi nyilvánosság arkanum fegyelem nélkül pedig bulvár.

A múlttal való egyházi szembenézés tényei és folyamatai és ezek nyilvánosság előtti megjelenítése nem járnak ma együtt, amelynek egyik oka lehet éppen ez a bulvárkeringő fegyelmetség. Az egyházak folyamatosan törekszenek arra, hogy belső nyilvánosságot teremtsenek, s ebben érleljék meg a külső nyilvánossághoz szóló mondanivalóikat. A sajtó

szemfüles paparazziai, akik az eladható sztori oltárán szakmai öntudattal áldoznak fel személyeket, családokat, bármit csak alátámasztják az egyházak aggodalmait.

Sokaknak sikerült övéik bensőséges körében számot vetni múltjukkal, és lezárni ezt a témát. A cseh püspöki kar körlevélben szólította fel a papokat, hogy saját püspökük előtt jelenjenek meg, adjanak számot az elmúlt korszakban játszott szerepükről, s egyezzenek meg. Ezekből a beszélgetésekből szinte semmi nem került nyilvánosságra és a cseh katolikusok mondhatják, hogy túl vannak a múlttal való elszámolás nehéz korszakán. Magyar papi ügynökök közül is sokan törekedtek híveik, egyházmegyéjük, baráti körük előtt tisztázni múltjukat, de a nyilvánosság elől elzárkóztak. Lebuktatásuk érdekes volt, a kiengesztelődés nyilvánosságra hozását nem igényelték.

AZ IGE SORSA

A háromféle hallgatás leírásában az egyház és a társadalom közötti viszonyra figyelünk. Szükséges azonban az egyháznak a rá bízott ígéhez, a hitvalláshoz és annak folyamatosan megújuló megfogalmazásához való viszonyát is tárgyalni. Az egyháztörténet minden korszakára nézve megállapítható, hogy a pasztorális krízis mögött ott található a hit krízise. Kelet-Közép-Európában az elnémított egyház még őrizte a háború előtti korszak teológiáját, s alkalmazta a fennálló viszonyok értelmezésére. A totális diktatúra azonban a hit értelmezésének a kereteit is radikálisan megváltoztatta és sajátosan kontraszelektív felsőoktatási politikával elérte, hogy a teológiai élet tudományossága felfüggesztődjék. Sem a teológia művelői, sem a teológia művelés keretei nem voltak alkalmasak arra, hogy a kor igényeinek megfelelő módon segítsék a hitértelmezés munkáját. A hallgató egyház korszakában lassan elveszítette relevanciáját a korábbi teológiai rendszer, s a II. vatikáni zsinatot követő teológiai impulzusoktól elvágyva egy közepes szintű, vízióhiányos teológia vált általánossá. A néhol felbukkant igényes és ihletett inspirációk szakmai vitájára sem volt lehetőség, bár az egyház bizonyos félhivatalos rétegeit ezek máig hatóan befolyásolták. Ez az a teológiai közeg, amelyben a mai egyházi vezetők és keresztény értelmiségiek nevelődtek. A rendszerváltást követően részben sok minden maradt a régiben, részben tapasztalhatjuk a korábbi korszak teológiájának lassú kivérzését. Ám a magas szintű elsősorban a jó külföldi egyetemeken tanult teológia még beleütközik a korábbi korszak hitbizományainak gátjába, de még inkább belevész egyfajta antiintellektuális spiritualizmus ködébe.

KÖVETKEZTETÉSEK

A hallgatást, bármilyen is legyen az, a misztikára való bátorság törheti meg. Belülről oldódik, bármely külső körülmény között. Ma még a háromféle hallgatás fátylát – sietős türelmetlenséggel, vagy irgalmas óvatossággal – félrehajtva a hit töredékeit őrző aggodalommal találkozunk. Ez, első sorban és végső soron az egyházi múlt diskurzusának valódi

témája. Ennek tudomásulvétele vár a témában érintettekre és a szó legtagabb értelmében véve érdekeltekre, s ennek értelmezési erőterében vethetők fel adekvátan a múlt tényei és összefüggései.

Dr. hab. Máté-Tóth András
tanszékvezető főiskolai tanár, SZTE BTK

FELHASZNÁLT IRODALOM:

Máté-Tóth, András (1994): Katolikus konfliktuskultúra. *Egyházforum* 9 (1): 30-44.

Máté-Tóth András, (2001): A II. Vatikáni zsinat és a magyar elhárítás. http://www.vallastudomany.hu/Members/matetoth/vtmtadocs/m-ta_II_vatikani_zsinat

Máté-Tóth András, Juhant, Janez (2001): Widerstand und Konformismus. *In Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa: eine qualitative Studie*, Szerk.: Máté-Tóth, András és mások. Ostfildern: Schwabenverlag, 318-338.

EGY ANTIK RÉTOR A KORTÁRS FILOZÓFIÁBAN

ISZOKRATÉSZ-RECEPCIÓ A 20. SZÁZADBAN

BEVEZETÉS

A „filozófiai antropológia” virágkora a 20. század volt. Ekkor alakult ki, érte el virágkorát és hanyatlását. Noha a múlt század két meghatározó és talán legtöbbet emlegetett gondolkodója E. Husserl és M. Heidegger nem írt filozófiai antropológiát, gondolataik és eszméik meghatározó szerepet játszottak annak kialakulásában. Heidegger nem szándékozik antropológiát írni, hiszen a gondolkodásnak a létre kell irányulnia, amelyből az „ittlétet”, az „embert” megérthetjük, a Lét és idő – illetve annak elkészült „első része” az ittlét elemzése, és így inkább filozófiai antropológia, mint bármely más, magát annak tartó mű.¹ Heidegger freiburgi rektorsága beárnyékolta egész gondolkodását, erről ő maga is beszámol,² és sok kritikusa – joggal vagy jogtalanul – nem vonatkoztatja el Heidegger gondolkodását és nyelvét a NS korban betöltött szerepétől.³

Lorenz Jäger: Adorno, Eine politische Biographie (München 2003) c. könyvében azt állítja, hogy „Jacques Derrida teljes tekintélyére volt szükség, hogy Heidegger filozófiáját ismét felfedezzék, mint értelmes vita tárgyát.”⁴

Jelen rövid hozzájárulás nem szándékozik Derrida Heideggerrel kapcsolatos kijelentéseit reprodukálni. Ehelyett szeretné felhívni a figyelmet arra, hogy Derrida és Heidegger

1 Lét és idő 2. fejezet és köv.; valamint Einführung in die Metaphysik. Niemeyer, Tübingen 1987⁵, 107.

2 A Der Spiegel interjúja Heideggerrel 1966. szeptember 23-án (magyarul: Jegyzetek és szövegek M. Heidegger Bevezetés a metafizikába c. művéhez. Összeállította Vajda Mihály. (a 'Martin Heidegger, Bevezetés a metafizikába' c. kiadvány melléklete) Bp. 1995)

3 Vö. Theodoro W. ADORNO: Jargon der Eigentlichkeit 1965. Frankfurt; Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Gespräch mit Emmanuel Lévinas. In: Information philosophie 1986/1. 39.o.

4 Id. mű 255, valamint ROKAY Zoltán: Könyvek Theodor Adorno 100. születésnapja alkalmából. In: Teológia XXXVIII. évf. 2004/3-4. 139.o.

nevével kapcsolatban megjelenik a Platón árnyékába került antik rétor, Iszokratész neve.⁵ Derrida a Platón patikájában foglalkozik vele, Platónhoz való viszonyában az írásbeliség – szóbeliség kapcsán.⁶ Otto Pöggeler a „Metaphysische Perspektiven” c. írásában⁷ Samuel Iljseingre hivatkozik, aki a Rhetorik und Philosophie c. könyvében⁸ Derrida indíttatására, Iszokratészből akarja megérteni Heideggert. Iszokratésznek is, Heideggernek is külön fejezetet szentel.⁹

Mielőtt azonban kiértékelnénk ezt a legalábbis távolinak tűnő párhuzamot, szóljunk néhány szót Iszokratész opusáról, Platónhoz való viszonyáról.

ISZOKRATÉSZ ÉS PLATÓN (ILL. ALKIDAMASZ)

Iszokratész név szerint nem említi Platont. Azonban a szakértők bizonyos utalásait Platónra, illetve Alkidamaszra is vonatkoztatják. Egyes szövegek tartalmi megegyezése Platón dialógusaival azt tűnnek valószínűsíteni, hogy Iszokratész jól ismerte Platón álláspontját (s a szókratikusokét általában) az írott beszédekkel és a retorikával kapcsolatban. (Itt eltekintünk a főszövegben az Iszokratész-filológiától, s beérjük néhány idézettel a lábjegyzetekben).¹⁰

Röviden az alábbi pontokban foglalhatjuk össze Iszokratész Platón-kritikáját:

- írásbeliség – szóbeliség
- erény taníthatósága – szofisták
- preszókratikusok kozmológiájának nyomai az Akadémia programjában és ennek haszontalansága
- tiszteletdíj kérdése

5 Ókori szerzők Iszokratészeéről: ARISZTOTELÉSZ: Retorika; DIONÜSZIOSZ Halikarnasszosz. Iudicium de Isocrate. Opera II,221 köv. Frankfurt 1586.

6 La dissémination, Paris 1972. – A disszemináció. Pécs 1998. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Platón patikája, 61 köv. Főleg 110 köv.

7 In: Metaphysik und Kritik. De Gruyter 2004, 379 köv. id. hely: 386.

8 FROHMANN-HOLZBOG, Bad Canstatt, 1988.

9 ILJSELING 30 köv. és 166 köv.

10 Iszokratésznek csak szórványos magyar fordításai vannak (mint például Schedeltől a Demonicus (Paraenesis) 1822; Isokratous tetralógia. Ford. Szabó István 1846; A szofisták ellen. Ford. Adamik Tamás. In: Nagyvillés János: Az antik retorika vázlatos története. Budapest 2005. 48-50). Ezért a Dindorf-féle görög kiadást használok (Teubner, Leipzig 1825), valamint a német fordítások közül: Heinrich Christianét (Stuttgart 1832) és a Derrida-szövegben szereplő magyar fordítást.

Írásbeliség – szóbeliség

Három konkurens nevelő: Alkidamasz, Iszokratész és Platón nyilatkozik az „írásbeliség” és „szóbeliség”, pontosabban a leírt beszéd és a szabadon elmondott beszéd (nem feltétlenül rögtönzött!) értékéről.¹¹ Valójában hármuk között folyik a beszélgetés, amelyben állítás és ellenvetés egymásutánját ma már nehezen állapíthatjuk meg.

Alkidamasz és Platón az előszó mellett száll síkra, s kettejük között megegyezések állapíthatók meg (például az írott beszéd összehasonlítása a képmással).¹² Ám a részleteket és indítékokat illetőleg eltérések is éreztetik magukat: amikor eleven beszédről van szó, Alkidamasz a mindennapi, spontán beszédre gondol, Platón viszont a tudós, filozófus beszédére; Alkidamasz a gyakorlati, életközeli világból ítél, Platón egy tudományos, ezotérikusból; Alkidamasznál a hasznos és a kellemes kérdése áll előtérben, Platón kiemeli a szó fontosságát az oktatás és nevelés szempontjából. Kettejük két különböző hagyományhoz tartozik: Alkidamasz a szofista rögtönzőművészethez, valamint a politikai és bírósági szónoklat gyakorlatához áll közel; Platón, iskolájának oktatói módszeréből, a dialektikából indul ki, amely a szókratikus párbeszédből (beszélgetésből) vezethető le. Ilyen értelemben a szó szerinti megegyezések nem tekinthetők egymástól való függőség kifejezésének, de igenis lehetnek utalások egy rokon álláspont-ra. Platón megegyezik Alkidamaszsal az írásbeliség lebecsülésében, noha az igaz logosz definícióját illetőleg elhatárolja magát tőle. Véleménye szerint ui. nem illeti meg minden ember spontán szavát, hanem csak a filozófusét a jelző: eleven, lélekkel teli, méltó a komoly fáradozásra (Phaidrosz 276a: εἰδοτός λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον ... ἄν τι λέγοιτο δικαίως). Hogy pedig Platón Alkidamasz mellé állt, azzal is magyarázható, hogy Alkidamasz bírálata Iszokratész ellen irányul.¹³

Iszokratész az írás szószólója. Ő is szofista tanítvány, és sok találgatásra adott alkalmat mestereihez való viszonya. (Elhatárolta-e magát tőlük, és ha nem, miért nem?) Mestereihez hasonlóan a beszédre, szónoklatra akar tanítani, aminek nélkülözhetetlen feltétele az írott szöveg.¹⁴ Ám ez sem Iszokratésznél nem vonatkozik a beszéd minden fajtájára, sem ellenfelei nem vetik el feltétlenül az írás szükségességét. Itt árnyaltabb eljárásra van szükség a megítélésnél.¹⁵ Nehéz rekonstruálni a két tábor közötti vita menetét, kivált, miután Iszokratész nem említi Platont, Platón pedig egyetlen helyen említi név

11 Christoph EUCKEN: Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen. De Gruyter 1983. (továbbiakban: Eucken). 121. – Alkidamasztól: Artium scriptores, Wien 1951. 134 köv.; Alcidamante Orazoni e frammenti. Roma 1982. IX-XII.

12 Vö. EUCKEN 130 köv.

13 Uo.

14 Uo. 121 köv.

15 Uo. 123 köv.

szerint Iszokratészt. (Phaidrosz, 278. köv.) Az Iszokratész – Platón -filológusok úgy vélik, tudják, kinél melyik utalás vonatkozik a másikra.¹⁶ Az utalások segítségével kettejük vitájában a következő sorrendet tartják valószínűnek: (előzmény: Platón Szümposziónja, ezt követi) Iszokratész Heléna dicsérete; ez provokálta Platónt a Phaidrosz megírására; Iszokratész erre utal a Dionüszoszhoz írt levélben. (Kérdéses a Panegürikosz, mint reakció Platón álláspontjára.)¹⁷

Iszokratész a szofisták elleni beszédében így fogalmazza meg álláspontját: „Valóban őket (a szofisták –RZ) kivéve, ki ne tudná, hogy a betűk rögzítenek, és ugyanazt a jelentést őrzik, amiképpen mindig ugyanazokat a betűket használjuk ugyanazokhoz a tárgyakhoz, miközben éppen ellentétes a helyzet a szavak esetében.”¹⁸ Az említett Dionüszosz-levélben pedig ezt olvashatjuk: „Igaz, tudom, hogy azok számára, akik arra vállalkoznak, hogy tanácsot adjanak, sokkal előnyösebb, ha nem írásban adják közlésüket, hanem személyesen jelennek meg, nem csak azért, mert ilyen dolgokban könnyebb másokkal beszélni, mint írásban értekezni, vagy mert mindenki jobban hisz annak, amit mondanak, mint annak, amit leírtak, s am azt hasznos útbaigazításnak tartják, emezt pedig pusztá kigondolásnak...”¹⁹ A szofisták elleni beszédben Iszokratész első-sorban Alkidamasszal polemizál, ám úgy tűnik, részben egyetért vele.²⁰ Mindketten szofisták tanítványai, mindketten érdekeltek a retorikában, s mindketten ennek helyes elsajátítására akarnak tanítani.

Az erény egységének és taníthatóságának kérdése; Iszokratész viszonya a szókratikusokhoz, szofistákhoz; Antiszthenészhez; a doxa és az episztémé

Bármennyire bírálja Iszokratész a szofistákat, magáévá teszi a retorika fontosságát, nem tud egyetérteni az erény taníthatóságának kérdésében. Ebben a pontban főleg Antiszthenésszel polemizál. Iszokratész ui. nem tesz különbséget az irányzatok között a szókratikusokon belül. Sőt, Szókratész szofista-bírálatát sem veszi figyelembe. A Heléna dicséretének proemiumában az Antiszthenész által (és a korai platóni dialógusokban) képviselt nézetet veti el, miszerint a jó egy.²¹ Ezt az álláspontot Iszokratész kiegyenlí-

16 Uo. 284 köv.

17 Vö. CHRISTIAN 2,1032: az idősebb Dionüszoszról van szó.

18 A szofisták ellen, XIII,9 köv.

19 Dionüszosznak I, § 2-3 (Christian)

20 Vö. EUCKEN 121

21 Uo. 46; „sokan megöregedtek, bizonyítván, hogy nem lehet valótlan állítani, mások, hogy képtelenség az ellentmondás, ismét mások, hogy lehetséges két ellentmondó állítás egyazon dologról, ismét mások mondván, hogy a bátorság és a bölcsesség, és az igazságosság egy és ugyanaz, s hogy mindebből semmit sem birtokolunk természetünknel fogva, valamint, hogy minderről egyetlen tudomány létezik.” (Heléna dicsé-

ti a szofisták tanításával az igaztalan álláspont és az ellentmondás lehetetlenségéről.²² Miután a szofisták elleni beszédében kimutatta az erény tudásának („Tugendwissen”) megvalósíthatatlan paradoxon-voltát, most annak haszontalanságát is kimutatja. (Iszokratész meggyőződése, tapasztalata alapján az volt, hogy az emberek nem úgy viselkednek, mintha az erény tanulható volna.)²³ Ezen nézete összefügg a doxáról és episztéméről vallott nézetével: jobb doxával rendelkezni hasznavehető dolgokról, és erről beszélni, mint haszontalan dolgokról, arról, ami „tárgytalan”, episztémével rendelkezni és erről beszélni.²⁴

A preszókratikusok kozmológiájának nyomai az Akadémia programjában és ennek haszontalansága

Az erény taníthatóságának kérdése után Iszokratész a Heléné dicséretének proemiumában rátér a szókratikusok tanítása tárgyának bírálatára: kiderül, hogy ellentétben a hasznavehetőről alkotott nézettel (doxa, khrészimón), pontos tudásra akarnak tanítani a hasznavehetetlen dolgokról (akribia, episztémé, akhrészitós).²⁵ Ez pedig a szofistákra jellemző. Iszokratész igyekszik kimutatni, hogy a szofisták paradoxonjait megelőzték az eleatáké (Parmenidész ontológiája), amelyek a létezőről alkotott elméletekből származnak. Erről beszél Iszokratész az Antidosziszban,²⁶ ahol kifejti nézetét a létezőről szóló tudomány haszontalanságáról. A „ta onta”-val kapcsolatban egyesek azt állították, hogy ezek sokasága létezik, Empedoklész viszont azt mondta, hogy csak négy dolog van, valamint a szeretet és a viszály; Ion hármat állított, Alkmaion kettőt, Parmenidész és Melisszosz egyet, Gorgiasz pedig végül, hogy semmi sem létezik. Az ilyen zsonglőrködésből semmi haszon az életre nézve, s ezért ki kell iktatni az elfogaltságból. Márpedig ebből származik a platóni ontológia (anélkül, hogy Iszokratész megnevezné), s mindenek előtt az ideatan.²⁷ Iszokratész nem csak Platón dialektikáját származtatja Zénontól (és Eukleidésztől), hanem a szókratészi (Antiszthenész, Platón) ontológiát is.²⁸

rete, Proemium 1.); ANTISZTHENÉSZ: Diogenész Laertiosz VI,1. PLATÓN: Prótagorasz 249b köv, Lakhész 198 d., Euthüdemosz 282 és 288.

22 Vö. (21) lábjegyzet, Heléna dicsérete.

23 EUCKEN 53 köv.

24 Vö. Heléna dicsérete; EUCKEN 70: Antiszthenész a „bombilioi”-t is dicsérte (keskeny nyakú ivóedény, amely a bornak csak mértékletes élvezetét teszi lehetővé; mások szerint valamilyen rovar).

25 Vö. uo. EUCKEN 56 köv. –Xenophón és Arisztipposz (szókratikusok) ugyanezt a nézetet vallják.

26 Vö. EUCKEN 58 köv.

27 Vö. uo. 59

28 Uo. 61

Nem lehet kétségbe vonni Platón ontológiai irányultságát, ám több figyelmet érdemel elhatárolódása Parmenidésszel és a szofistákkal szemben.

A matematika, asztronómia és ontológia kritikája Iszokratész részéről, egyben az Akadémia tanrendjének bírálata.²⁹ Ugyanezt a motívumot a Busziriszben is megtaláljuk, amely Platón egyiptizáló stílusát parodizálja.³⁰

A tiszteletdíj kérdése

A szofisták elleni polémia egyik állandóan visszatérő pontja az volt, hogy tiszteletdíjat fogadtak el tanítványaiktól.³¹ Az is köztudott volt, hogy Iszokratész igen magas díjakat szabott tanítványainak.³² Ám Iszokratész nem magát a honoráriumot kifogásolja, hanem hogy azért semmi hasznavehetőt nem lehet megtanulni. Itt az ideatanra és az Akadémiára céloz.³³ Álláspontját következőképpen fogalmazza meg A szofisták elleni beszédében: „Így azoknak az embereknek, akik ilyen példákat használnak, bizony inkább fizetniük kellene, minthogy nekik fizessenek, hiszen ők maguk is gondoskodó figyelemre szorulván arra vállalkoznak, hogy másokat oktassanak.”³⁴

ISZOKRATÉSZ DERRIDÁNÁL

Platón álláspontja a Phaidroszban, Iszokratésszal szemben

Mint már szó volt róla, Platón egyetlen helyen említi név szerint Iszokratészt, mégpedig a Phaidroszban. Íme a hely (278 a–279 b):

Phaidrosz: Hát te, mit fogsz csinálni? A te barátodat sem szabad mellőzni.

Szókratész: Ugyan kit?

Phaidrosz: A szép Iszokratészt! Mit fogsz neki jelenteni, Szókratész? S minek nevezük őt?

Szókratész: Iszokratész fiatal még, Phaidrosz barátom, amit azonban sejtek felőle, szívesen elmondom.

Phaidrosz: Mi hát az?

Szókratész: Természetes tehetségét illetőleg különbnek látszik, mint akiről Lysziaszról szóló beszélgetésünkben szoltunk, s ezen felül tehetsége nemesebb jellemmel párosult,

29 Uo.

30 BUSZIRISZ, § 9. vö. Eucken 176 köv. és 286

31 Vö. Diogenész Laertiosznál: Antiszthenész és Arisztipposz; Xenophón, Memorabilia 2,1.11köv.

32 DERRIDA, id. mű 112

33 Vö. EUCKEN 58

34 ISZOKRATÉSZ, Kata tón szophisztón, XII. 9 köv.

úgyhogy semmi csodálatos nem volna abban, ha kora haladtával a szónoki terén is, amivel most foglalkozik, jobban különböznének azoktól, akik valaha is megpróbálkoztak a szónoklással, mint a gyermekektől, – továbbá, ha többé nem elégítené ki ez a művészet, hanem istenibb lendület valami nagyobbra ragadná, mert természettől, ó, Phaidrosz, van valami filozófikus ennek a férfúnak gondolkodásában. Ezeket viszem hát hírül e hely isteneitől, kedvesemnek, Iszokratésznek, te pedig amazokat a tiednek, Lysziasznak.

*

Iszokratész álláspontja ellen irányul Platón nézete az élőbeszéd értékesebb voltáról az írással szemben, ami a dialógus egyik lényeges témája, s amely dialógusban – a kutatók véleménye szerint – Platón Alkidamaszra támaszkodik (278 a–278 e):

Szókratész: Ezzel (az írással – RZ) szemben az eleven tanítás közben elhangzó, a megértés kedvéért való beszélgetésekben, melyek tényleg a lélekben íródnak az igazságról, a szép és jóról – egyedül ezekben van világosság, teljesség, és ezeket lehet komolyan venni; az ilyen gondolatait tarthatja az ember igazi fiainak... aki tudja, hogyan állunk az igazsággal, alkot ilyen műveket (mint Homérosz és Szolón – RZ), és támogatni is tudja, amit írt, belemenne a megvizsgálásba, és ezáltal, hogy beszél róla, ő maga képes bebizonyítani, hogy az írás szegényes dolog az eleven szóhoz képest, az ilyen embert nem ezekről (amiket írt) kell elnevezni, hanem arról, amire voltaképpen komolyan törekedett.

Phaidrosz: Milyen elnevezéssel illetnéd tehát?

Szókratész: A bölcs név, ó, Phaidrosz, nagynak látszik nekem, és csak istenre illőnek; ellenben a 'bölcesség barátja' inkább megfelelne neki, és rendjén való lenne.

Phaidrosz: Mindenesetre nem lenne kirívó.

Szókratész: Azt viszont, akinek nincs becsesebb kincse annál, amit megszerkesztett és megírt, hosszasan meghányva-vetve, összefércelve és kihúzza belőle, joggal nevezheted költőnek, beszédírónak, vagy törvényírónak.

Phaidrosz: Hogyne!

*

Mindezek alapján ambivalensnek tűnik Platón dicsérő nyilatkozata Iszokratészról, különösen mivel még bizonyos filozófiát is tulajdonít neki.³⁵ Az értelmezések eltérőek: egyesek szerint a dicséret ironikus jellegű, mások szerint Platón ezzel a gesztussal akarja éreztetni fölényét.³⁶ A Phaidrosz egyébként nem a legjelentősebb darab a Platón és Iszokratész közötti vitában, mégis elegendő anyagot szolgáltat Derrida dekonstrukció-elméletéhez.

Derrida Phaidrosz-recepciója

A „Platón patikájában” az alábbiakat olvashatjuk:

„Ennek a mély cinkosságnak a szakításon belül van egy elsőrendű következménye: a Phaidrosz érvelése az írás ellen minden forrását Iszokratésztől vagy Alkidamasztól kölcsönözheti abban a pillanatban, amikor 'áttéve' őket, fegyvereit a szofisztika ellen fordítja. Platón az utánzókat utánozza, hogy helyreállítsa annak igazságát, amit utánoznak: magát az igazságot. Itt valójában egyedül az igazság, mint a jelen (on) jelenvalósága (ouszia) tesz különbséget. És megkülönböztető ereje, amely jelölő és jelölt különbségét vezérli, vagy amelyet, ha tetszik, ez utóbbi vezérel, mindenesetre rendszerszerűen, elválaszthatatlan marad tőle. Mármost ez a megkülönböztetés egészen addig finomodik, hogy végső esetben csak az ugyanazt választja el önmagától, tökéletes és szinte megkülönböztethetetlen másolatától. Olyan mozgás ez, mely teljes egészében a pharmakon kétértelműségének és megfordíthatóságának struktúrájában jön létre.”³⁷ Majd a továbbiakban, Kleiniász szavaira hivatkozva (Phaidrosz X. 891a) az írott törvények szükségességéről a következőket mondja Derrida: „Megfordítva, szimmetrikusan, a rétoroknak nem kellett megvárniuk Platont, hogy az írást ítéletnek fordítsák. Iszokratész, Alkidamasz számára a logosz egyúttal olyan élő (zoon), akinek gazdagságát, elevenségét, hajlékonyságát, mozgékonyosságát korlátozza és beszűkíti az írott jel hullamerevsége... A szofisták tehát nem kártékony erőszakosságot, hanem kifulladás tehetetlenséget vetnek az írás szemére. E vak szolgálóval, ügyetlen és téveteg mozdulataival az attikai iskola (Gorgiasz, Iszokratész, Alkidamasz) az élő logosz, a nagy úr, a hatalom erejét állítja szembe: *logosz düinasztész megasz esztin*, mondja Gorgiasz az Enkómion Helenészben. A beszéd dinasztiaja erőszakosabb lehet, mint az írásé, betörése mélyebb, áthatóbb, sokfélebb, biztosabb. Csak az menekül az írásba, aki nem beszél jobban az első jöttmentnél.

35 Ezidőtájt sem a retorika, sem a filozófia és filozófus megjelölés nem volt egyértelmű. (ld. Dionüsziosz Halikarnasszosz, aki egymás mellett használja a rétoriké és a politikosz logosz kifejezést; Iszokratész saját nevelő-módszerét filozófiának nevezi, vö. Eucken 14; nem valószínű, hogy Hérakleidész Pontikosz nézete helytálló, miszerint Püthagorasz nevezte magát először filozófusnak, Eucken 17; Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, CD, Brill 2004)

36 Vö. EUCKEN 14 köv.

37 DERRIDA, id. mű 110 köv.

Alkidamasz említi ezt értekezésében 'azokról, akik beszédeket írnak', és 'a szofistákról'. Az írás, mint vigasz, kárpótlás, gyógyszer az együgyű beszéd számára."³⁸

Derrida saját ismeretei és a kutatók eredményei alapján, helyesen ítéli meg, hogy itt nem egyszerűen előszó és írás állnak egymással szemben, hanem egy meghatározott beszéd egy meghatározott beszéddel. Az írás az előszót szövi, az előszó az írást fejti.³⁹ Ha Platón álláspontja a szöveg színe, Iszokratészé annak fonákja és fordítva. Amikor az egyik védelmezi az írást, a másik az előszót veszi védelmébe; amikor a másik az írást, az egyik az előszót.⁴⁰

Amint alább látni fogjuk, a logosz hatalmára Iljseling is felfigyelt, és azt Heidegger interpretációjában kamatoztatja.

A két ókori „szerző” vitája a szóbeliségről és írásbeliségről jól jött Derridának a szöveg/szöveg „pénélopéi” művészete,⁴¹ a de-konstrukció illusztrálása szempontjából. Itt rehabilitálva látja az írásbeliséget, a szöveget, ami dekonstrukció-elméletének lényegét alkotja. A de-konstrukció továbblépést jelent Heidegger destrukciójával szemben, amelyet Szent Pál ill. Luther ihletett.⁴²

ISZOKRATÉSZ ÉS HEIDEGGER

Az „Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'” egy helyet tart nyilván, ahol Heidegger Iszokratészra hivatkozik,⁴³ ez pedig a Bevezetés a metafizikába.⁴⁴ A szóban forgó helyen Heidegger a ἡ ὑπάρχουσα οὐσία-ról, a „(der) vorhandene Besitzstand”-ról („kéznélvő birtokolmány”) beszél,⁴⁵ és Iszokratész Démonikoszhoz intézett intelmére hivatkozik (4,18).⁴⁶ Azonban hogy Iszokratésszal rokonságot vállalna, vagy akár Derridához hasonlóan illusztrációként felhozná, arról aligha lehet szó. Egyetérthetünk abban, hogy Heidegger bírálja Platónt, illetve „helyére teszi” Platónt, mint ahogyan Iszokratész Platón – kritikáját is szokás így értelmezni. Hogy azonban a Heidegger – Iszokratész-

38 Uo. 112köv.

39 Vö. Gerhard Ebeling hermeneutikájával. In: FABINY Tibor: A keresztény hermeneutika kérdései és története. Bp. 1998, 74.

40 DERRIDA, id. mű 110

41 Vö. Henning RITTER: Jacques Derrida. Anmut und Würde. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 11.10.2004. Nr. 237. S.29. Valamint Rokay Zoltán: Ami Iszokratész és a Márk-evangélium között van. Jacques Derrida. In: Teológia XXXVIII.évf. 2004, 3-4.sz.

42 Vö. John VAN BUREN. Reading Heidegger from the start. Albany 1994, 167köv. Továbbá: Gerhard OEHLENSCHLÄGER: Der junge Luther und Martin Heidegger. In: Lutherjahrbuch 2003, 93-125.

43 Index zu Heideggers 'Sein und Zeit', Tübingen (Niemeyer) 1980³, 119.

44 Martin HEIDEGGER: Einführung in die Metaphysik, 148.o.

45 Martin HEIDEGGER: Bevezetés a metafizikába. Ford. Vajda Mihály. Budapest 1995, 96.

46 Vö. Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger Bevezetés a metafizikába című művéhez, 31.o.

párhuzam csak a logosz és doxa-motívumra vonatkoztatható, vagy kiterjeszhető a doxa-episztémé, a Szókratész előtti fizikusok által vizsgált „létezők” kérdésére, valamint azok filozófiai örökségére a szókratikusoknál és az Akadémia programjának meddő volta további vizsgálódás feladatát jelenti.

*Samuel Iljseling: Iszokratész és a logosz hatalma*⁴⁷

Iljseling Iszokratész Nikoklész című beszédét a logosz dicséretének minősíti. Mindazt, amit a logoszról elmondhatunk (erő, hatalom, megvalósítás) a retorikából kölcsönözzük. Kitér a „logon-didonai”-ra, a ratio és o-ratio szójátékszerű etimológiájára,⁴⁸ és a logosz értékelésére a Sztoában. Mindebben Iszokratész nem Platónhoz áll közel, hanem a szofistákhoz. – Ebben az összefüggésben beszél Heideggerről, aki szorosan kapcsolódik a régi görögök Platón előtti, nem metafizikai, retorikai és szofista hagyományához.⁴⁹ A logosz Heidegger szerint egy ősz-eredeti (ursprünglich) történésre utal: felfedés és elfedés, feltárás és elrejtés, leleplezés és elkendőzés – ez mind a logoszban történik.⁵⁰ A szó nem mondja az igazat, hanem teremti,⁵¹ noha a platóni és Platón utáni filozófia a jel és a megjelölt közötti viszonyra épít.⁵² A nyelv „őspoézis”, vagyis a lét őseredeti létrehozása.⁵³ Iljseling foglalkozik Heidegger „doxa”-értelmezésével is: a „doxa” nem magánvélemény, szubjektív nézet, hanem mindenek előtt ragyogás, tündöklés, fény, hírnév, név, dicsőség. Ebben a fényességben jelennek meg a dolgok. Pindarosz ilyen értelemben a poézis lényegét a dicsőítésben látja, és a „poiészisz”-t megvilágításba állításnak értelmezi.⁵⁴

Iszokratész és Heidegger Platón-bírálata

A Heléna dicséretének proemiuma nem csak a doxa – episztémé-kérdésben mutat rokon vonásokat Heidegger Platón-kritikájával, hanem abban is, hogy az erény nem-taníthatósága kapcsán rámutat arra, hogy a szókratikusok nem csak a szofisták erisztikus hagyományát követik, hanem az eleatákét és a fizikusokét is, akik a létezőkkel (ta onta) foglalkoznak. Gorgiasz „semmi”-je, a platóni ontológia, nevezetesen az ideatan elődje. Ugyanez jut kifejezésre az Antidosziszban is.⁵⁵

47 Bibliográfiai adatokat ld. a (8) lábjegyzet alatt.

48 Vö. Gerhard EBELING: Die Evidenz des Ethischen und die Theologie. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 57 (1960) 318-356

49 ILJSELING, 38 (utal Stoicorum Veterum Fragmenta 913-ra: Chryszipposz)

50 ILJSELING, uo. Heidegger, Holzwege 50

51 Uo.

52 Uo. vö. HEIDEGGER, Unterwegs zur Sprache 245

53 Uo. vö. HEIDEGGER, Holzwege 61

54 Uo. 40. vö. HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, 78

55 Vö. EUCKEN 60

Eltekintve Heidegger sajátos Parmenidész-interpretációjától, amely biztos eltér Iszokratészétől, ismeretes Platón-kritikája,⁵⁶ és a „létfeladás” (Seinsvergessenheit) vádja, amellyel a nyugati filozófiát illeti, Platónról/Szokratészről kezdve. A létfeladást a létezőkkel és a léttel mint létezővel való foglalkozás eredményezte (Iszokratész: ta onta), ez az ontológia. Ennek megfelelően, Heideggernek nincs „antropológiája”, azonban megfontolandó felhívása, hogy az embert a létből lehet és kell megérteni.⁵⁷

BEFEJEZÉS

A nyugati katolikus teológiának és antropológiának nem szükséges feltétlen találva éreznie magát a platonizmus vádja által („Platonizmus a nép számára”), beleértve Szent Ágoston esetleges platóni ihletettségét is, hiszen nem egyszer határolta el magát a platonizmussal szemben (Firenzei Akadémia, Pico della Mirandola...).

Iszokratész példája mutatja, hogy Platónnak és a „ta onta”-val foglalkozó filozófiának kezdettől fogva voltak nem csak követői, hanem bírálói is.

*Prof. Dr. Rokay Zoltán
egyetemi tanár, PPKE HTK*

56 Vö. (többek között): Lét és idő § 1.

57 Vö. (1) lábjegyzet

A CSALÁD- ÉS GYERMEKVÉDELEM HELYZETE A SZOCIÁLIS JOGALKOTÁS TÜKRÉBEN

*Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata elfogadásának
hatvanadik és a Családjogi Charta megalkotásának
huszonötödik évfordulója tiszteletére*

Az embernek ahhoz, hogy életét fenntartsa, elhasznált javait pótolnia kell. Vannak azonban olyan helyzetek, időszakok, amikor az ember a saját munkájával nem képes előállítani a megélhetéséhez szükséges javakat. Ennek okai többfélék lehetnek: kapcsolódhatnak az egyén életkorához, fizikai állapotához, képességeihez, illetőleg képzettségéhez, vagy egyéb körülményekhez. A javak ciklikus előteremtésében támadó, az egyén létét, fennmaradását veszélyeztető megélhetési zavarok elhárítására, hatásainak csökkentésére alakultak ki a szociális ellátások társadalmi rendszerének különféle változatai annak felismerése következtében, hogy a megélhetési zavarok időszakában a mindennapi megélhetéshez nélkülözhetetlen javakat a termelőcikluson kívüli más forrásból kell fedezni.¹

A megélhetési zavarok legkézenfekvőbb megoldásának persze a termelőtevékenység eredményéből való tartalékképzés tűnik.² A tartalékképzés lehetősége, illetőleg szükségessége azonban történelmi koronként a gazdasági rendszerek függvényében eltérő módon alakult, és eltérő módon alakul jelenleg is. Az egyéni tartalékképzés problémáinak megoldása például természetes gazdasági körülmények között alapvetően a szűkebb, illetőleg a nagyobb családi közösségekre hárult, bár már az ókori görög városállamok és a Római Birodalom korából ismerünk példákat az állami szintű segízésre,³ de ki-

1 Lásd erről bővebben Czúcz Ottó: Szociális jog I., Unió Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, 2003., 10-11. o.

2 Uo.

3 Az állami szegénységélyezés a görög városállamokban előbb csak a hadirokkantaknak és a csatákban elesettek hozzátartozóinak támogatására irányult, majd később kiterjedt azokra a munkaképtelen polgárokra is, akiknek nem voltak a megélhetéshez szükséges javaik, és a hozzátartozóiktól sem számíthattak eltartásra.

terjedt állami irányítású rendszerről az újkorig még nem beszélhetünk, mivel a céhek csak a tagjaiknak biztosítottak védelmet, és ez a védelem sem terjedt ki mindenfajta megélhetési problémára. A kereszténység államvallássá válásától⁴ pedig a szegények, a betegek támogatásában, gondozásában a szerzetesrendek vállaltak nagy szerepet, és a középkor végéig lényegében az egyházi karitatív tevékenység volt az egyetlen olyan szociális rendszer, amely származásra, foglalkozásra tekintet nélkül nyújtott ellátást a rászorulóknak részére.

A családi keretek között megszervezett kisközösségi termelés általában erős köteléket hoz létre a család tagjai között, és ez a gazdálkodási mód egyúttal biztosítja azt is, hogy azok is részesedjenek a család tagjai által megtermelt javakból, akik valamilyen okból éppen nem tudnak részt venni a termelésben. A kisközösségi szint azonban nem alkalmas arra, hogy a létező összes reprodukciós veszélyhelyzetet megoldja, vagyis a családi közösségekre alapozó rendszer törekeny és esetleges, nem tud minden negatív hatás esetére megbízható védelmet nyújtani. Ennek fő oka, hogy a nagyobb megélhetési zavarok rendszerint a család tagjait egyidejűleg, és hasonló arányban sújtják. A megélhetési zavarok elhárításának intézményes megoldása iránti igény leginkább mégis akkor merül fel, ha a kisközösségi termelés lehetősége beszűkül, a társadalom túlnyomó többsége számára már nem nyújt megélhetést. Ez történt az újkorban, Európában, amikor az eredeti tőkefelhalmozás során a termelőeszközök tulajdonviszonyaiban nagymértékű vagyoni átrendeződés történt, melynek negatív hatásaként a kisközösségi szintű termeléssel foglalkozók tömegesen váltak olyan egyénekké, akiknek egyetlen jövedelemszerző eszközük a munkaerejük maradt. Ha pedig az említett személyek a munkaerejük hasznosításából időszakosan, vagy véglegesen nem tudtak gondoskodni a megélhetésükről, és aktív időszakukban elegendő tartalékot sem tudtak képezni erre az esetre, akkor számukra nem maradt hosszú távon más hatékony megoldás, mint egy olyan ellátási rendszer kialakítása, amely a megélhetési kockázatok széles körére megfelelő mértékű ellátást tud nyújtani. Annak felismerése tehát, hogy az egyén szintjén jelentkező reprodukciós zavarok megoldása a kisközösségi életforma felbomlásához vezető piaccgazdasági viszonyok között már nem bízható pusztán az egyes egyénekre, vagy a piaccgazdasági viszonyok állandó változásainak úgyszintén kiszolgáltatott kisközösségekre, hanem a gazdasági folyamatok negatív hatásait össztársadalmi méretekben kell ellensúlyozni, az állami nagyrendszerek kialakításának igényét eredményezte, vagyis szükségessé vált a folyamatokat össztársadalmi szinten szervezni és irányítani képes állam fellépésére mégpedig nem a tőkeerős, önmagukról egyéni tartalékok képzése útján

Rómában a Krisztus utáni időszakban alakultak ki a betegpénztári egyesületek és haláleseti-pénztár egyesületek, de ezek önkéntes alapon jöttek létre.

4 Nagy Constantin uralkodása (324-337) alatt vált a kereszténység a Római Birodalomban államvallássá.

gondoskodni tudó, hanem a rászoruló egyének védelme érdekében. Napjainkra így vált az egyén megélhetési problémája közüggé, éspedig a társadalmi folyamatok irányítására létrehozott állam által megoldandó közfeladattá.

A társadalom fennmaradásához azonban nem csupán arra van szükség, hogy a már létező egyének reprodukciós zavarai megoldást nyerjenek, hanem arról is gondoskodni kell, hogy újabb generációk lépjenek a régiek helyébe, ezáltal biztosítva a társadalmi szükségletekről való folyamatos gondoskodást, a társadalom fennmaradását. A kisközösségi életforma idején a fennmaradáshoz szükséges feltételek természetes felismerése a nagycsaládok kialakítására ösztönözte a társadalom tagjait. E termelési mód alapját ugyanis a családi termelőtevékenységbe bekapcsolódó utódok nagy száma jelenti. Az iparosodás folytán kialakult munkaerő-piac állandóan változó, rövidtávú szükségletei azonban elleplezték a kiháló generációk folyamatos utánpótlásának igényét, e természeti törvényszerűség helyébe a kereslet-kínálat sajátos törvényszerűségei léptek, e negatív jellegű társadalmi hatások ellensúlyozására pedig csak a társadalom valós igényeit előtérbe helyező szociálpolitika, valamint ennek leképeződéseként a társadalom érdekeit helyes irányba terelő szociális jogalkotás képes. Az állami szociális ellátó rendszer feladatai ennél fogva a fogyatkozó népességű államokban kibővültek a gyermekek felnevelését vállaló családok támogatásának feladatával, mely feladat a társadalom reprodukciós folyamatainak tudatos elősegítését célzó ellátások fajtáit igényli. A szociális ellátásoknak ezért ma már nemcsak azok támogatására kell irányulnia, akik önhibájukon kívül nem tudnak gondoskodni a saját megélhetésükről, hanem azokat is támogatnia kell, akik a társadalom fennmaradása érdekében többletterhet vállalnak magukra.⁵

Közgazdasági értelemben a szociális ellátások fedezete a társadalom tagjai által megtermelt anyagi javak egy részének elvonásával képzett alapból történik. Az elvont javak újraelosztását ezért az elsődleges elosztási rendszer elveitől eltérő elvek szerint kell elvégezni annak érdekében, hogy a társadalom által fontosnak tartott szociálpolitikai célok megvalósuljanak. Attól függően azonban, hogy egy adott államhatalom mely szociális problémák megoldását látja el állami fenntartású intézmények útján, és mely feladatokat ad át más szervezeteknek, illetőleg mely esetben épít tudatosan más szervezetek, vagy a mikroközösségek önerejére, vagy öngondoskodás címén mennyiben hagyja rá az egyénekre a társadalmi kérdések megoldását, sokféle ellátási rendszer alakult ki és létezik egyidejűleg. Mivel az állam kialakulásával járó történelmi fejlődés eredményeként ma már egy ország sem kerülheti el a szociális problémák tárgyában való valamilyen tartalmú állásfoglalást, ezért egy-egy ország szociális jellege az államhatalom által központi

⁵ Ezt a nézetet vallja Czucz Ottó is a Szociális jog I. (Unió Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, 2003., 29. o.) című művében.

forrásokból nyújtott szociális ellátások köre alapján határozható meg. Az alkalmazott megoldásokat pedig aszerint, hogy az érintett személy saját vagyoni hozzájárulása is szükséges a támogatásban való részesedéshez, vagy a rászorultság ténye elegendő az állami gondoskodásban való részesülés lehetőségéhez, biztosítási típusú, vagy segélyezési típusú ellátási rendszereket szokás megkülönböztetni. Ezzel kapcsolatban ki kell azonban emelni, hogy a biztosítási és a segélyezési modellek a lehetséges megoldások két szélső változatát jelentik, és a gyakorlatban alkalmazott ellátási rendszerek többnyire vegyítik e két modell jellegzetességeit, illetőleg a biztosítási típusú modellt alkalmazó országokban is léteznek kiegészítő jelleggel segélyezési típusú ellátások. Mindazonáltal a biztosítási típusú rendszerben általában azok a személyek (és esetleg családtagjaik) részesülnek védelemben, akik az ellátási rendszer fenntartásával járó terhek viselését is vállalják, pontosabban vállalni tudják, ezért a biztosítási típusú rendszerben a védett személyek köre behatárolt. Továbbá előre rögzítésre kerül az ellátási kötelezettséget eredményező megélhetési zavarok köre és az ellátás mértéke is, mely szabályokra az jellemző, hogy a védelemben részesülő személyek esetében tipikusan előforduló megélhetési zavarokra igyekszik megoldást nyújtani. Ez okból a befizetendő hozzájárulások nagysága és a kockázati esemény bekövetkezése esetén nyújtandó ellátás mértéke általában a kieső jövedelem nagyságához igazodik. E rendszer előnye tehát kétségtelenül az, hogy az egyéni tartalékképzés közösségi szinten történő megszervezésével általában magasabb életszínvonalat tud biztosítani a védett személyek körébe tartozók számára, mint a segélyezési típusú ellátási rendszerek, és így az érintett személyeknek a korábban kialakult életmódjukhoz jobban közelítő életmód folytatására nyújt lehetőséget, óriási hátránya viszont, hogy azok számára nem nyújt védelmet még alap szinten sem, akik nem kerülnek be a védett személyek közé, mert például nem tudtak munkát vállalni, és ennek hiányában nem voltak képesek a járulékok fizetésére sem, vagy más, a biztosítási rendszer szempontjából értékelhetetlen okból, például tartós munkanélküliség miatt kikerültek a rendszerből, és nem szereztek meg a védelemhez szükséges feltételeket. Nem utolsó sorban a biztosítási típusú rendszer konzerválja az önhibán kívüli okból kialakult társadalmi egyenlőtlenségeket azáltal, hogy a védett személyek körébe nem tartozó, vagy e körből még a védelemhez való jog megszerzését megelőzően kikerült személyeket kizárja az ellátáshoz való jogok köréből, ezzel pedig az adott személy életében rendszerint véglegesíti az önhibán kívül bekövetkezett hátrányos helyzetből eredő társadalmi különbséget. Ez utóbbi probléma súlyosságát felismerve már a kezdetektől megjelenik annak az igénye, hogy ne csak a munkát végző, és ezáltal befizetéseket teljesítő személyek élvezhessenek védelmet, hanem például az eltartott családtagjaik is. E pozitív társadalmi törekvésnek utat nyitó szemlélet kialakulása mindenesetre jól il-

lusztrálja, hogy a kizárólag öngondoskodási elvre épülő rendszerek nem felelnek meg a társadalmi igazságosság követelményének.⁶

A segélyezési típusú ellátási modell alapvetően az állami költségvetésre, vagyis az adókból való finanszírozásra épít, mely miatt az ellátás igénybevevőjének nem kell semmilyen előzetes ellenszolgáltatást fizetnie ahhoz, hogy jogosulttá váljon az ellátásra. Ennélfogva a védett személyek köre nincs korlátozva, vagyis kiterjedhet egy adott állam összes állampolgárára, illetőleg a velük egy tekintet alá eső személyekre.⁷ E módszer előnye, hogy bármely állampolgár részesülhet belőle, mely által az állam az alapvető emberi jogok deklarálásából rá háruló kötelezettségeit teljes körűen, vagyis az ellátások minden fajtájára kiterjedően, külön feltételhez kötés nélkül (mint amilyen például a járulékfizetési kötelezettség) teljesítheti. Emellett az állam teljes központi költségvetése rendelkezésre áll a szociális kiadások fedezésére, ellentétben a biztosítási típusú megoldással, mely külön pénzügyi alapok képzése útján finanszírozza a szociális ellátások meghatározott formáit. A segélyezési típusú ellátási modell legnagyobb hátrányaként viszont azt szokták felhozni, hogy nem ösztönzik az egyéneket a saját tartalékok képzésére, sőt magára a munkavállalásra sem, valamint nem fejezik ki az egyén társadalmi munkamegosztásban elért érdemeit, mely körülmény negatívan hat a nagyobb erőfeszítések vállalására. Azt is ellenérvként szokás emlegetni, hogy ha egy adott állam központi költségvetése kisebb teherbíró képességgel rendelkezik, akkor a differenciálás nélküli támogatás az egyes állampolgárok részére nyújtható támogatások összegének csökkenéséhez, végső soron az általános életszínvonal süllyedéséhez vezet.⁸

A biztosítási és a segélyezési típusú ellátási rendszerektől egyaránt meg kell különböztetni az állampolgári jogon járó juttatásokat, bár ezeket az ellátásokat a segélyezési

6 A társadalombiztosítási rendszerek esetében amúgy sem valószínűsíthető meg a szolgáltatás-ellenszolgáltatás egyenlőségének polgári jogi alapelve, mert az idézett példához hasonló méltányossági, illetőleg társadalmi igazságossági megfontolások az öngondoskodás elvét rendszerint a társadalmi szolidaritás elvével ötvözik, aminek viszont gyakran tapasztalt következménye, hogy egyes ellátásfajták esetében nincs viszonyossági kapcsolat a befizetett hozzájárulások mértéke és a kapott szolgáltatás között (így például a jelenlegi magyar társadalombiztosítási szabályok szerint az igénybe vehető egészségügyi szolgáltatások köre és színvonala nem függ az adott biztosított által aktív időszakában befizetett hozzájárulások mértékétől). Az értékarányosság kiiktatásával a jogalkotó ezen ellátások tekintetében elismeri az önhibán kívül bekövetkező biztosítási esemény esetén a biztosított egyéni szükségleteihez igazodó társadalmi szolidaritás szükségességét, mely által az öngondoskodási elv csak korlátozottan, pusztán annyiban érvényesül, hogy a biztosított (illetőleg a családtagja) fizet valamilyen mértékű hozzájárulást.

7 A segélyezési módszer a segély nyújtásának mértékét illetően variálódhat aszerint, hogy a segélyezett személy rendelkezik-e, és ha igen, úgy milyen összegű személyes források állnak a rendelkezésére.

8 Mivel a biztosítási és segélyezési típusú ellátási rendszerek egyaránt rendelkeznek előnyökkel és hátrányokkal is, ezért a gyakorlatban elterjedtté vált a „vegyes típusú” megoldások alkalmazása, vagyis a biztosítási típusú alaprendszer mellett kiegészítő jelleggel megjelennek bizonyos segélyezési típusú ellátások is.

típusú ellátásokhoz hasonlóan úgyszintén az állami költségvetés terhére folyósítják, és az ellátásban való részesedéshez itt sem szükséges az előzetes hozzájárulás fizetése, vagy a biztosítási jogviszony fennállása, de mégis különbözik a segélyezési rendszerektől abban, hogy az ellátás nyújtása a tényleges rászorultság vizsgálata nélkül történik.

Ami az ellátások fajtáit illeti, a szociális ellátási rendszer részének tekintett társadalombiztosítási rendszerek⁹ elsősorban azon személyek védelmére szolgálnak, akik valamely foglalkoztatási jogviszonyban állnak, vagyis részükre (egyes esetekben a jogszabályban nevesített hozzátartozóik, illetőleg más ellátásra jogosult személyek részére) nyújtanak meghatározott esetekre szóló, és rögzített mértékű ellátásokat, míg a segélyezési rendszerek – általában állampolgársági, vagy az adott ország területén való tartózkodás feltételéhez kötődően – az egész lakosságot, az adott állam egész népességét kívánják védelem alá vonni, természetesen bizonyos korlátok között, de ezek a korlátok nem az alanyok által létesített, vagy az alanyok személyére tekintettel létrejött és fenntartott jogviszonnyal, hanem a rászorultság jogalkotó által meghatározott mértékével függnek össze.

A szociális ellátásokat többféle módon lehet osztályozni. Az egyéneket azonban a hozzájutás lehetőségének aktuális szabályai érdeklik leginkább, mivel ettől függően vál-

⁹ Szerzői megjegyzés: Egyes szerzők szerint a társadalombiztosítási szabályok a szociális jogágtól elkülönülve önálló jogággá váltak, vagy legalábbis ebbe az irányba fejlődik e jogterület (e szerzők az egyéb szociális ellátások jellegzetességeit meghatározó alapelvek társadalombiztosításra jellemző elvektől való eltéréseit tekintik elhatárolási szempontnak), míg mások a társadalombiztosításra vonatkozó szabályokat továbbra is a szociális jog részének tekintik arra figyelemmel, hogy e szabályok úgyszintén megélhetési zavar esetére nyújtanak az érintett személy részére jövedelempótló ellátást. Véleményem szerint, ha nem a szabályozás elveit kívánjuk figyelembe venni, hanem arra keressük a választ, hogy az egyént érintő megélhetési zavarok elhárítására milyen lehetőségeket kínál egy adott időszakban az adott államhatalom, és ezek az ellátási lehetőségek hogyan egészítik ki egymást, más szóval milyen szociális biztonságot képes nyújtani a reprodukciós zavarral küzdő egyén számára az adott országban igénybe vehető ellátási rendszer egésze, akkor a biztosítási típusú elvek szerint működő társadalombiztosítás szabályait is a szociális jog részeként kell felfogni és vizsgálat tárgyává tenni. Helytálló következtetésekre ugyanis nézetem szerint csak akkor juthatunk, ha a társadalombiztosítás szabályait, mint a szociális ellátási rendszer egy részét vizsgáljuk különös tekintettel arra, hogy az egyén létfenntartásához, illetőleg egy bizonyos életszínvonal fenntartásához szükséges jövedelempótló ellátások több forrásból is származhatnak, és ezek összegződése nagyobb létbiztonságot, jobb életminőséget eredményezhet, míg az ellátási lehetőségek valamelyikéből való kimaradás, kiesés fokozza az egyén létbizonytalanságát. Emellett további szempont, hogy egyes ellátásokat a jogalkotó időnként a társadalombiztosítás rendszerébe helyez, és ezáltal csak azok számára teszi hozzáférhetővé, akik előzetesen már hozzájárulás fizetése által bekapcsolódtak e rendszerbe, míg máskor az állampolgári jogon nyújtott ellátások körébe sorolja át ugyanazt az ellátást, mely által bárki számára hozzáférhetővé teszi anélkül, hogy az ellátáshoz való hozzájutás érdekében külön térítést (hozzájárulást, járulékfizetést, stb.) kellene teljesíteni, valamint a társadalombiztosítási jogviszonyra vonatkozó jogszabályok egyes esetekben nemcsak a biztosítottakra, hanem meghatározott hozzátartozóikra, illetőleg más, csupán egyes ellátásokra jogosult személyekre is tartalmaznak rendelkezéseket, részükre is nyújtanak bizonyos ellátásokat, vagyis a védett személyek köre tágabb a biztosított személyek kategóriájánál.

hatnak valamely ellátás jogosultjává, vagyis válnak védett személlyé, vagy szorulnak ki a védelemből. A hozzájutási elvek kialakítása, tehát annak a kérdésnek a jogszabályban való mikénti rendezése, hogy valamely ellátás alanyi jogon jár-e, avagy szelektív jellegű az ellátásban részesülők köre, illetve az eljáró hatóság részére esetleg bizonyos körülmények mérlegelésére lehetőséget adó rászorultsági alapon vehető igénybe, a megélhetési zavarokkal küzdők számára egyáltalán nem közömbös.

Mi lehet az, ami a gyorsan változó politikai-gazdasági viszonyok között a kiszámíthatóságot, az állandóságot, jogi nyelven szólva a jogbiztonságot jelentheti? A szociális jog jellemzőinek fenti ismertetése után az alábbiakban ennek megragadására teszek kísérletet.

Az alapvető jogokat a mai modern államokban általában a jogszabályok hierarchiájának csúcán álló, de legalábbis alaptörvénynek tekintett dokumentumban, az alkotmányban¹⁰ rögzítik. Az egyetemes emberi¹¹ és szabadságjogokat keletkezésük, pontosabban e jogok kivívásának ideje szerint pedig három csoportba szokták sorolni. Ezen osztályozás szerint az első generációs emberi jogok közé a polgári forradalmak eredményeként kivívott klasszikus szabadságjogok¹² tartoznak, melyeknek közös jellemzője, hogy az államtól passzív magatartás tanúsítását igénylik, mivel e jogok megsértésétől való tartózkodásra van szükség ahhoz, hogy e jogok érvényesülhessenek. Ennélfogva az első generációs szabadságjogok realizálódásához általában elegendő, ha az államhatalom nem avatkozik be e jogok gyakorlásába.¹³ A XX. század első felétől azonban olyan követelések jelentek meg az állammal szemben, amelyek az államtól a közösséget megillető valamely jog megvalósítása érdekében tevőleges magatartást kívánnak meg azon egyszerű oknál fogva, hogy állami tevékenység nélkül az egyén nem képes az őt

10 Több országban nincs kartális, vagyis írott alkotmány. Ezekben az országokban több, a történeti fejlődés különböző időszakaiban elfogadott, az államhatalom gyakorlására, és az állampolgárok alapvető jogaira és kötelességeire vonatkozó írott és szokásjogi szabály alkotja az úgynevezett íratlan, vagy más elnevezéssel történeti alkotmányt.

11 Az emberi jogok (human rights) fogalmába tartozó jogok köre szűkebb, mint az embereket megillető jogok összessége. Emberi jogok alatt általában azokat a jogosultságokat értjük, amelyek az embereket emberi mivoltuknál fogva illetik meg, vagyis amelyeket nem az adott államhatalom teremtett, de köteles azokat elismerni és tiszteletben tartani, és amely jogok ennélfogva minden embernek, függetlenül az állampolgárságától, vagy egyéb tényezőtől, egyenlően járnak. Az emberi jogok tehát olyan erkölcsi alapokon nyugvó alanyi jogok, amelyek az embert emberi lény mivoltánál fogva illetik meg.

12 Első generációs szabadságjogok például: az élethez való jog, az emberi méltósághoz való jog, a kegyetlen, embertelen bánásmód tilalma, a levéltitokhoz való jog, a magánlakás sérthetetlenségének joga, a lelkiismereti, és vallásszabadság, véleménynyilvánítás szabadsága (szólásszabadság, sajtószabadság), a gyülekezési és egyesülési jog, az általános és egyenlő választójog, a törvény előtti egyenlőséghez való jog, stb.

13 Az államtól elvárt passzív jellegű magatartásra tekintettel szokás a klasszikus szabadságjogokat negatív jogoknak nevezni. {Lásd bővebben: Alapfogalmak, Az emberi jogok rendszere, In: Emberi jogok (Szerk.: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008., 28. o. és 81. o.}

megillető jogok gyakorlására, nem tud hozzájutni az őt megillető jogokhoz. Az emberi jogok katalógusa tehát kibővült: már nem csupán azok a jogok tartoznak ide, amelyek az egyénnek az államhoz fűződő viszonyát rendezik, hanem az egyénnek más egyénekhez, valamint az egyénnek a közösséghez, esetleg a közösségeknek egymáshoz való viszonya elrendezésére irányuló jogok is. Az ember emberi mivoltához kötődő igények ezért egyre nagyobb számban kerültek be az egyetemes védelemben részesítendő emberi jogok körébe.¹⁴ A második generációs jogoknak nevezett gazdasági,¹⁵ szociális¹⁶ és kulturális¹⁷ jogok megjelenése tehát azt a felismerést tükrözi, hogy a piacgazdasági körülmények nem nyújtanak elégséges védelmet a rászorulóknak számára, mely miatt a közösség minden tagjának fennmaradása érdekében szükség van arra, hogy az állam bizonyos mértékben beavatkozzon a közösségi javak újraelosztásának piaci folyamatába, ezáltal megakadályozva, hogy megélhetési zavar esetén az egyén a saját kiszolgáltatott helyzetéből adódóan nélkülözésnek legyen kitéve. A második generációhoz tartozó emberi jogok érvényesülése érdekében ezért olyan törvényhozási folyamatra van szükség, amely az állam szervei részére előírja a szükséges intézkedések megtételét, vagyis az állam szerveit pozitív magatartás tanúsítására kötelezi, mivel csak így érhető el, hogy anyagi természetű juttatásokban részesüljenek a rászorulóknak.¹⁸

A többségi felfogás szerint az emberi jogok attól függetlenül illetik meg az egyéneket, hogy az állam egy adott korban elismeri-e a létezésüket, illetőleg biztosítja-e az érvényesülésüket. Mindenesetre az államhatalom valódi jellegét jól mutatja, hogy elismeri-e az emberi jogokat, illetőleg mely jogokat ismer el emberi jogként. Az emberi jogok említett jelentőségét felismerve az alkotmányos demokráciák általában hangsúlyt fektetnek arra, hogy az alkotmányaikban szerepeltessék az általános emberi jogokat, de emellett más jogokat is deklarálnak, így olyan jogokat is, amelyeket csupán „közönséges” jogoknak tekintenek. Ez utóbbi esetben az állampolgárokat attól függően illet meg valamely jog, hogy az adott államhatalom elsősorban a központi költségvetés bevételeinek nagyságától, és a központi költségvetés bevételeinek elosztási módja szerint a közönséges jogok

14 Lásd HALMAI Gábor és TÓTH Gábor Attila: Alapfogalmak, In: Emberi jogok (Szerk.: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008., 28. o.

15 A gazdasági jogok körébe sorolt jogok például: a munkához való jog, a megfelelő munkakörülményekhez való jog, a pihenéshez (fizetett szabadsághoz) való jog.

16 A szociális jogok körébe sorolt jogok például: a betegség, baleset, öregség miatti munkaképtelenség esetére járó ellátásokhoz való jog, a munkanélküliek és a megváltozott munkaképességű személyek ellátáshoz való joga, a családok, az anyák és a gyermekek támogatása, a lakhatáshoz való jog.

17 A kulturális jogok körébe sorolt jogok például: az oktatáshoz, a művelődéshez való jog, a tudomány, az oktatás és a művészetek szabadsága.

18 Az államtól elvárt aktív magatartás miatt nevezik a szociális jogokat pozitív jogoknak.

közé sorolt jogosultságokból részesíti-e az állampolgárokat, vagy sem.¹⁹ E különbség alapján a jogtudomány megkülönbözteti egymástól az alapvető jogok (vagy más szóval alapjogok), az alkotmányos jogok és az állampolgári jogok kategóriáját. E különbségtétel egyébként azt a természetjogi rendező elvet veszi figyelembe, hogy az alapvető jogok az emberi jogok, mint erkölcsi tartalmú jogok megfelelői, ennél fogva érvényesülésük nem köthető állampolgárság fennállásához. Alkotmányos jognak minősül pedig minden olyan jog, amely az alkotmányban szerepel, legalábbis az ellenkező értelmezésnek teret adó felfogás annak a veszélyét rejt magában, hogy az adott ország alaptörvénye a joggyakorlatban ténylegesen nem tölti be a funkcióját, vagyis nem lesz az adott államnak olyan alaptörvénye, amely biztosítani tudja az oly nehezen kivívott emberi jogok érvényesülését. E súlyos problémákat okozó állapot pedig csak úgy kerülhető el, ha azokat a jogokat, amelyeket az alkotmány az adott állam terhére deklarál, alkotmányos jognak minősítjük és e privilegizált helyzetet figyelembe véve az alkotmányos alapjogoknak a törvényhozás során, szükség esetén a közönséges jogok rovására, biztosítjuk az elsőbbséget.

A fenti, az emberi jogok jellegének általános vizsgálata után nézzük meg, hogy a szociális jogok értelmezése miként alakul napjainkban.

A szociális jogok alapjoggá minősítésének gyökerei a közjó eszméjében keresendők.²⁰ Az egyházi forrásokat tekintve a szociális jogoknak az alapvető emberi jogok közé tartozására hívta fel a figyelmet a Rerum Novarum kezdetű pápai enciklikában 1891-ben már XIII. Leó Pápa is, a szegénygondozást, illetőleg a munkásság szociális gondjainak megoldását állami kötelességként határozva meg. Az enciklika a szegényekről való gondoskodás mellett hangsúlyozza a betegség és munkaképtelenség esetére járó segélyezés jelentőségét, valamint a tisztességes munkabérhez, a méltányos munkaidőhöz, illetőleg a megfelelő pihenéshez, továbbá az egészséges munkafeltételekhez való jogot, továbbá a szociális jogalkotás részeként említi a családok védelmének szükségességét is. A kérdés fontosságát mutatja mindenestre, hogy az egyes államok belső joghatósági körében szabályozott emberi jogok védelme a II. világháborút követően nemzetközi szintre emelkedett, megszülettek azok a nemzetközi szintű egyezmények,²¹ melyek hatására a

19 Alapvető jognak, vagy más szóval alapjognak a többségi felfogás szerint azokat az emberi jogokat hívjuk, amelyek az egyes államok alkotmányában, valamint a nemzetközi emberi jogi egyezményekben szerepelnek és ezáltal a tételes jog részévé válnak. {Lásd erről bővebben HALMAI Gábor és TÓTH Gábor Attila: Alapfogalmak, In: Emberi jogok (Szerk.: Halmi Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008., 28-29. o.}

20 A közjó fogalma Aquinói Szent Tamás szerint általános követelmény, mert az igazságosságot fejezi ki, mely által valósul meg az isteni parancs, miszerint a közös dolgokat meg kell osztani az egyesek között. (Summa Theologica 2 II. 58.1., 2 II. 61. 1.)

21 A szociális biztonság kérdésével foglalkozó legfontosabb nemzetközi dokumentumok: 1948-ban szü-

demokratikus berendezkedésű államok alkotmányainak többségében alapvető jogként kerültek rögzítésre a szociális jogok is. Mindazonáltal itt kell megjegyezni, hogy annak ellenére, hogy a II. világháborút követően nemzetközi egyezmények egész sora²² került megalkotásra és elfogadásra, az egyes államok alkotmányai, valamint az alkotmányokban rögzített kikötések értelmezésével kapcsolatos nézetek még ma sem egységesek tekintetben, hogy a szociális jogok az emberi jogok közé tartozó jogok-e, vagy sem, sőt van olyan értelmezés is, amely a szociális jogok alkotmányos alapjogi jellegét is tagadja.²³ E kérdés nem csupán jogelméleti jellegű, hanem a jogértelmezést és a jogalkotás is alapvetően befolyásolja, mert ha valamely jogot az uralkodó felfogás alapjognak minősít, akkor az államnak az alapjog érvényesülése érdekében akár más jogok terhére is elsőbbséget kell biztosítania, míg az úgynevezett közönséges jogok esetében nem merül fel ilyen kényszer, ezért ez utóbbiak a törvényalkotó szabad mérlegelési jogkörébe tartoznak.

Éppen hatvan éve, 1948. december 10-én fogadta el az ENSZ Közgyűlése az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát.²⁴ E nemzetközi dokumentum közgyűlési nyilatkozat formájában keletkezett, de a nemzetközi szokásjog részeként kötelező erejűvé vált.²⁵ Az

letett meg az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata, majd 1966-ban keletkezett a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya (Magyarországon az 1976. évi 9. törvényerejű rendelettel került kihirdetésre). Ezek mellett az ENSZ szakosított szervezeteként működő Nemzetközi Munkaügyi Szervezet (ILO) által előkészített egyezményeknek volt nagy hatásuk a regionális egyezményekre, így az európai egyezményekre is, különösen a társadalombiztosítási rendszer szabályozására volt nagy hatással az 1952. június 28-án kelt 102. számú, „A társadalombiztosítás minimális normáiról” szóló egyezmény. A regionális egyezmények közül pedig számunkra az 1961-ben Torinóban elfogadott Európai Szociális Charta, majd az 1989-ben megalkotott „Munkavállalók Alapvető Szociális Jogainak Közösségi Chartája”, továbbá az alapszerződések közül a Maastrichti Szerződés mellékletébe foglalt Szociális Megállapodás, valamint a Római Szerződést módosító Amszterdami Szerződés (1997) rendelkezései bírnak jelentőséggel. A gyermekkor különleges védelmének fontosságát felismerve 1989. november 20-án fogadták el New York-ban a gyermekek jogairól szóló egyezményt.

22 Lásd a 21. sorszámú lábjegyzetben szereplő felsorolást! A felsorolt egyezmények közül ugyanakkor senki sem vitatja, hogy az 1948-ban született Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata, majd 1966-ban keletkezett a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya, továbbá az 1989. november 20-án elfogadott New York-i Egyezmény a gyermekek jogairól, alapvető emberi jogokról szólna, márpedig ezek az egyezmények az első generációs klasszikus szabadságjogok mellett szociális jogokat is tartalmaznak.

23 A témáról lásd bővebben HALMAI Gábor és TÓTH Gábor Attila: Az emberi jogok rendszere, In: Emberi jogok (Szerk.: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008., 85-87. o.

24 Az emberi jogok tiszteletben tartásának követelményét az ENSZ Alapokmánya emelte nemzetközi jogi alpnorma rangjára, ami azt jelenti, hogy az államoknak nem csupán belső joghatósági jogkörükben, hanem nemzetközi kapcsolataikban is az emberi jogokat tiszteletben tartva kell eljárniuk. {Lásd KARDOS Gábor: Az emberi jogokat védő nemzetközi jogi intézmények, In: Emberi jogok (Szerk.: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008., 140. o.} Az ENSZ 1945. június 26. napján kelt Alapokmányát Magyarország az 1956. évi I. törvénnyel hirdette ki.

25 Lásd KARDOS Gábor: Az emberi jogokat védő nemzetközi jogi intézmények, In: Emberi jogok (Szerk.:

ENSZ Alapokmányának (1945) és az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának (1948) elfogadásával az emberi jogok védelme kikerült az egyes államok belső joghatósága alól. Az ENSZ Alapokmánya a nemzetközi jog alpnormájaként fogalmazza meg az emberi jogok tiszteletben tartásának elvét, az Egyetemes Nyilatkozat pedig az emberi jogok természetjogi eredetére alapozva azok egyetemes jellegű védelmének szükségességére hívja fel a figyelmet.²⁶ Ezt fejezi ki az Egyetemes Nyilatkozat 28. cikke, mely szerint „Minden személynek joga van ahhoz, hogy mind a társadalmi, mind a nemzetközi viszonyok tekintetében olyan rendszer uralkodjék, amelyben a jelen Nyilatkozatban ki nyilvánítt jogok és szabadságok teljes hatállyal érvényesülhessenek.” A 22. cikk pedig rögzíti, hogy „Minden személynek mint a társadalom tagjának joga van a szociális biztonsághoz; minden személynek ugyancsak igénye van arra, hogy - az államok erőfeszítései és a nemzetközi együttműködés eredményeképpen és számot vetve az egyes országok szervezetével és gazdasági erőforrásaival - a méltóságához és személyiségének szabadon való kifejlődéséhez szükséges gazdasági, szociális és kulturális jogait kielégíthesse.” A családok és különösen a gyermekek társadalomban elfoglalt különleges helyzetét felismerve a 16. cikk hangsúlyozza, hogy „A család a társadalom természetes és alapvető alkotó eleme és joga van a társadalom, valamint az állam védelmére.” Az idézett rendelkezésekhez kapcsolódóan azután a 25. cikk részletesen kifejti azt is, hogy „Minden személynek joga van a saját maga és családja egészségének és jólétének biztosítására alkalmas életszínvonalhoz, nevezetesen élelemhez, ruházathoz, lakáshoz, orvosi gondozáshoz, valamint a szükséges szociális szolgáltatásokhoz, joga van a munkanélküliség, betegség, rokkantság, özvegység, öregség esetére szóló, valamint mindazon más esetekre szóló biztosításhoz, amikor létfenntartási eszközeit akarától független körülmények miatt elveszíti. Az anyaság és a gyermekkor különleges segítséghez és támogatáshoz adnak jogot. Minden gyermek, akár házasságból, akár házasságon kívül született, ugyanabban a szociális védelemben részesül.”

Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának elfogadása, éppen azért, mert a fentebb vázoltak szerint egyes jogok – így például a szociális jogok tekintetében ma is tart a vita arról, hogy e jogok az emberi jogok közé tartoznak-e, illetőleg az egyes államok alkotmányaiban való szerepeltetésük függvényében e jogok a többi „közönséges” joghoz viszonyítva alkotmányos alapjognak minősülnek-e - óriási lépés volt az emberiség történetében. E nyilatkozat által az ENSZ létrehozott egy olyan egységes mércét, amelyhez mérhető az egyes államok emberi jogokkal kapcsolatos magatartása. E nyilatkozat által továbbá a világi jogalkotásban keletkezett egy olyan dokumentum, amely az emberi jo-

Halmi Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008., 139-140. o.

²⁶ Lásd bővebben erről a témáról KARDOS Gábor: Az emberi jogok általános kérdései, In: Emberi jogok (Szerk.: Halmi Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008.

gok egyetemessége mellett foglalt állást, vagyis a természetjog örök törvényét felismerve kinyilvánította, hogy vannak olyan, az ember emberi mivoltából eredő, az emberi létezéssel szervesen összefüggő, az emberi méltóságtól elválaszthatatlan alapjogok, amelyek minden embert mindenhol azonosan illetnek meg. Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatából tehát az a következtetés adódik, hogy az emberi jogok oszthatatlanok és kölcsönösen összefüggnek egymással, melynél fogva az emberi jogok egységes egészet alkotnak, így a jogtudomány által egyik vagy másik generációba sorolt jogok gyakorlása nem lehetséges a másik csoportba sorolt jogok garantálása nélkül. Azt, hogy egyedül ez az értelmezés minősülhet helytállóan igazolja az ENSZ keretében 1966-ban megalkotásra került további két nemzetközi emberi jogi egyezségokmány, nevezetesen a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya és a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya preambuluma is, mely preambulumban az ENSZ az Egyetemes Nyilatkozatban rögzített alapelvek értelmezését ekként rögzítette.²⁷

A II. világháborút követően a XX. századi alkotmányfejlődés betetőzéseként a szociális jogok megjelentek az egyes államok alkotmányaiban.²⁸ Bár a jogállam és a szociális állam nem szinonim fogalmak, mivel a szociális állam elnevezés nem csupán a jogbiztonság megvalósulásának követelményét, hanem a szociális biztonság bizonyos mértékű garantálását is feltételezi, de azt kijelenthetjük, hogy ha egy állam magát alkotmányosan szociális állammak deklarálja, akkor ezzel felvállalja, hogy megteremti a szociális biztonság nyújtásának feltételeit, és gondoskodik az ehhez szükséges intézmények működtetéséről is. A szociális állam klauzulának tehát jogi jelentősége van. Ami pedig alkotmányosnak minősül, az jogilag megtámadhatatlan, sőt valamely jogrendszer által minősül alkotmányosnak, ha a jogrendszerbe tartozó törvények és más, alacsonyabb szintű jogforrások megfelelnek az alaptörvény, vagyis az alkotmány rendelkezéseinek. A magát szociálisnak minősítő állam ezért a szociális jelleg deklarálásával elkötelezi magát a szociális biztonság megvalósítása mellett.²⁹

²⁷ Lásd e témáról bővebben KARDOS Gábor: Az emberi jogok általános kérdései, In: Emberi jogok (Szerk.: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008. 66-70.o.

²⁸ Ezzel együtt vetődött fel a jogtudományban a szociális állam és a szociális jogállam terminológiai dilemmája: annak a problémának jogelméleti tisztázása, hogy ha egy állam a típusát illetően magát szociális állammak, illetve szociális jogállammak titulálja, akkor ez a körülmény a szociális jogok alapjogi szintre emelését jelenti-e az adott állam tekintetében. De emellett felvetődik egy vulgárisabb probléma is, nevezetesen, hogy a magát szociális állammaként, illetve szociális jogállammaként deklaráló állam valóban a szociális biztonság állama-e, vagyis az ilyen állam mit nyújt az egyéneknek alanyi jogon, vagy akárcsak az állampolgárainak állampolgári jogon.

²⁹ E témával részletesen foglalkozik TAKÁCS Albert A szociális jogokról írt tanulmányában, In: Emberi jogok (Szerk.: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008., 800-804. o. Nézete szerint: „...bármiféle önmeghatározásnak az a következménye, hogy az állammak ténylegesen aszerint is kell működnie. ...Ha egy állam alkotmányában a szociális állam klauzuláját alkalmazza, akkor a valóságban is

A fenti általános érvényű áttekintést követően nézzük meg, hogy hazánk alkotmánya ezeket a kérdéseket hogyan rendezi.

Az 1949. évi XX. törvénnyel kihirdetett, majd az 1989. évi XXXI. alkotmánymódosító törvénnyel alapvetően módosított Alkotmányunkba³⁰ a hivatkozott alkotmánymódosító törvénnyel beiktatott új preambulum szövege³¹ szerint a rendszerváltás új célja a szociális piacgazdaság megteremtése. A rendszerváltáskor módosított Alkotmány jelenleg hatályos szövege tehát a piacgazdasággal összefüggésben tartalmazza a szociális jelzöt. Ha pedig abból indulunk ki, hogy az alkotmányok feladata a modern demokráciákban az, hogy az állam és az egyének kapcsolatának alapvető jellegzetességeit alaptörvényi szinten határozza meg,³² akkor e jelző elhelyezését az új gazdasági berendezkedésre utaló piacgazdaság szófordulat előtt akként kell értékelnünk, hogy annak különös súlya van, vagyis döntő jelentőséggel bír az alkotmány és a benne elhelyezett alapvető jogok és kötelezettségek értelmezése terén.³³ Ellenkező értelmezés ugyanis a

olyan államként kell működnie, amely garantálja a szociális biztonság megvalósulásának feltételeit. Azt kell tehát megállapítanunk, hogy a szociális állam fogalma több mint alkotmányos metafora vagy jól mutató szószaporítás.” (Uo.)

30 Alkotmányunk eredeti szövege az 1949. évi XX. törvénnyel került kihirdetésre. A kihirdetés óta az eredeti szöveg többször is módosításra került, legutóbbi átfogó módosítását az 1990-ben megtartott szabad választásokhoz kötött politikai-gazdasági rendszerváltás előkészítése indokolta. Ez az alkotmánymódosító törvény az 1989. évi XXXI. törvénnyel került kihirdetésre.

31 A preambulum szövege a következő: „A többpártrendszert, a parlamenti demokráciát és a szociális piacgazdaságot megvalósító jogállamba való békés politikai átmenet elősegítése érdekében az Országgyűlés - hazánk új Alkotmányának elfogadásáig - Magyarország Alkotmányának szövegét a következők szerint állapítja meg:...”

32 Az alkotmány fogalma alatt általában az állam szervezeti és jogi rendjének szabályozására szolgáló alapelvek összességét értjük, melyek a főhatalom gyakorlására, az állami szervek működésére, az állam és polgára viszonyára, jogaikra és kötelezettségeikre terjed ki. Alkotmányosság alatt pedig az alkotmány realizálásának fogalmát értjük, vagyis azokat a jogi jelentőségű aktusokat, amelyek az alkotmány megvalósulását szolgálják. Ilyen értelemben alkotmányos az az állam, amelynek működésében, az állampolgárok jogainak garantálásában, a kötelezettségek érvényesítésében az alkotmány szelleme és szabályai valóságosan is megjelennek. (Lásd bővebben MEZEY Barna – SZENTE Zoltán: Európai alkotmány- és parlamentarizmus történet, Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 31-33. o.)

33 Alkotmányunk preambulumban 1989. óta szereplő szociális jelző szociális jogokra gyakorolt hatását, e szófordulat értelmezését illetően mind az Alkotmánybíróság gyakorlatában, mind a jogirodalomban eltérő nézetek alakultak ki. A preambulumban szereplő szociális szövegrészt illetően találkozhatunk olyan alkotmánybírói értelmezéssel, miszerint az Alkotmány preambulumból nem vezethető le direkt módon alkotmányos jog, hanem a preambulum csupán célokat fogalmaz meg, mely miatt abból törvényi rendelkezések alkotmányellenességére közvetlenül nem lehet hivatkozni. [32/1991. (VI. 6.) AB határozat, ABH 1991, 146., 162.] Más alkotmánybírói határozat akként foglalt állást, hogy az Alkotmány 2. § (1) bekezdésébe foglalt jogállamiság nem hivatkozik szociális jogokra, így a szociális biztonság nem feltétele a formális jogállamiságnak [772/B/1990. AB határozat, ABH 1991, 519., 521.]. Ugyanakkor a 43/1995. (VI. 30.) AB határozat (ABH 1995, 188, 193.) párhuzamos indokolásában Zlinszky János alkotmánybíró az Alkotmány

jogbiztonságra törekvő jogállamiság lényegével ellentétes felfogásnak nyitna kaput, egy olyan, a közfelfogással is ellentétes értelmezésnek, mely az alaptörvény egyes részei között differenciát vél felfedezni, és e vélt differenciára alapozva jut arra a következtetésre, hogy egyes alkotmányos alapelveket a jogalkotásban nem kötelező alkalmazni, illetőleg gazdasági-politikai természetű változások esetén az alkotmány rendelkezései között válogatni lehet. Az ilyen, előre nem rögzített és ezáltal nem társadalmi konszenzuson alapuló elvek szerint történő differenciáló értelmezés az alkotmányt csupán az állampolgári kívánások gyűjteményének fogja fel, vagy az alkotmányt csupán a jogállamiság formális kellékének tekinti, de valójában szembehelyezkedik azzal a közakarattal, amely az alkotmányt, mint alaptörvényt az adott tartalommal létrehozta.³⁴

Továbbmenve a magyar Alkotmány rendelkezésein az általános rendelkezések között találjuk azt a rendelkezést, miszerint „A Magyar Köztársaság a rászorulókról kiterjedt szociális intézkedésekkel gondoskodik.”³⁵ E rendelkezést azonban a jogirodalomban uralkodó nézetek nem tartják mérvadónak azzal indokolva az álláspontjukat, hogy nem ez a rendelkezés, hanem az alapvető jogokról és kötelességekről szóló XII. fejezetben elhelyezett 70/E. § tartalmazza a konkrét alkotmányos követelményeket. A 70/E. § (1) bekezdése akként fogalmaz, hogy a Magyar Köztársaság állampolgárainak joguk van a szociális biztonsághoz, és öregség, betegség, rokkantság, özvegység, árvaság, valamint önhibájukon kívül bekövetkezett munkanélküliség esetén jogosultak a megélhetésükhöz szükséges ellátásra. E § (2) bekezdése pedig az (1) bekezdés második

bevezető részére hivatkozással fejtette ki azt, hogy a szociális piacgazdaságra való átmenet követelménye, hogy az átmenet során a jogállam biztosítsa a szociális védőhálót azoknak, akik valamely okból az új viszonyokra már nem tudnak átállni. Takács Albert pedig a témával kapcsolatban kifejti, hogy „...nem pusztán játék a szavakkal, ha ezekből a rendelkezésekből {értsd ezalatt az Alkotmány preambulumát és a 17. § rendelkezését} azt a következtetést vonjuk le, hogy a Magyar Köztársaság szociálisan elkötelezett jogállam.” {Takács Albert: A szociális jogok, In: Emberi jogok (Szerk.: Halmi Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008., 810-811. o.}

34 A jelenleg hatályos magyar Alkotmány 19. §-a (3) bekezdésének a) pontja szerint a Magyar Köztársaság Alkotmányát az Országgyűlés alkotja, a 24. § (3) bekezdése pedig előírja, hogy az Alkotmány megváltoztatásához, valamint az Alkotmányban meghatározott egyes döntések meghozatalához az országgyűlési képviselők kétharmadának szavazata, vagyis a társadalmi közakarat kifejezésére alkalmas minősített többség szükséges.

35 Alk. 17. §-a. Itt emlitem meg, hogy az Alk. 17. §-ával kapcsolatban is találunk olyan alkotmánybírói véleményt, mely szerint a 17. § az állampolgárok védelmét és a róluk való gondoskodást kötelezővé teszi ugyan, azonban a védelem és gondoskodás jogintézményeit és mértékét részletesen nem tartalmazza, ami miatt az alkotmányi előírások megvalósítása - számos feltételtől függően - változó és folyamatos törvényhozási, jogalkalmazási, önkormányzati és társadalmi feladat. [1588/B/1991. AB határozat, ABH 1994, 510., 511.] Jogirodalmi vélemény pedig miszerint a 17. §-ban elhelyezett rendelkezés államcél-meghatározásként fogható fel, amely legfeljebb a törvényhozóknak és az állam más intézményeinek szóló előírásnak minősülhet, de nem alapjogokat elismerő szabály és még csak nem is alanyi jogok forrása. {TAKÁCS Albert: A szociális jogok, In: Emberi jogok (Szerk.: Halmi Gábor és Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008., 810-811. o.}

fordulatában felsorolt ellátásokkal kapcsolatban rögzíti, hogy az ellátáshoz való jogot a Magyar Köztársaság a társadalombiztosítás útján és a szociális intézmények rendszerével valósítja meg. Emellett Alkotmányunk 15. §-a deklarálja a család intézményének védelmét, a 67. § pedig kimondja, hogy a Magyar Köztársaságban minden gyermeknek joga van a családja, az állam és a társadalom részéről arra a védelemre és gondoskodásra, amely a megfelelő testi, szellemi és erkölcsi fejlődéséhez szükséges. Itt szükséges utalni azonban arra, hogy a gyermekek jogairól, New Yorkban, 1989. november 20-án elfogadott, és Magyarország által az 1991. évi LXIV. törvénnyel kihirdetett egyezmény a gyermekeket megillető védelmet a legmagasabb szintre helyezte azáltal, hogy elrendelte a gyermekeket érintő kérdésekben a gyermek mindenek felett álló érdekének elsődleges figyelembe vételét,³⁶ a védelem és a gondoskodás szintjével összefüggésben pedig ebben az egyezményben a jóléthez való jog fogalma is megjelenik.³⁷ Továbbá az ember szociális jogaival kapcsolatban szükséges Alkotmányunk 54. §-ának (1) bekezdésének idézése is, mely § feladata, hogy mindannyiunk figyelmét felhívja arra az első generációs alapjogra, miszerint minden embernek veleszületett joga van az élethez és az emberi méltósághoz, amelyektől senkit sem lehet önkényesen megfosztani.

Az alkotmány rendelkezéseinek értelmezésére hivatott Alkotmánybíróság több határozatban is foglalkozott a szociális jogokkal, illetőleg a szociális biztonság értelmezésének kérdésével. A lakáscélú kölcsönök kamatmértékének megváltoztatása esetében például egy 1991-ben hozott határozatban arra az álláspontra helyezkedett, hogy az Alkotmány 70/E. §-ának (1) bekezdésében kimondott szociális biztonsághoz való jog nem jelenti meghatározott jövedelem fenntartását, sem pedig az állampolgárok által egyszer elért életszínvonal állam által történő biztosítását.³⁸ A rendszerváltozást követően jelentkező munkanélküliség problémájával összefüggésben pedig az Alkotmány 70/E. §-át úgy értelmezte, hogy „az Alkotmánynak ez a szabálya az állam feladatait állapítja meg általános jelleggel, de az állampolgárok számára nem határoz meg jogot egy bizonyos meghatározott jövedelem eléréséhez, életszínvonal fenntartásához.”³⁹ A nyugellátásokról és egyéb ellátásokról szóló jogszabállyal kapcsolatban megállapította, hogy csak a rendszerváltozás előtt kialakult és sok vonatkozásban igazságtalanul működő intézmény vizsgálatára kerülhet sor, de „ameddig ... az állam a kötelező társadalombiztosítást úgy működteti, illetőleg működési feltételeit úgy garantálja, hogy ... a megélhetéshez szükséges ellátási jogosultságot, mint a szociális biztonsághoz való alkotmányos jog nevesített tartalmi elemét, a nemzetgazdaság lehetőségei, az érdekegyeztetések

36 Lásd az Egyezmény 3. cikk 1. pontját.

37 Lásd az Egyezmény 3. cikk 2. pontját.

38 32/1991. (VI. 6.) AB határozat, ABH 1991, 146, 163.

39 2093/B/1991. AB határozat, ABH 1992, 546, 547-548.

eredményei és egyéb szempontok alapján biztosítja, addig az Alkotmány 70/E. §-ában írt alkotmányos kötelezettségének eleget tesz.⁴⁰ A gazdaság nehéz helyzetére tekintettel 1995-ben meghozott intézkedésekkel kapcsolatban pedig az Alkotmánybíróság az álláspontját akként összegezte, hogy „az állam széles körű jogosítványokkal rendelkezik a szociális ellátásokon belüli változtatásokra, átcsoportosításokra és átalakításokra a gazdasági viszonyok függvényében. A változtatások joga azonban nem minden korlátozás nélkül illeti meg az államot.” A szociális ellátás mértéke ugyanis – az alkotmánybíró-sági értelmezés szerint – egészében nem csökkenhet az Alkotmány 70/E. §-a alapján megkövetelhető minimális szint alá.⁴¹ A szociális ellátások szociális igazgatásról és ellátásokról szóló törvényben⁴² meghatározott egyes szabályaival kapcsolatban az Alkotmánybíróság az emberi méltósághoz való jog vetületeként alkotmányos követelményként határozta meg a szociális ellátás minimális szintjét kimondva, hogy „az Alkotmány 70/E. §-ában meghatározott szociális biztonsághoz való jog a szociális ellátások összessége által nyújtandó olyan megélhetési minimum állami biztosítását tartalmazza, amely elengedhetetlen az emberi méltósághoz való jog megvalósulásához.”⁴³ A szociális ellátások összessége által elérhető megélhetési minimum állam által biztosítandó mértékét illetően pedig egy 2000-ben hozott határozatban⁴⁴ ismét rögzítette, hogy „a megélhetési minimumot biztosító szociális ellátások rendszerének kialakításakor alapvető alkotmányi követelmény az emberi élet és méltóság védelme, ennek megfelelően az állam köteles az emberi lét alapvető feltételeiről gondoskodni.” De ebben a határozatban is fenntartotta az Alkotmánybíróság azt a korábbi véleményét, hogy a megélhetési minimum garantálásából konkrét részjogok, mint alkotmányos alapjogok nem vezethetők le, hanem az Alkotmány 70/E. §-ának (2) bekezdése szerint az állam kötelességei a társadalombiztosítási és szociális intézményi rendszer létrehozásában, fenntartásában és működtetésében foglalhatók össze. Mindazonáltal – folytatja az idézett határozat – „a szociális intézményrendszer keretében nyújtandó ellátásnak olyan minimumot kell nyújtania, hogy az biztosítsa az emberi méltósághoz való jog megvalósulását. E minimumot el nem érő mértékű szolgáltatás esetében ugyanis a szociális biztonsághoz való jog érvényesüléséről nem lehet beszélni.” A szociális segélyekkel kapcsolatban 2006-ban hozott határozatban⁴⁵ a Magyar Köztársaság nemzetközi kötelezettségeire utalással az Alkotmánybíróság kiemelte, hogy az ENSZ Közgyűlése által 1966. december 16-án el-

40 2093/B/1991. AB határozat, ABH 1992, 546, 547-548.

41 43/1995. (VI. 30.) AB határozat, ABH 1995, 188, 192.

42 1993. évi III. törvény a szociális igazgatásról és ellátásokról

43 32/1998. (VI. 25.) AB határozat, ABH 1998, 251.

44 42/2000. (XI. 8.) AB határozat, ABH 2000, 329, 334.

45 59/2006. (X. 20.) AB határozat

fogadott, Magyarországon az 1976. évi 9. törvényerejű rendelettel kihirdetett Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmányának 9. cikke szerint a részes államok elismerték, hogy mindenkinek joga van a szociális biztonságra. A 11. cikkben továbbá a részes államok elismerik mindenkinek a jogát arra is, hogy ne éhezzen. Az 1999. évi C. törvénnyel kihirdetett Európai Szociális Karta 13. cikke értelmében pedig a szerződő államok arra vállaltak kötelezettséget, hogy mindenki olyan segítséget kapjon, amely maga és családja nélkülözésének megelőzéséhez, megszüntetéséhez szükséges.

Az anyasági és a gyermektámogatási rendszerbe tartozó jogosultságra vonatkozó jogszabályok alkotmányosságának vizsgálata körében azonban az Alkotmánybíróság azt állapította meg, hogy „...a jogbiztonság, mint a jogállamiság leglényegesebb fogalmi eleme és a szerzett jogok védelmének elvi alapja a szociális rendszerek stabilitása szempontjából különös jelentőségű. A jogbiztonság a szerzett jogok védelme érdekében megköveteli, hogy az anyasági és a gyermektámogatási rendszer keretei között a viszonylag rövid és meghatározott idejű támogatásokat, így a várandóssági pótlékot, a terhességi-gyermekágyi segílyt, a gyermekgondozási segílyt, a gyermekgondozási díjat, és a gyermeknevelési támogatást - a már megszületett és az 1995. június hó 15. napjától számított 300 napon belül megszületendő gyermek tekintetében - a hatályos jogszabályokban meghatározottaknál nem kedvezőtlenebb feltételekkel és időtartamra biztosítsák.” A hosszú időtartamra szóló támogatási forma esetében viszont az Alkotmánybíróság arra az álláspontra helyezkedett, hogy különösen a biztosítási elemmel nem rendelkező ellátás esetében a törvényalkotó jogosult a támogatás egész jogi szabályozását a jogosultság jogalapjára és előfeltételeire is kiható módon megváltoztatni, mégpedig azokra is kiterjedő hatállyal, akik a támogatásra már jogot szereztek. Ilyenkor azonban az új rendszerre való áttérésnek a jogbiztonsággal összefüggő alkotmányos követelménye az érintettek számára olyan felkészülési idő biztosítása, amely szükséges a megváltozott rendelkezésekhez való alkalmazkodáshoz és a család gazdálkodásának az új feltételekhez igazodó megszervezéséhez.⁴⁶

Az alkotmánybírák többségének álláspontja tehát eddig töretlenül bizonyult abban, hogy a szociális biztonság nem jelent sem biztosított jövedelmet, sem pedig azt, hogy az állampolgárok egyszer elért életszínvonala a gazdasági viszonyok kedvezőtlen alakulása következtében ne csökkenhetne. Véleményük szerint az állam az Alkotmány 70/E. §-ában megfogalmazott kötelezettségének eleget tesz, ha a szociális ellátás biztosítására megszervezi és működteti a társadalombiztosítás és a szociális támogatások rendszerét, de ezen belül a jogalkotó maga határozhatja meg, hogy milyen eszközökkel éri el a társadalompolitikai céljait, vagyis az állam széles körű jogosítványokkal rendelkezik

46 43/1995. (VI. 30.) AB határozat

a szociális ellátásokon belüli változtatásokra, átcsoportosításokra és átalakításokra a mindenkori gazdasági viszonyok függvényében. Az állam említett lehetőségeinek ezért csupán az szab korlátot, hogy az elvonások folytán a szociális ellátások mértéke egészében nem csökkenhet az Alkotmány 70/E. §-a szerint megkövetelhető minimális szint alá, és az elvonások nem sérthetnek más alkotmányos jogokat sem, így nem lehetnek ellentétesek a jogbiztonság elvével, a hátrányos megkülönböztetés tilalmával, illetve - ha biztosítási elemet tartalmazó szolgáltatásról van szó – a tulajdon védelmével.

Az Alkotmánybíróság azonban a családtámogatásokkal kapcsolatban arra is rámutatott, hogy a szolgáltatások és a hozzájuk fűződő várományok megváltoztatásához alkotmányos indok kell, és e változtatások nem történhetnek egyik napról a másikra, vagyis szükséges a megfelelő felkészülés lehetőségének biztosítása, míg az átmenet nélküli változtatás különös ok fennállását igényli. A családi pótlék esetében ezért az már alkotmányossági problémát vet fel, ha a már megszerzett jogosítványokat minden átmenet nélkül váltja fel egy más alapú rendszer, mivel a családot érintő hosszú távú döntések meghozatalánál jelentős tényező a már folyósítás alatt lévő rendszeres ellátás, illetőleg az ígért váromány összege, mely ellátások létezése vagy hiánya kihat mind a gyermekek vállalására, mind pedig az iskoláztatásukra, neveltetésükre vonatkozó döntések meghozatalára. Az Alkotmánybíróság egy 1995-ben hozott határozatban kiemelte továbbá azt is, hogy a gyermekeket és az anyákat az Alkotmány külön is védi,⁴⁷ ezért a már megszerzett jogokba való beavatkozás alkotmányosságának vagy önkényességének megítélésénél nem elégséges a beavatkozás gazdasági indokaira hivatkozni, hanem az említett alkotmányos rendelkezések érvényesülését is vizsgálni kell, mivel a társadalomnak elemi érdeke fűződik ahhoz, hogy a jövőben is legyen olyan aktív népesség, amely képes realizálni az állami kötelezettségvállalásokat. Az államnak ennél fogva a szociális ellátás egésze átalakítására irányuló döntései meghozatala és bevezetése előtt, az ország pénzügyi, gazdasági helyzetére vonatkozó szempontok mellett figyelembe kell vennie az Alkotmányból kifejezetten reá háruló, az anya, a család és gyermekek védelmére vonatkozó kötelezéseit is.⁴⁸

A szociális jogok emberi jogi jellegének tagadói tehát akként vélekednek, hogy a szociális jogok nem következnek az ember emberi mivoltából. Döntő szempontnak az állam aktuális gazdasági teherbíró képességét tekintik ezzel a tulajdonviszonyokból eredő elosztási viszonyoknak biztosítva első helyet. Véleményük szerint az állam aktív magatartását igénylő gazdasági, szociális és kulturális jogok alkotmányokban való szerepeltetése csupán államcélnek, állami kötelezettségnek tekinthető, de az egyént meg-

47 Lásd az Alkotmány 15. §-át, 16. §-át, a 66. § (2) bekezdését, és a 67. § (1) bekezdését.

48 43/1995. (VI. 30.) AB határozat

illető alanyi jogként nem fogható fel. Tény, hogy az alkotmányok történetében léteztek - és jelenleg is léteznek - alkotmányok, amelyekben a szociális jogok állami feladatként, államcélként szerepeltek, illetőleg szerepelnek, mint például az 1791-es francia alkotmányban, vagy a II. világháborút követően Kelet-Európában létrehozott egyes szocialista országok alkotmányaiban, de úgy vélem, hogy pusztán abból a körülményből, hogy valamely állam egy bizonyos történelmi-gazdasági korszakban az egyént megillető alanyi jogként, vagy az állam feladataként fogalmazza meg a szociális jogokat, nem lehet döntő következtetést levonni arról, hogy a szociális jogok alapvető jognak minősülnek-e, vagy sem, illetőleg emberi jognak foghatók-e fel, vagy nem.

Az egyes államokban éppen hatályban lévő, vagy korábban hatályban volt alkotmányok tükrözhetnek ugyan koronként eltérő jogtudományi felfogásokat is, de az alkotmányok tartalmát döntően mégis az határozza meg, hogy az alkotmánytervezet elfogadására feljogosított államhatalmi szerv az alkotmányban deklarálni kívánt jogok jellegéről az elérhető társadalmi konszenzusra is tekintettel aktuálisan hogyan vélekedik. A jogtudománynak viszont ebben az a szerepe és egyúttal a felelőssége is, hogy a társadalmi folyamatokat megfelelő irányba terelje függetlenül az aktuális politikai lehetőségektől.

Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata, mint világi jogi dokumentum el nem évülő jelentőségére Szentatyánk XVI. Benedek pápa is rámutatott a 2008. év beköszöntével mondott újévi beszédében. E beszédben emlékeztetett arra, hogy az emberiség családjával ezzel a dokumentummal felelt a II. világháború borzalmaira, ebben nyilvánította ki, hogy egysége minden ember egyenlő méltóságán alapszik, és az emberi együttélés középpontjába az egyének és a népek alapvető jogainak tiszteletben tartását helyezte. A Szentatya az újévi beszédében egyúttal felhívta a figyelmet egy másik jelentős évfordulóra is, nevezetesen arra, hogy a Szentszék éppen huszonöt évvel ezelőtt fogadta el a Családjogi Chartát (1983. november 24.). E két jelentős évforduló alkalmával minden embert annak tudatosítására hívott fel, hogy mindannyian az emberiség egyetlen családjához tartozunk, és hogy kötelezzük el magunkat, hogy együttélésünk a Földön egyre inkább ezt a meggyőződést tükrözze.⁴⁹

*

Ötletek a végkövetkeztetésekhez:

Az egyének nagyközösségi szinten, vagyis egy állam állampolgáraként külön-külön nem képesek megfelelő információkhoz jutni a gazdasági-társadalmi folyamatok válto-

⁴⁹ Idézetek XVI. Benedek pápa 2008. évi újévi üzenetéből.

zásait illetően. Állami közbelépés nélkül könnyen előfordulhat, hogy a hiányos információk miatt rossz, célszerűtlen döntéseket hoznak, melyek hatásai esetleg időben csak később, akkor jelentkeznek, amikor e hatások ellensúlyozására az egyén már egyedül nem képes. A fogyasztás növekedésére alapozó gazdasági rendszerek amúgy is az egyéneket rövid távú fogyasztásra ösztönzik, gátolva ezzel a megfelelő mértékű hosszabb távú felhalmozást. A kockázatvállalásra hajlamos személyiségű, kisebb veszélyérzettel rendelkező egyének, különösen kellő információk hiányában, vagy téves információk birtokában könnyebben és a szükségesnél nagyobb mértékben költekezhetnek abban a kedvező gazdasági időszakban, amelyet a felhalmozásra kellene kihasználniuk. A felhalmozás módjának megválasztása is függ attól, hogy erről az adott egyén rendelkezik-e megfelelő információkkal, tapasztalatokkal. A modern piacgazdasági folyamatok bonyolultsága, a piaci folyamatok manipulálhatósága egyébként is kétségessé teszi, hogy egyéni szinten mikor és mit lehet előre kiszámítani a gazdasági folyamatok alakulásából. Így nem helyeselhető az egyéni reprodukciós problémákat pusztán az öngondoskodás módszerével elhárítani kívánó modell elfogadása, mely éppen azokat a társadalmi-gazdasági tényezőket hagyja figyelmen kívül, amelyek az ipari tömegtermelés kialakulása, valamint a fogyasztás és ezáltal a termelés növelésére alapított gazdasági rendszerek bevezetése és fenntartása folytán a kisközösségek felbomlását eredményezték, mely által az elmagányosodott egyének, illetőleg a társadalmi-gazdasági folyamatok változásainak minden korban egyébként is kiszolgáltatót családi kisközösségek társadalmi méretű összefogás nélkül nem képesek úrrá lenni a megélhetési problémáikon, ha pedig a reprodukciós problémák megoldatlansága tömeges méretűvé válik, úgy ez a helyzet mindenképpen közösségi, vagyis állami szintű megoldást kíván, így tehát ezen logikai láncolat mentén haladva odajutunk, hogy az állampolgárok társadalmi viszonyainak elrendezésére hivatott állam nem vonulhat ki még piacgazdasági körülmények között sem a társadalmi problémák hatékony megoldásából.

A szociális jogok alapjogi jellege vita tárgyát képezi jelenleg is. Kétségtelen, hogy a központi költségvetés teherbíró képessége lényeges tényező, de emberi élethez való jog, emberi méltósághoz való jog, gyermekek mindenekfelett álló érdeke, gyermekek jóléthez való joga mégis azt mutatja, hogy alapjogi jellege van, az emberi élet nem függhet ugyanis attól, hogy más, nem alapjogokból eredő igényekkel összevetve jut-e elég forrás, vagy nem a szociális szükségletek kielégítésére.

*

FELHASZNÁLT IRODALOM:

MEZEY Barna – SZENTE Zoltán: Európai alkotmány- és parlamentarizmus történet, Osiris Kiadó, Budapest, 2003

Szociális jogok az Európai Unióban, Az Európai Bíróság esetjoga (Szerk.: Gyulavári Tamás – Kardos Gábor), Aduprint Kiadó, Budapest, 1999

VECZKÓ József: Gyermekvédelem pszichológiai és pedagógiai nézőpontból, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2007

Joseph HÖFFNER: Keresztény társadalmi tanítás, Szent István Társulat, Budapest, 2002

Közigazgatási jog, Különös Rész (Szerk.: Ficzer Lajos – Forgács Imre), Osiris Kiadó, Budapest, 2006

Igazságosabb és testvériesebb világot! Tíz év távalatából, Sapientia füzetek 11., Vigilia Kiadó, Budapest, 2008-11-08

Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma (Az Igazságosság és Béka Pápai Tanácsa), Szent István Társulat, Budapest, 2007

MUZSLAY István S.J.: Az Egyház szociális tanítása, Márton Áron Kiadó, Budapest, 1997

Emberi jogok (Szerk.: Halmai Gábor – Tóth Gábor Attila), Osiris Kiadó, Budapest, 2008

CZÚCZ Ottó: Szociális jog I., Unió Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, 2003

CZÚCZ Ottó – Hajdú József – Pogány Magdolna: Szociális jog II., Unió Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, 2005

CSIZMADIA Andor: A szociális gondoskodás változásai Magyarországon, MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének kiadványa, Budapest, 1977

SZIGETI Andrea: Tanulmányok a jogi alapismeretek köréből, Szent István Társulat, Budapest, 2008

*dr. Szigeti Andrea
főiskolai docens, GFHF, PPKE VJK*

A REMÉNY LÉLEKTANÁHOZ

Az előadás összeállítására készülve megnyitottam az elektronikus irodalom-kereső programot, és beütöttem a „remény” (hope) szót. Egy pillanat múlva jött a meglepő eredmény: találatok száma: 0. Amint felocsúdtam döbbenetemből, kerülő utat választottam. Nézzük a dolgot az ellentétes oldalról! Beütöttem a „reménytelenség” (hopelessness) szót. A gép keményen dolgozott. A találatok száma: 28600. Még nagyobb ámulatba estem. Majd lassan némi magyarázatot találtam a feltűnő aránytalanságra. Orvosi és pszichológiai természetű adatbázisról van szó. Érthető, hogy többet foglalkoznak azzal, ami negatív, ami kóros, vagy egyszerűen rossz. De mégis, a remény ilyen mértékben kiszorul az orvosi-lélektani szóhasználatból? Nem véletlen, hogy Sarnoff, a New Yorki Egyetem tanára szinte megrója kollégáit, amiért nem foglalkoznak eleget a reményt meghatározó tényezőkkel, illetve a remény következményeivel.¹

Mintha Nietzsche kijelentése valósulna meg: a remény minden gonoszság legrosszabbika, minthogy csak meghosszabbítja az ember kínjait.²

Természetesen a „jövőre irányuló pozitív várakozás” vagy hasonló kifejezésekkel azért találkozhatunk. Mégis, a remény, mint számunkra az isteni erények egyike, alig-alig képezi kutatás tárgyát, szemben a „reménytelenséggel”.

XVI. Benedek pápa Spe Salvi kezdetű enciklikájának megjelenése különös alkalom arra, hogy megvizsgáljuk az ember lelki apparátusának azokat az ismert mechanizmusait, amelyek a reményt egyáltalán lehetővé teszik.

Közel húsz éve, hogy a *Gyógyító beszélgetés* című könyvemben a lélekgyógyászatot a következőképp határoztam meg: „A pszichoterápia az elvesztett remény újjáépítésének gyakorlata”. Vagyis a remény fogalmát használtam arra, hogy könyvem tárgyát a legátfogóbb módon meghatározzam. Most mintha fordítva járnánk el: a lélektan (és a kórlelektan) oldaláról közelítjük meg a remény fogalmát, és próbáljuk meghatározni annak

1 SARNOFF I: Let Us Hope for the Best. *PsycCRITIQUES*. 15, (5), May 1970.

2 MEISSNER WW: *Journal of Religion and Health*. 12(2): 120-139. 1973. (PsychINFO Database Record © 2008 APA)

alapjait. Vagyis azt a mentális apparátust, amely képes befogadni a remény, közelebről a keresztény remény tartalmát, azt növelni, ápolni, s a személy önazonosságának részévé formálni.

A REMÉNY FOGALMA

A remény nem pszichológiai vagy pszichopatológiai fogalom, hanem antropológiai, sőt, teológiai természetű. Ugyanakkor – mivel az emberről alkotott legáltalánosabb fogalomról van szó, – a kérdésnek fontos lélektani, sőt neurofiziológiai jelentősége is van. Legáltalánosabban a reményt, mint a személy attribútumát, a következőképpen határozzuk meg:

Eljövendő események iránti pozitív várakozás és cselekvés. Mindenkinek van „reménye” legfeljebb kóros gátlás, vagy súlyos patológia által minimalizált mértékben. A meghatározás elemeit kibontva röviden érintjük az egyes elemeket.

1. *Személynek* nevezük az embert akkor, amikor az ember-mivoltot, mint olyant határozzuk meg, és legáltalánosabb adottságairól beszélünk, mint szabadág, kötelesség, méltóság, jogalanyiség, erkölcs, stb. Ide soroljuk a reményt is, amely a személy azon képességéből fakad, hogy a jövőre is reflektálni képes (anticipáció). A személy fogalma a kereszténység ajándéka az európai kultúrának. A fogalom ma válságban van, például az abortuszkérdés miatt, mivel a magzattól a személy-mivolt jogát elvonják³, vagy mivel a személyfogalom egyes elemeit a többitől kiragadva értelmezik (pl. a szabadságot a kötelesség és erkölcs nélkül).

2. *A remény a jövőbe vetül.* A jövő anticipációjának képessége azt jelenti, hogy az ember képes a pillanatnyi ingerkonstellációtól függetlenül cselekedni, s a jelen tevékenységét akár a távoli (sőt, az öröklétbe kihelyezett) motívumok alá rendelni. Korlátozottan az idegrendszerrel rendelkező állatok is képesek olyan reflexek elsajátítására, vagy olyan ösztöneik vannak, amelyek alapján valamely „jövőbeni” törekvés érdekében a jelenben tevékenykednek (például ivadékgondozás, vagy az elkerülő tanulás, amikor az állat a veszély előjeleit megtanulja, és időben elmenekül). Az ún. elkerülő kondicionálás idegrendszeri mechanizmusait ma már elég jól ismerjük. Sőt, ismeretesek a pozitív kondicionálás törvényszerűségei is. Az állatot megtaníthatjuk arra, hogy valamely cselekvéssort egy jövőbeni jutalom („remény”) érdekében végezzen el, például, hogy az egér fusson végig egy bonyolult labirintusban. Ismerünk olyan kémiai hatásokat is (pl. gyógyszerek), amelyek ezt a „reményképességet” csökkentik.

Embernél végzett idegélettan vizsgálatok során kiderül, hogy a „remény” esetén a jövőbe vetített, a múlt tatalmainak átrendezésével létrejött fantáziaképeknek döntő je-

3 JOBBÁGYI Gábor: A magzat jogairól (I.) Új Ember LXIV: 19. (3117). 8. old. (2008. máj. 11.)

lentsége van. A jövő projekciója a múlt eseményeinek előhívásán és újrendezésén alapul. E tevékenységet érzelmi szempontból a mandulamag (amygdala) szabályozza, amely a halántéki lebeny pólusának mélyén helyezkedik el. A jövő eseményeinek elképzelése során ugyanazok az agyi szerkezetek lépnek akcióba, mint a múlt felidézése folyamán, azonban új struktúrát alkotva. A legújabb technikai eljárások segítségével az élő agy szerkezetéről működése közben lehet képet alkotni. Egy vizsgálat keretében az alanyokat arra kérték, hogy jövőbeni illetve múltbeli pozitív eseményeket képzeljenek el, s közben mérték a korábról már ismert agyi szerkezetek oxigén felvételét (amely az adott régió aktivitásának legjobb mutatója). A jövőbeni pozitív események elképzelése során a mandulamag és az övtekervény elülső része fokozott aktivitást mutatott.⁴

3. A remény pozitív várakozás

Idegrendszerünk nem csupán a valóság egyszerű lenyomatát képes előállítani. A környezet és önmagunk észlelése során benyomásainkat ezen túlmenően minősítjük is, percepcióinkat érzelmi jegyekkel látjuk el. Egy festmény az egyik embert szinte magával ragadja, míg a másik undorral fordul el ugyanattól. Agyunk minősítő rendszere, amely a köztiagyban helyezkedik el, fontos szerepet játszik az érzelmek, hangulatok meghatározásában. Az érzelmeket meghatározó struktúrák tevékenységét pozitív – negatív tengelyen helyezhetjük el. A köztiagy elülső struktúrái inkább a pozitív, a hátsók a negatív érzelmi minősítés meghatározásában játszanak szerepet. A lelki betegségek jelentős része éppen e minősítő rendszer egyensúlyának zavarából vezethető le.

A mandulamag (amygdala) és az övtekervény elülső részének szerepét eddig is mérték a kognitív folyamatok, az emlékezet, a remény érzelmi modulációjában és a döntési folyamatokban.⁵ Újabbán a jövőbeli eseményekkel kapcsolatos működésére is fény derült. A minősítő rendszer tevékenysége ugyanis a jövőbeni, anticipált eseményekre is kiterjed. A remény biológiai alapjait tehát az agy meghatározott anatómiai szerkezeteihez kapcsolhatjuk.

Az előbb leírt területek működési szabálytalanságai viszont depresszióra jellemzőek. A depresszió, mint tudjuk, a reménytelenség tipikus példája.

4. *A remény nem pusztá passzív várakozás*, „sültgalamb lesés”, hanem a jövőre feszülő, sikerorientált cselekvés. A remény belső erőforrások mozgósítója, amely az aristolelészi potenciális létet aktuálisba, a heideggeri Lét egy elemét Ittlétbe fordítja. Mi, keresztények pedig azt mondjuk, hogy a remény egyben Isten teremtő tevékenységébe való bekapcsolódás.

4 SHAROT T, Riccardi AM, Raio CM, Phelps EA: Neural mechanisms mediating optimism bias. *Nature*. 450(1): 102-106. 2007.

5 JOHNSON SC. et al: Neural correlates of self-reflexion. *Brain*. 125: 1808-1814. (2002).

Hangsúlyozzuk azonban, hogy a remény idegélettani alapjainak taglalása esetén nem a remény „okairól”, hanem csak lehetőségi feltételeiről (*conditio sine qua non*) beszélünk, mint ahogy ezt Johnson is megfogalmazza az önreflexióval kapcsolatos idegi „korrelátumokról” („neural correlates”) írott munkájában.⁶

A REMÉNY PSZICHOLÓGIAI VONATKOZÁSAI

A „remény” kifejezésnek a kutatásokban való ritka előfordulása másként is értelmezhető. Az idegtudományok és a lélektan képviselői csak pontosan definiált, ún. operacionalizált fogalmakkal dolgoznak, amelyekben mindenki ugyanazt érti, és amelyeket kísérletileg is ellenőrizni lehet. Nos, a remény, amely inkább antropológiai, illetve teológiai fogalom, nem tartozik ide. Azokat a vizsgálatokat, amelyek témánk szempontjából érdekesek, éppen ezért olyan kifejezések alatt találjuk, mint „optimizmus”, „pozitív elfogultság”, „jövendő pozitív események projekciója”, stb. Az ide vonatkozó kutatások általánosságban leírják egy olyan tendenciát, amely az emberek jelentős többségére jellemző, s a jövendő események statisztikailag várható átlagának pozitív irányú módosulásával jellemezhető. Olyan eseményeket vizsgáltak, mint pl. hosszabb élet, az átlagnál egészségesebb állapot, a házasság felbomlásának valószínűsége, munkahelyi siker, stb. Optimista beállítottságú egyéneknél ez a pozitív eltolódás még nagyobb mértékű volt. A múlt eseményeinek pozitív torzulása nem olyan fokú, mint a jövőbelieké. A szerzők ezt azzal magyarázzák, hogy a múlt lezárult, a megtörtént események kényszere a fantázia játékát korlátozza a múlttal kapcsolatban, tágabb lehetőséget engedve az eljövendővel való foglalkozásnak.

A kutatók egyértelmű állásfoglalása, hogy a jövő eseményeibe vetett optimizmus, pozitív „torzulás” adaptív jellegű, mivel cél elérésére ösztönöz. Természetesen extrém mértéke már káros lehet a túlélés szempontjából, mivel a veszély és kockázat alulértékelését eredményezi.

Más szerzők viszont arra hívják fel a figyelmet, hogy a tapasztalatok szerzése, tanulás során az egyének nagyobb mértékben támaszkodnak negatív információkra. Ennek a negatív torzulásnak is adaptív jelentőséget tulajdonítanak, amely különösen a fejlődés során játszik szerepet.⁷

A remény fogalma jelentős szerepet játszik Rick Snyder „pozitív pszichológiájában”, amely a humanisztikus irányzatokhoz sorolható, s az emberben rejlő erőforrások kul-

6 Lásd 3. sz. jegyzet.

7 VAISH A, Grossmann T, Woodward A: Not all emotions are created equal: The negativity bias in social-emotional development. *Psychological Bulletin*. 134(3):383-403. 2008.

túrájára törekszik.⁸ Ugyancsak jelentős szerepet tölt be Kelly személykonstrukciós pszichológiájában (personal construct psychology). Nyugodtan állíthatjuk, hogy Viktor E. Frankl pszichoterápiája (logoterápia) is a remény kultúráján alapul. A reményt gyakran állítják szembe a „reménytelenség” dimenzióval, vagy a „tanult kiutatlanság” (learned helplessness) fogalmával jóllehet utóbbiak sokkal szélesebb magatartásdimenziót felölelő konstruktumok, mint a remény pusztá hiánya.⁹

A remény tanulható, a pozitív pszichológiának éppen ez a törekvése.¹⁰

A REMÉNY A SZEMÉLY SZABADSÁGÁNAK BIRODALMA

Az ember azonban nem csupán bio-pszicho-szociális lény. Személy mivoltából fakad, hogy olyan attribútumokkal rendelkezik, amelyek meghaladják a biológiai, vagy a pszichológiai, de még a szociális viszonylatok határait is. A személy méltóságával, szabadságával, jogaival, kötelezettségeivel, erkölcsi elveivel rendelkezünk. Céljaink, törekvéseink vannak, melyek létezésünk téri és időbeli korlátjait is meghaladják. Szándékaink nem csupán a múltban gyökereznek, hanem a jövőbe vetülnek. Az ember intencionális lény. Az intencionalitás meghaladja az ok-okozati magyarázat lehetőségeit, csupán értelmezési lehetőségünk marad. (Jaspers).¹¹ A szabad akarat az ember ezen antropológiai dimenziójának tartozéka. Minden determinációnk ellenére önmagunkat döntésre képes, és ezekért felelős személynek tételezzük. Egyértelmű élményünk, hogy döntéseinkben szabadok vagyunk, sőt, idegen erőknél és befolyásoknak is szabadon vetjük alá magunkat. Az ember szabadságának és felelősségének szubjektív evidenciája képezi az alapját a jogrendnek is. A szabad akarat előfeltétele annak, hogy bűnről, vagy erényekről beszéljünk. Szabad akarat híján értelmét veszti minden erkölcs és etika. A remény is a szabadság tartozéka.

A pszichológiai szinten megjelenő determináltság és az antropológiai síkon megfogalmazható akaratszabadság mintha nem is érintkeznék egymással. Pedig az ember egy és oszthatatlan. Didaktikai okokból ugyan leírhatunk önálló „tartományokat”, azonban az ember egyes összetevői számtalan szállal összefonódva alkotják az egyetlen, megismételhetetlen egyedet, a személyt. Az ember alá van vetve az objektív világ törvényszerűségeinek.

8 INGRAM RE: In Memoriam: A Positive Life. *Journal of Cognitive Psychotherapy*. 20(2):115-116. 2006.

9 SHEA LS: Stone soup: A psychology of hope. *Dissertation Abstracts International: Section B: The Sciences and Engineering*. 65(7B): 3694. 2005.

10 SCHWARTZ B: Pitfalls on the road to a positive psychology of hope. In: Gillham J. (Ed): *The science of optimism and hope: Reserch essays in honor of Martin E. P. Seligman*. (pp. 339-412). West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2000.

11 JASPERS, K. (1959): *Allgemeine Psychopathologie*. 7. Aufl. Springer, Berlin, Göttingen, Heidelberg.

rúségeinek, ugyanakkor szubjektív meggyőződése szerint szabadon teszi ezt, meg ezt (a meghatározottat).¹²

Rahner szerint a szabadság is a nem-kategoriális fogalmak közé tartozik, ugyanúgy, mint a remény. Mindkettő a szubjektum része. A szubjektum és a szabadság nem elválasztható. Mindez akkor is érvényes, ha cselekedeteinket egyébként a kategoriális világban az anyagi, fizikai-kémiai stb. erők határozzák meg. „A szabadság és a felelősség az emberi létezés egzisztenciáljai”. Nem az ember valamely részleges képessége más képességek mellett. „A szabadság az egy szubjektum képessége, az egészé”.¹³

A szabadság lehetőségi feltételként megelőzi a konkrét cselekedeteket. A téridőben valósul meg, de nem az egyes tettek által, hanem azokon keresztül önmagát megvalósító egyetlen aktus. A remény megvalósulásának lehetőségi feltétele a szabadság. A szabadságban korlátozott személynek a jövőre vetítve nem reményei vannak, hanem statisztikai valószínűségei, amelyek az objektív világ adottságaiból kalkulálhatóak.

A REMÉNY PATOLÓGIÁJA

Közismert, hogy a reménytelenség a depresszió egyik fő összetevője. Azonban nem csupán a depresszió, hanem más betegségek kimenetele is kedvezőtlenebb, amennyiben reménytelenség áll fenn. A legtöbb vizsgálat a szív-és érrendszeri megbetegedésekkel kapcsolatos. Harminckét klinikai kutatás eredményeit összesítve Kubzansky¹⁴ és csoportja megállapítja, hogy a szív-és érrendszeri szövődmények sokkal gyakoribbak olyan egyéneknél, akiket a következő negatív érzelmi állapotokkal jellemezhetünk (akár enyhe formában is): reménytelenség, pesszimizmus, töprengés (ruminatio), szorongás, harag. Vagyis e negatív érzelmi állapotok mindegyike a személy életének jövőbeli dimenziójába vetül, és azt rombolja le. A jövő „elrendezése” tehát a testi-lelki egészség egyik legfontosabb feltétele.

A reménytelenség súlyosbítja a depressziós állapotot, elősegíti az öngyilkossági gondolatokat. Minél nagyobb fokú a reménytelenség, annál nehezebb a depresszió gyógyítása.¹⁵

12 RAHNER K. (1998): A hit alapjai. Agapé, Bp. 88-90. old.

13 L. 12. sz. jegyzet.

14 KUBZANSKY LD, Davidson KW, Rozanski A: The clinical impact of negative psychological states: expanding the spectrum of risk for coronary artery disease. *Psychosomatic Medicine* 67: Suppl.1:10-14. 2005 (May-June).

15 PAPA KOSTAS GI et al.: Hopelessness and suicidal ideation in outpatients with treatment-resistant depression: Prevalence and impact on treatment outcome. *J Nerv Ment Dis.* 191(7) 444-449. 2003.

Korunk közállapotait jellemzi az a felmérés, amely a fiatal generációk többségében a saját, közeljövőre vetített reménye ugyan pozitív kicsengésű, de sokkal kevésbé az a világra és a távoli jövőre vonatkozóan.¹⁶

A remény lélektanilag értelmezett fogalma fontos szerepet játszik a lelki apparátus működésében. Ma már számos kutatás támasztja alá, hogy a depresszió és a megbocsátás között is szoros a kapcsolat. (Megbocsátás önmagunknak és másoknak, illetve Istentől várt bocsánat). A remény, a megbocsátás és a depresszió közötti szoros kapcsolatban a remény közvetítő szerepet játszik a másik kettő között. (Vagyis a depresszióval együtt járó megbocsátási képtelenség akkor súlyosabb, ha reménytelenség is kimutatható).¹⁷

A „depressziók” néven összefoglalt pszichiátriai állapotokban a szabadság, ezáltal a remény kibontakozásának akadályait a következőkben foglalhatjuk össze:

1. Az idő-horizont beszűkülése. A személy korlátozottan képes a jövőt léte szerves részévé alakítani, súlyosabb esetben a „napról-napra élés” valamilyen formája valósul meg. Így a transzcendentális szabadság első, intencionális síkján szegényes lehetőségek állnak rendelkezésére. Súlyos esetben az egyén teljesen elfordul a jövőtől, és a múlt felé tekintget (az időtengely inverziója).¹⁸ Jövője nincs, következőképp reménye sem.

2. A negatív hangoltság következtében e személy a Lét vonzása helyett a Semmi (a Lét kontrasztja, „antianyag”) bűvkörében él, amely súlyos esetben az önpusztítás örvényébe rántja. A „létbehívástól” ózdkodik, hiszen ami van, az rossz. Akciói tehát szükségképpen rosszat hívnának elő. Jövője még csak van, amely azonban negatív: „anti-remény”. „Mind-en egyre rosszabb” állítják gyakran.

3. Az élet értelmét többnyire képtelen megfogalmazni, avagy csak töredékesen. Gyakran fatális véletlennek tartja önmagát, miként a „végtelen univerzum gravitációs reménytelenségében bolyongó kozmikus ködarab.”

A KERESZTÉNY REMÉNY TERÁPIÁS VONATKOZÁSAI

A remény és a megbocsátás a mentális egészség fontos, szerves tartozéka. A mentális betegségek a remény és a szabadság sorvadásával jellemezhetőek. A remény lelki apparátusát a keresztény hit természetfeletti tartalommal tölti fel. Ugyanakkor nem hanyagolja el a tartalom lehetőségi feltételeinek, azaz a lelki apparátusnak kultúráját sem. A hit megélésének gyakorlata, mint a liturgia, az ima, a szentségek reményt sugárzó lélektani hatása tudományosan igazolt tény. Külön ki kell emelnünk a bűnbocsánat gyakorlatát, a gyógyás

16 SMITH MB: Hope and despair: keys to the sociodynamics of youth. *American Journal of Orthopsychiatry*, 53(3).388-399. 1983.

17 TOUSSAINT LL. et al: Why forgiveness may protect against depression: Hopelessness as an explanatory mechanism. *Personality and Mental health*. 2: 89-103 (2008).

18 TRINGER L. (1994): A szenvedő lét és az idő. *M. Pszichológiai Szemle L.*(3-4):263-266.

szentségét, amely a megbocsátás mind a négy elemére hatva közvetlenül is mentálhigiénés hatást gyakorol (Önmagunknak, másoknak megbocsátani, Isten megbocsátó irgalmában bízni, bocsánatot kérni). A remény és a megbocsátás direkt elme-egészségügyi jelentőségére több kutató hívta fel a figyelmet. Közismert, hogy hívő emberek védettebbek a depresszió ellen, és ennek egyik fontos összetevője a lélektanilag is megragadható remény.¹⁹ Megbocsátást serkentő lélektani gyakorlatok a depresszió elleni küzdelemben jelentős eredményeket mutattak fel.²⁰ A remény mint az öngyilkosság „antidotuma” jelenik meg egy neves kiadványban, amely megállapítja, hogy a vallásos hit a remény jelentős forrása, így az öngyilkossági tendenciák ellen is védelmet jelent.²¹

A keresztény remény a természetfeletti világgal kapcsol össze bennünket, s ennek kifejtése XVI. Benedek pápa *Spe salvi* enciklikája.

Dr. Tringer László
tanszékezető egyetemi tanár, GFHF

19 KENDLER KS. Et al: Dimensions of religiosity and their relationship to lifetime psychiatric and substance use disorders. *American Journal of Psychiatry*, 160: 496-503. (2003).

20 WADE NG, Worthington EL. Jr, Meyer JR: But do they work? A meta-analysis of group interventions to promote forgiveness. In: E. L. Worthington (Ed.) *Handbook of forgiveness* (pp. 423-439) Brunner-Routledge, New York, N. Y. (2005).

21 WULFF DM: Averting Youthful Suicide: Would a Biblical Perspective Help? *PsycCITIQUES*, 39(9): 1994. Sept.

JÁN VEĚBACKÝ

LA PARTICOLARITÀ DEL DOPPIO UFFICIO NELLA LITURGIA CELEBRATA A ROMA

Anylisi storico-musicale

L'organizzazione più antica dell'Ufficiatura è rappresentata da due Uffici distinti: il Domenicale (la Pasqua settimanale) e il Feriale. Più tardi, ma probabilmente molto presto, si avvertì la necessità di onorare con specifiche celebrazioni i principali Misteri della vita del Signore (la Risurrezione, il Natale, l'Epifania, la Pasqua, l'Ascensione, la Pentecoste) e la vita dei Santi. Poiché non si voleva né togliere né modificare il *cursus* esistente dell'Ufficio domenicale e feriale, si è deciso di costituire un Ufficio festivo supplementare.

Per quanto riguarda il culto dei Santi, esso inizia storicamente con le "vigilie cimiteriali", sulla tomba dei martiri in occasione dell'anniversario del loro martirio. Con il diffondersi del loro culto nascono anche gli Uffici propri (sec. IV-V). Intorno al sec. VII il culto dei santi riceve un ulteriore incremento, in occasione del quale vengono redatti dei "formulari comuni" sia per la Messa che per l'Ufficio.

A metà del VIII sec., viene dato al culto dei martiri e ai santi in generale un ulteriore impulso da parte del papa Gregorio III (731-741), in occasione della costruzione di un oratorio nella Basilica di S. Pietro "in onore del Salvatore, della Vergine Maria, degli Apostoli, dei martiri, dei confessori". In questo oratorio, ogni giorno, dopo il canto dei vesperi, i monaci celebrano una vigilia (notturno) con tre salmi, la lezione evangelica e la Messa in onore dei Santi, di cui ricorreva la festa. Da questo si evince che Gregorio III istituisce per i santi uno speciale Ufficio commemorativo, diverso da quello feriale quotidiano.¹

Questa innovazione liturgica viene confermata e resa definitiva dal Papa Adriano I (772-795). Nell'*Ordo Vallicelliano* è stabilito che nell'Ufficio quotidiano della Basilica di S. Pietro venga inserita anche l'ufficiatura del santo, di cui in quel giorno solo il Titolo competente celebrava la sua festa, con lezioni, antifone e responsori suoi propri. Così

¹ Cfr. HEIZENHÖFER L., *Die Marmormessen Gregors III*, «EL», 1953, p. 112.

l'Ufficio feriale nei sudetti giorni si associava ad un Ufficio festivo e il Santorale veniva ad inserirsi stabilmente nell'Ufficio canonico quotidiano.²

Tutti gli Uffici santorali erano formati da salmi e da antifone riferite al santo, di cui si faceva la commemorazione, soprattutto se questa si teneva nella chiesa dove era custodito il corpo del martire o qualche sua reliquia. L'Ufficiatura propria del santo era limitata alla Vigilia, che comprendeva il Notturmo e le Lodi. Si trattava, dunque, di un Ufficio che si aggiungeva al consueto Ufficio quotidiano. Da qui la nascita di due Uffici – *Officia duplicia*, da tenersi nella stessa chiesa oppure, qualche volta come a Natale, in chiese distinte.³

Secondo l'*Ordo Romanus XII* i due termini *Vigilia* e *Matutinum* del XII sec. si applicano già nel sec. VIII, la *Vigilia* all'Ufficio festivo celebrato nella prima parte della notte; il *Matutinum* all'Ufficio, prima feriale poi domenicale e più tardi ugualmente festivo, della seconda parte della notte.⁴ L'antifonario di S. Pietro ha infatti: "In nocte Natalis Domini, ad omnes antiphonas *Vigiliae*"; poi, dopo la messa di mezzanotte: "Postquam missa celebrata fuerit, revertimur ad chorum, ibique cantamus *Matutinum*."⁵

"Non deesse tamen argumenta, quibus certum redditur Maiores vel antiquissimis temporibus interdum Matutinum et pro integro trium Nocturnorum atque Laudum Officio accipere consuevisse; res est e Claris. Mabillonio observata in Disquisit de cursu Gallicano.

Et ratio esse posset, quod in nocte Nativitatis Domini, sicut et in quibusdam aliis sollemnitatibus factum fuisse constat, celebratis primo Vigiliis, sive primo Matutino, aut, ut cum Amalario loquamur, primo Officio, matutino tempore, sive aurora appropinquante, quando aliis diebus Laudes canere consuetum erat, secundum Officium, vel secundum Matutinum caneretur. Quemadmodum enim illae preces, quae hodie Laudes dicuntur, Matutinum vocabantur desumpta appellatione a temporis, in quo persolvebantur, circumstantia; ita factum fuisse credendum, et tria Nocturna ob eandem rationem, quum sub noctis finem canebantur una cum Laudibus, communi vocabulo Matutinum dicta fuisse. Haec de vocis Matutini usurpatione. Cetera dignum sane hoc potissimum loco ut observemus, non solum ex Amalario et aliis Scriptoris supra a Thomasio pag. 37 laudatis, sed ex

2 Cfr. *ORDO VALLICELLIANO*, in THOMASI J. M., *Opera Omnia*, Tomus IV, Roma, 1749, p. 325.

3 Cfr. RIGHETTI M., *L'anno liturgico*, vol. II, Milano, 1969, p. 629.

4 Cfr. ANDRIEU M., *Les ordines Romani du haut moyen age*, vol. II, Louvain, 1948, pp. 96-97.

5 THOMASI J. M., *Responsorialia et Antiphonaria Romanae Ecclesiae*, *Opera omnia*, Tomus IV, Roma, 1749, p. 37-39.

*Rom. Ordinibus Bened. Canon. Cencii, quomodo antiquitus non solum minores de Clero, sed et ipse Pontifex una cum Cardinalibus atque primoribus saepe integras noctes, diesque noctibus deinde iungendo in divinis Officiis persolvendis intra Basilicas morarentur.*⁶

Senza uscire dal quadro notturno, diciamo che l'Ufficio festivo comprendeva le *Vigilie*. Esse si cantavano durante la prima parte della notte che precedeva la festa, perché si voleva mantenere l'ora dell'Ufficio canonico, mentre i Mattutini nella seconda parte della notte. Da qui l'origine primaria della parola *Duplex* cioè Ufficio doppio; nello specifico l'Ufficio "doppio" sarebbe un Ufficio che doppiava quello regolare, cosicché in un giorno si celebravano due uffici.⁷

L'Ufficio feriale ordinario subisce progressivamente l'influsso di quello dei santi o della solennità, celebrato la sera precedente, arricchendosi di testi e melodie tipiche della festa, fino a diventare lui stesso un Ufficio festivo. A questo punto il duplicato degli Uffici appare sempre più superfluo, al punto che il festivo sostituirà completamente il feriale.⁸

LE FESTIVITÀ DEL DOPPIO UFFICIO

L'*Antifonario di San Pietro B. 79*⁹ è scritto per la celebrazione dell'Ufficio della Basilica di San Pietro. È un manoscritto di grande valore per la storia della liturgia e del canto. Una delle testimonianze più preziose contenute in questo manoscritto è data dal "doppio" Ufficio del Natale e della festività in onore degli apostoli Pietro e Paolo.

La referenza più antica riguardo l'esistenza del "Doppio Ufficio" risale ad Amalario di Metz (†850), discepolo di Alcuino. Amalario, eletto arcivescovo di Treviri verso l'anno 811, lasciò ben presto il suo ministero pastorale di questa città per l'incarico di legato

6 THOMASI J. M., *Responsorialia et Antiphonaria Romanae Ecclesiae*, Opera omnia, Tomus IV, Roma, 1749, p. 37- 39.

7 Cfr. LE ROUX R., *Les antiennes et les psaumes aux matines de Noël et de la Circocision*, «EG», vol. IV, 1961, p. 70.

8 Cfr. CALLEWAERT C., *Les offices festifs à Rome avant la Règle de saint Benoît*, «SE», MCMXL, p. 163.

9 Antifonario della Basilica di S. Pietro (cod. Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio di S. Pietro B 79) è datato della seconda metà o della fine del sec. XII. Esso ha le dimensioni di mm 355 x 250; la numerazione è per fogli e la scrittura a tutta pagina, con 11 raggruppamenti pentalineari per ogni pagina. L'insieme del manoscritto è costituito da 24 fascicoli quaterni, per un totale di 198 fogli. I primi due e gli ultimi due fascicoli sono *in foglio*, dei quali però manca il primo e l'ultimo foglio: la sola lacuna del manoscritto. La rigatura dei fogli risulta di 55 linee, tracciate a secco con lo stilo sulla guida di un regolo.

apostolico a Costantinopoli, e più tardi, a Roma. I suoi scritti, ricchi d'osservazioni personali, sono di fondamentale importanza per la storia della liturgia.¹⁰

Amalario è stato il primo studioso e redattore dell'*Antifonario* (prima metà del sec. IX), del quale ha esposto la struttura nel *Liber de ordine Antiphonarii*.

“Amalario, attesta d'aver riscontrato nell'*Antifonario* romano un duplice Ufficio vigilare per alcune feste antiche, come Natale, S. Stefano, S. Giovanni, Santi Innocenti Martiri, S. Giovanni Battista, S. Pietro e Paolo, S. Lorenzo, Assunzione della Vergine, S. Andrea.”¹¹

Nel suo *Liber de Ordine Antiphonarii* si trovano le seguenti annotazioni:

– Natale:

”*Repperi in romano antiphonario duo officia nocturnalia in una eademque nocte posita...*”¹²

– S. Stefano, S. Giovanni, Ss. Innocenti Martiri:

”*Sunt festivitates quarum officia celebrantur nocturnalia circa vespertinam horam, quae vulgo appellantur propria, et in posteriore parte noctis canitur alterum officium, sive de propria feria, seu de communibus sanctis.*”¹³

– S. Giovanni Battista:

”*In praeclarissimis festivitibus sanctorum consuetudo est sanctae matris nostrae romanae ecclesiae duo officia peragere in nocte, quorum officia praetitulatur de vigiliis. Primum eorum, quod canitur in initio noctis, sine alleluia peragitur; alterum vero, quod habet initium circa medium noctis et finitur in die, habet in tertia nocturna in suis antiphonis alleluia ...*”¹⁴

– Ss. Pietro e Paolo:

”*Ex romano antiphonario posui duas vigiliis in nostro antiphonario...*”¹⁵

10 Cfr. RIGHETTI M., *L'anno liturgico*, vol. I, Milano, 1969, pp. 83–84.

11 CALLEWAERT C., *Les offices festifs à Rome avant la Règle de saint Benoît*, «SE», MCMXL, p. 163.

12 AMALARIUS, *Liber de ordine antiphonarii*, in *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, ed. J.-M. HANSSENS, Tomus III, Città del Vaticano, MDCCCCL, cap. 15, p. 49. “Ho trovato nell'*Antifonario* Romano due uffici posti nella stessa notte.”

13 *Ivi*, cap. 17, pp. 53–54. “Esistono delle altre festività, i cui uffici notturnali, chiamati comunemente propri si celebrano circa l'ora vespertina; nella seconda parte della notte viene cantato un altro Ufficio comprendente sia quello proprio della feria sia quello dal comune dei santi.”

14 *Ivi*, cap. 59, p. 96.

15 *Ivi*, cap. 60, p. 97. “Dall'*Antifonario* Romano ho preso due vigilie e le ho poste nel nostro *Antifonario*.”

– S. Lorenzo:

*”In vigilia sancti Laurentii inveni in romano antiphonario duo nocturnalia officia.”*¹⁶

– Assunzione:

*”Similis modo ut superius, duo nocturnalia officia inveni in romano antiphonario in vigilia sanctae Mariae de assumptione eius, idcirco et nos duplicia officia posuimus in festivitate in nostro antiphonario.”*¹⁷

– S. Andrea:

*”In vigilia sancti Andreae inveni, ut supra, duplicia nocturnalia, quod secutus sum in nostro antiphonario.”*¹⁸

Per quale motivo queste feste elencate da Amalario hanno goduto di questo sdoppiamento dell’Ufficio notturno?

La presenza del doppio Ufficio indica, senza dubbio, che si tratta di solennità e di feste antiche molto importanti.

Nel secolo IV la celebrazione del Natale avviene in S. Pietro con una sola Messa, quella *in die*. Nel secolo V si aggiunse la messa di mezzanotte presso la cappella della Natività nella Basilica S. Maria Maggiore, eretta sotto il pontificato di papa Sisto III (432–440), in seguito alla definizione dogmatica della divina maternità di Maria nel Concilio d’Efeso (431). Anche questa messa, come quella del giorno di Natale, viene preceduta dalla celebrazione di un Ufficio votivo. Infine, verso la metà del VI secolo si aggiunse una terza messa nella chiesa di S. Anastasia, vicino al Palatino.¹⁹ Il Papa andava a celebrare la messa di S. Anastasia prima di recarsi a S. Pietro per la messa del giorno.

La festa di S. Stefano, primo diacono e protomartire, esisteva già in Oriente all’inizio del IV secolo; in Occidente è conosciuta dall’inizio di V sec.. Il suo culto conobbe incremento quando il presbitero Luciano, nell’anno 415, rinvenne le sue reliquie a Gerusa-

¹⁶ *Ivi*, cap. 61, p. 97. “Per la vigilia di S. Lorenzo ho trovato nell’Antifonario Romano due uffici.”

¹⁷ *Ivi*, cap. 62, p. 97. “Allo stesso modo ho trovato due uffici nell’Antifonario Romano alla vigilia della festa di S. Maria Assunta. E perciò anche noi abbiamo posto due uffici doppi per questa festa nel nostro Antifonario.”

¹⁸ *Ivi*, cap. 63, p. 98. “Alla festa di S. Andrea ho trovato, come sopra, due uffici in doppia forma, che ho seguito nel nostro Antifonario.”

¹⁹ Cfr. ADAM A., *L’anno liturgico celebrazione del Mistero di Cristo*, Torino, 1987, p. 130.

lemme; di queste furono privilegiate molte chiese dell'occidente. Il suo culto si diffuse assai rapidamente in tutta la Chiesa.²⁰

La festa di S. Giovanni apostolo ed evangelista risale al IV sec. in Oriente, unita originariamente alla commemorazione del suo fratello Giacomo il Maggiore.

Secondo fonti più antiche la sua memoria liturgica fu fissata al 27 dicembre col titolo: *Adsumptio S. Johannis evang. apud Ephesum*. La festa era di provenienza orientale. A Roma, S. Giovanni è stato probabilmente il primo apostolo dopo i Ss. Pietro e Paolo, ad avere un culto pubblico. Papa Ilario (461-468) gli dedicò un Oratorio presso la basilica Lateranense.

Santi Innocenti Martiri. In Occidente una festa in loro onore è testimoniata dapprima nel calendario Cartaginese, collegata all'Epifania da cui storicamente dipende, e più tardi dal sacramentario Leoniano. Dunque, con tutta probabilità la festa dei S. Innocenti nacque in Africa e di qui passò in Italia. La connessione con l'evento del Natale ha sicuramente influito sulla data. L'antica liturgia romana dava alla festa degli Innocenti quell'importanza di letizia che era comune a tutte le feste dei martiri.

Santi Pietro e Paolo. La festa natalizia dei due Principi degli Apostoli era celebrata a Roma con la solennità tipica della Pasqua.²¹ La Basilica Vaticana, non tanto per la sua grandiosità e ricchezza, quanto per la presenza delle sacre spoglie di San Pietro godeva da sempre di un prestigio unico, religioso e liturgico fra tutte le Chiese di Roma. Perciò, la festa dei principi degli Apostoli Pietro e Paolo giustamente ebbe l'onore di una duplice vigilia notturna.

Il culto di S. Giovanni Battista, a differenza degli altri santi puramente locali, si presenta fino dal IV secolo con un carattere universale. A dare incremento al culto di questo santo in tutta la chiesa furono certamente gli avvenimenti prodigiosi verificatisi alla sua nascita, la sua dignità di profeta e di precursore di Cristo, la sua santità proclamata da Gesù stesso, il suo martirio. La data più antica della sua festa è quella del 24 giugno. Prima ancora, in Oriente, si celebrava un'altra festa a gennaio, in relazione col Battesimo del Signore. Ma, poiché, la nascita del Battista precedette di sei mesi quella di Gesù, non c'è dubbio che la data del 24 giugno sia stata istituita in rapporto a quella del Natale di Cristo. Il *Sacramentario Leoniano* attribuisce al 24 giugno ben cinque Messe. Ma, a partire dal sec. XI, la celebrazione in onore di S. Giovanni Battista è articolata in tre momenti, rispettivamente con tre Messe, come il giorno di Natale: alla Vigilia, durante la Notte dopo il canto del duplice Ufficio mattutinalo, e il giorno stesso.²² La

²⁰ *Ivi*, p. 149.

²¹ SCHUSTER A. I., *Liber Sacramentorum*, Torino – Roma, 1930, pp. 298–299.

²² *ORDO XI*, n. 66, in ANDRIEU M., *Les ordines Romani du haut moyen age*, vol. II, Louvain, 1948.

grande venerazione del santo porta a celebrare in Oriente altre due feste: la commemorazione della sua *decollazione* e la festa della sua *concezione*. Solo la prima entra anche nel calendario romano dove è registrata al 29 agosto.

S. Lorenzo, diacono del papa Sisto II, fu martirizzato durante la persecuzione dell'imperatore Valeriano. Secondo il *Liber Pontificalis*, Lorenzo morì il 10 agosto del 258 insieme con altri quattro chierici. Già la *Depositio martyrum* del 354 conosce la sua commemorazione liturgica nel *Coemeterium* sulla Via Tiburtina.²³

Costantino costruì una Basilica in prossimità del suo sepolcro, circondato da altre tombe. È una delle sette chiese principali della città.

Circa 30 chiese e la menzione nel Canone sono testimoni della grande venerazione che si diffuse rapidamente in tutto l'Occidente.

San Andrea è il primo degli apostoli reclutati da Gesù. Insieme con Pietro, suo fratello, e Giovanni appartenne alla cerchia più stretta degli intimi di Gesù. Il suo culto ebbe grande incremento dopo che papa Simplicio (468–483) gli aveva dedicato una chiesa. La sua festa, il 30 novembre, è documentata fin dall'inizio di VI sec. in tutti i calendari e ben presto fu contraddistinta da una vigilia.²⁴

La festa dell'Assunzione è celebrata verso 450 in Oriente, nella città di Gerusalemme, presso il sepolcro della Vergine. Introdotta nel ciclo festivo della liturgia romana, l'Assunzione in poco tempo sorpassò d'importanza tutte le altre feste in onore della Vergine. Alla fine del sec. VIII era fra le pochissime feste con duplice vigilia notturna. Qualche tempo dopo veniva provvista anche di una propria ottava.²⁵

ALTRE FONTI CHE DOCUMENTANO LA PRESENZA DEL DOPPIO UFFICIO

L'altra fonte che conferma la presenza del doppio Ufficio nella liturgia romana, è l'*Ordo Romanus XII*.

“In Natale Domini, ad vigiliis, sicut agitur ad sanctam Mariam. In primo non dicitur invitorium, sed statim incipitur Dominus dixit ad me, et reliqua, sicut scriptae sunt. In matutinis sicut in capitulare. Item in media nocte, post finitam missam, ad nocturnos. In primo Domine labia mea aperies. In Venite, Christus natus est nobis. Psalmos cottidianos XII, lectiones VIII, responsoria VIII de natale domini”. (Ordo XII).²⁶

23 Cfr. OLIVAR A., *Il nuovo calendario liturgico*, Torino, 1974, p. 125

24 Cfr. ADAM A., *L'anno liturgico celebrazione del Mistero di Cristo*, Torino, 1987, p. 261.

25 AMALARIUS, *Liber de ordine antiphonarii*, in *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, ed. J.-M. HANSENS, Tomus III, Città del Vaticano, MDCCCCL, p. 62.

26 ANDRIEU M., *Les ordines Romani du haut moyen age*, vol. II, Louvain, 1948, pp. 459–460.

Secondo l'Ordo Romanus XI, composto fra il 1140-1143 dal canonico Benedetto di San Pietro, il Papa si recava a S. Maria Maggiore fin dal mattino, *cum scholis clericorum et familia palatii*, per cantarvi dopo Nona la messa della vigilia. Alla sera, *incipiente nocte*, si iniziava la prolissa veglia notturna con il canto del primo Ufficio *Dominus dixit ad me*, eseguito dal clero urbano senza *invitatorio* e senza la presenza del Pontefice. Poco dopo la mezzanotte, *adpropinquante gallorum cantu*, mentre il popolo si radunava nella basilica per la messa, il Papa scendeva all'Oratorio del Presepe per cantarvi la Messa ed assistere alle Lodi. Al termine di queste, intonava il secondo Ufficio che s'apriva con l'invitatorio *Christus natus est nobis*. Questo era l'Ufficio Natalizio propriamente detto.²⁷

Oltre il doppio Ufficio per il Natale, l'Ordo Romanus XII, annota la presenza del doppio Ufficio anche per le grandi feste dei santi a Roma.

“De festis sanctorum, qualiter apud romanos celebrentur. In primis congregant se ad ecclesiam sero ad vigiliis peragendas illius sancti cuius natalis fuerit. Ingredientesque ad vigiliis Domine labia mea aperies et invitatorium non dicunt; statim incipiunt antiphonam in psalmos cuiuscumque fuerit, aut de apostolorum aut cuiuslibet sanctorum. Qui voluerint novem lectiones facere, novem psalmos decantent; qui vero septem, cantent sex; qui vero quinque, similiter sex...”

Item in nocte festivitatis ipsorum, ad nocturnas, in Venite exultemus antiphonam de sanctorum minorem; psalmos cotidianos de feria, versus de sanctorum. Lectiones aut tres, aut quinque, aut septem, aut si voluerit novem, de ipso natalicio pertinentes leguntur; responsoria vero de ipso die sanctorum”.²⁸

È questa una delle poche testimonianze tramandate dagli *Ordines Romani*, sull'esistenza del doppio Ufficio nella liturgia romana; anche se da questa testimonianza non si possono ricavare con chiarezza altri elementi riguardanti la sua organizzazione liturgica.²⁹

Altri riferimenti storici sul doppio Ufficio si trovano nell'*Histoire du Bréviaire* di Bäumer: “Le grandi feste, che non si celebravano di domenica ma in un giorno della settimana, come il Natale, l'Epifania, l'Ascensione, i santi Pietro e Paolo, l'Assunzione e le feste dei patroni particolari, comportavano anticamente un Ufficio notturno partico-

27 Cfr. RIGHETTI M., *L'anno liturgico*, vol. II, Milano, 1969, pp. 82–83.

28 ANDRIEU M., *Les ordines Romani du haut moyen age*, vol. II, Louvain, 1948, pp. 465–466.

29 Cfr. LE ROUX R., *Les antiennes et les psaumes aux matines de Noël et de la Circocision*, «EG», vol. IV, 1961, p.70.

larmente prolisso. Era usanza dei Greci che nelle feste dei santi si dovevano recitare due Uffici anziché dei Mattutini e delle doppie Lodi, come si usa fare anche oggi durante la Quaresima alle Vigilie e alle Quattro-Tempora in coincidenza con una festa, (celebrando) due messe conventuali: una della festa dopo Terza e una della feria dopo Nona. Alla luce di questo, alcuni liturgisti adoperano l'appellativo di Ufficio doppio per esprimere una festa solenne, mentre prima era opinione generale che la ripetizione delle antifone dell'Ufficio del Mattutino, delle Lodi e dei Vespri delle grandi feste aveva dato origine a questa denominazione.³⁰

Alla fine del sec. XVII il cardinale Tommasi, illustre investigatore della tradizione liturgica romana, ha pubblicato nel 1686 i testi e le rubriche dell'intero *Antifonario di San Pietro*, assegnandogli un titolo di suo conio: "*In nomine Domini Iesu Christi incipit Responsoriale et Antiphonarium Romanae Ecclesiae S. Petri*".³¹

È significativo che questo titolo ponga in rilievo la tradizione romana (*Romanae Ecclesiae*) dell'Ufficiatura, non solo non nominando affatto S. Gregorio Magno, ma affermando che in questo Antifonario è contenuto il vecchio uso (*iuxta veterem usum*) di celebrare l'Ufficiatura in quella Basilica.³²

La celebrazione dei doppi Uffici era in uso soltanto a Roma. Fuori di Roma, essi erano considerati un duplicato *tout court*. Per questo ebbero scarsa diffusione. Anche, in altre fonti storico-liturgiche, l'Ufficio doppio non è mai citato in rapporto alla sua obbligatorietà, ma soltanto come testimonianza di un'uso della città eterna.³³

IL DOPPIO UFFICIO PER LA FESTA DEI SS. PIETRO E PAOLO

Nell'*Antifonario B 79* è rimasta la documentazione di due soli Uffici Doppi, completi quanto a testi e musica. Sono quelli di Natale e per la festa dei Ss. Pietro e Paolo. Per le altre feste che anticamente avevano il Doppio Ufficio si dà solo l'indicazione rubricale.

Il primo Ufficio con antifone e responsori interamente salmici, era cantato poco prima di mezzanotte, con la presenza del Papa, ma senza concorso di popolo, e al piano inferiore della Basilica, presso la cripta sepolcrale dell'Apostolo. Finite le lezioni il *pri-*

30 BÄUMER S., *Histoire du Bréviaire*, Tomus II, Paris, 1905, pp. 51-52.

31 L'antifonario di S. Pietro non ha un vero titolo-incipit, che ne indichi il contenuto, come nella maggior parte degli antifonari. Il suo incipit è una notizia con la quale introduce il calendario: "*Annus habet menses XII, Septimanas LII e diem unum ...*". L'ordine dei mesi nel calendario va da gennaio a dicembre con l'indicazione delle festività fisse del Temporale e di tutte le feste del Santorale.

32 Cfr. FRANCA U., *Le antifone dopo Pentecoste*, «Analecta Liturgica», vol. 4, 1977, p. 99.

33 Amalario lo dichiara per Metz: "*Nos non solemus canere nisi unum officium nocturnale in Nativitate Domini*".

micerio dei cantori intonava il *Te Deum*, seguito dalla colletta e dalla benedizione del Pontefice. Così terminava il primo Ufficio.

Risalito il coro nella Basilica superiore, dove nel frattempo si era radunato il popolo, il Papa iniziava subito con l'*Invitatorio* il secondo Ufficio.³⁴ *“Ex romano antiphonario posui duas vigiliis in nostro antiphonario. Primam solet apostolicus facere in initio noctis, quae fit sine invitatorio, quoniam ea hora non invitatur populus ad vigiliis. Populus enim invitatur ad vigiliis ea hora noctis ...”*³⁵

Sulla base dell'analisi possiamo constatare che il primo Ufficio notturno di cui parla Amalario, costituisce la vigilia del santo e porta un'evidente impronta arcaica e pregregoriana rispetto al secondo. È un Ufficio ordinario, d'origine monastica.

<i>Ufficio</i>	<i>N°</i>	<i>Antifona</i>	<i>Salmo</i>	<i>Destinazione GREG</i>
I A	1	In omnem terram	18	dal comune apost.
	2	Clamaverunt iusti	33	dal comune apost.
	3	Constitues	44	dal comune apost.
	4	Principes populorum	46	al comune apost.
	5	Dedisti haereditatem	60	al comune apost.
	6	Annuntiaverunt	63	al comune apost.
	7	Exsultabuntur	74	al comune apost.
	8	Lux orta est	96	al comune apost.
	9	Custodiebant	98	al comune apost.
II B	1	Si diligis me	evang.	propria
	2	Ego pro te rogavi	evang.	propria
	3	Caro et sanguis	evang.	propria
	4	Petre amas me	evang.	propria
	5	Simon Ioannis	evang.	propria
	6	Tu es pastor	eccl./evang.	propria
	7	Tu es Christus	evang.	propria
	8	Dixit Iesus Petro	evang.	propria
	9	Cui claves regni	evang.	propria

34 Cfr. RIGETTI M., *L'anno liturgico*, vol. II, Milano, 1969, p. 457.

35 AMALARIUS, *Liber de ordine antiphonarii, Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, ed. J.-M. HANSENS, Tomus III, Città del Vaticano, MDCCCCL, p. 97.

PRIMO UFFICIUM – ANALSI DELLE ANTIFONE

Le antifone del I Ufficio sono antifone vigilarie, delle quali le prime tre provengono dal Comune degli Apostoli e le altre sono passate al Comune degli Apostoli. Il loro testo sono salmici e sono stati scelti da salmi in ordine progressivo. Le antifone del II Ufficio invece fanno parte del *Proprium* e i loro testi sono nella quasi totalità evangelici.

Al III notturno si dà la presenza delle antifone alleluiatriche nel tono di Do arcaico, ad eccezione della terza, che pur mantenendo alla fine l'*alleluia* ha ricevuto la melodia del protus alla 4ª gallicano.

1. Antifona

ROM 133r

E x-ul-ta-buntur cornu-a ius-ti, al-le-lu-ia.

GREG LR 139

E x-ul-ta-buntur cornu-a ius-ti, al-le-lu-ia.

Ps. Confi-te-bi-tur

E-u-o-u-a-e.

2. Antifona

ROM 133r

L ux orta est iusto, al-le-lu-ia; rectis corde

GREG LR 140

L ux orta est iusto, al-le-lu-ia; rectis corde

laeti-ti-a, al-le-lu-ia. Ps. Domi-nus regna-vit, e-xul-tet.

laeti-ti-a, a-le-lu-ia. E-u-o-u-a-e.

3. Antifona

ROM
133r

C us-to-di-e-bant tes-timo-ni-a e-ius, et praecepta

GREG
LR 140

C us-to-di-e-bant tes-timo-ni-a e-ius, et praecepta

e-ius, al-le-lu-ia, al-le-lu-ia. Ps. Domi-nus regna-vit, irascantur

e-ius, al-le-lu-ia. E-u-o-u-a-e.

al II notturno si ha la presenza del timbro modale di 8° modo, a due e tre incisi, ad eccezione della terza antifona nel timbro di tetrardus autentico ma proveniente dal modo di Mi (=Si), con slittamento al Fa (=Do) e non proveniente dal modo di Re;

Mi (=Si)	□	Sol (=Re)
	□	Do (=Sol)

ROM
132v

A nunti- a-ve-runt o-pe-ra De- i, et facta e-ius

GREG
LR 136

A nunti- a-ve-runt ope-ra De- i, et facta e-ius

inte-le-xe-runt. Ps. Ex-audi Deus orationem meam

inte-le-xe-runt. E-u-o-u-a-e.

al I notturno c'è la presenza del tetrardus autentico proveniente dal Mi e non dal Re. Questo è l'aspetto più tardivo di questo Ufficio rispetto al II Ufficio. La versione compositiva di ROM scende con la cadenza finale di una quinta al Sol, dando origine ad un 7° modo-tono d'octoechos. In scrittura dominante Sol, la versione compositiva di GREG scende con la cadenza finale di una quarta sul Re, dando origine ad un protus alla quarta, ma con tenore salmodico sul Fa (2° tono d'octoechos).

1. Antifóna

ROM
175r

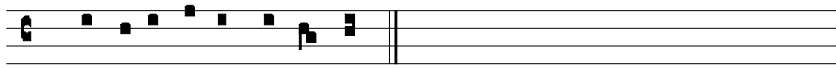
I n omnem terram e-xi-vit so-nus e-o- rum, et in

GREG
LR 135

I n omnem terram e-xi-vit so-nus e- o- rum, et in

fi-nes orbis terrae verba e- o-rum.

fi-nes orbis terrae verba e- o-rum.



Ps. Cae-li e-na-rant



Ps. Cae-li e-na-rant

SECONDO UFFICIO – ANALISI DELLE ANTIFONE

Le composizioni delle antifone del II Ufficio contengono tre modi provenienti da GREG.

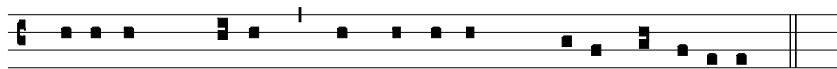
il tetrardus autentico proveniente dalla corda di Re, con formule di provenienza gallicana. I testi delle antifone in due tradizioni sono comparabili e gli troviamo anche nella tradizione ambrosiana con la melodia simile.



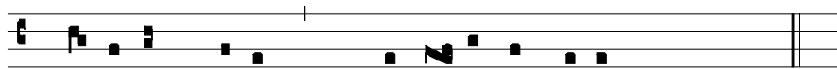
C u- i cla-ves regni, ipsi commendat o-vi- le, sic



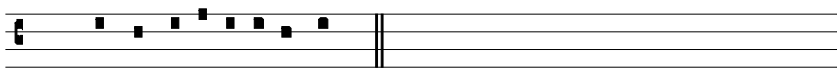
C u- i regni cla-ves, ipsi commendat o-vi- le, sic



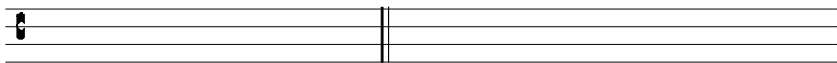
Domi- nus cu-ram commenda-vit Petro. Al-le-lu-ia.



ho-mi-num cu-ram manda- vit et Petro.



Ps. Ex-audi at . . . me



protus alla quarta

ROM
134r

C a-ro et sanguis non re-ve-la-vit ti- bi, sed Pa-ter

GREG
Ben12, 198v

C a-ro et sanguis non re-ve-la-vit ti- bi, sed Pa-ter

me- us qui est in cae- lis. Ps. Domi- ne quid mul- ti- pli- ca- ti

me- us qui est in cae- lis. Ps. Domi- ne quid mul- tiplicati

tetrardus plagale con il timbro modale della antifona Confirma hoc Deus

ROM
133r

S i di- li- gis me, Simon Pet- re, pasce o- ves me- as.

Al- le- lu- ia, al- le- lu- ia. Ps. Be- a- tus vir

Un simile processo compositivo composto da due livelli possiamo trovare anche nei responsorii. Si tratta ovviamente di composizioni gregoriane del sec. IX e che sono entrate nella tradizione ROM.

PRIMO UFFICIO – ANALISI DEI RESPONSORI

La struttura modale delle due composizioni è equivalente. Sono costruite sull'antica corda madre Do. Sia in ROM che in GREG la composizione è improntata sulla corda di trasposizione Fa. Ma dalla cadenza in Sol al termine del primo membro (*plus his*) la composizione si sviluppa sulla dominante Do e si conclude su quia amo te sul Sol in GREG e sul La in ROM. Da questa cadenza intermedia, ROM prosegue con il testo Pasce oves meas riportando la composizione sulla dominante Fa, concludendo sullo stesso

grado melodico. In GREG invece la conclusione definitiva su quia amo te avviene sul Sol. Pertanto le due composizioni ricevono la denominazione di tritus plagale in ROM di tetrardus plagale in GREG.

ROM
133r



S i-mon Io-han nis di- li- gis me

GREG
Ben12, 195



S i mon Io-han- nis di- li- gis me



plus his? Do- mi- ne, tu om-ni- a



plus his? Do mi- ne, tu om ni- a



nos- ti; tu scis, qui- a



nos ti; tu scis, Do- mi- ne, qui- a



a- mo- te. Pa- sce o- ves me- as.



a- mo te.

Nel I Ufficio c'è la presenza dei seguenti modi:

- un solo caso di protus autentico;
- due casi di tritus plagale;
- due casi di tetrardus plagale;
- tre casi di tetrardus autentico, senza l'oscillazione della corda di recita dal Re al Mi. È lo stadio del dominio della corda di Re gallicana.

SECONDO UFFICIO – ANALISI DEI RESPONSORI

Nel II Ufficio invece c'è la presenza solo dei modi autentici:

- un solo caso tritus autentico (assente nelle antifone) Resp. *Beatus es Simon*
- sette casi di tetrardus autentico con corda di recita Re e Mi.

ROM
134r

B e-a- tus es Si- mon Pe- tre, qui- a ca

GREG
LR 367

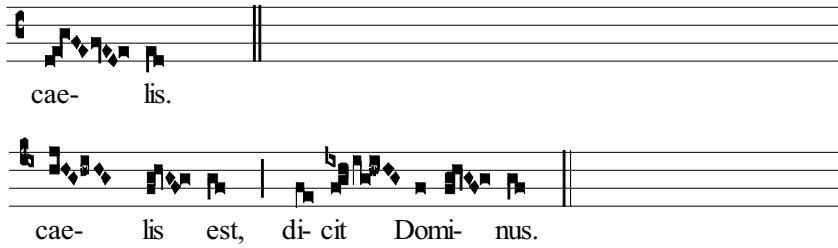
B e-a- tus es Si mon Bar Iona, qui- a ca-

ro et san- guis non re-ve- la- vit ti- bi,

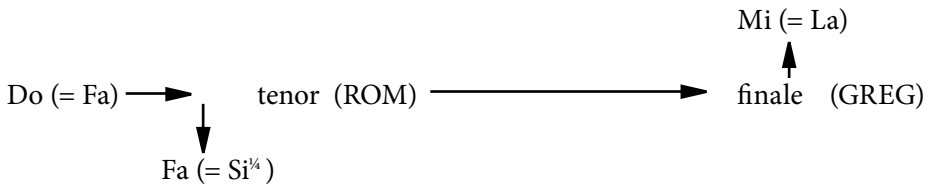
ro et san guis non re-ve- la- vit ti- bi,

sed Pa- ter me- us qui est in

sed Pa- ter me- us qui in



Le due composizioni sono in tritus, ma non della stessa modalità. In ROM il tritus è di tipo autentico (5° modo); in GREG invece è di tipo arcaizzante alla terza (6° modo).



Concludendo, il primo Ufficio costituisce quasi sicuramente l’Ufficio più antico dei SS. Pietro e Paolo. Il secondo Ufficio, con testi evangelici nelle antifone, è quello della “storizzazione” della festività.

Dr. ArtD Ján Vel’backý
Rózsahegyi Katolikus Egyetem Teológiai Kar

ABSTRACTS

BÉLA FILA:

**THE RELATIONSHIP BETWEEN THE BIBLICAL
AND THE DOGMATIC INTERPRETATION**

In the first half of the 20th century, some new questions and propositions were assigned to Bible scholars and dogmatists posed by the challenges and the scientific demands of the modern era. In the second half of the century, the Second Vatican Council lay down the principles how balance between the biblical and the dogmatic interpretation can be redressed. On the basis of the viewpoints of Joseph Ratzinger and Karl Rahner, this present study explores the facts and the delicate situation that evolved and paves the way to mutual co-operation. Previously, however, two problems need to be clarified. On the one hand, the spirit of theology is the Holy Scripture; on the other hand, one has to face difficulties and conflicts. In the interest of redressing the balance it is necessary to define the concepts of exegesis and dogmatics. Then, on the basis of the Catholic theological viewpoint, one basic principle and five mutual points of reference are collated. According to our basic principle, the Holy Scripture is the book of the Church and as such it has five important points of reference concerning both exegesis and dogmatics: tradition, being inspired, canon, infallibility and Magisterium. Providing that all these are considered, difficulties can be resolved and thus co-operative interpretation can become reality. Finally, the study makes reference to the pastoral task and responsibility of the interpretation of the Holy Scripture.

MIKLÓS KATONA:

PROSPECT OF FUTURE AND CAREER-PLANNING WORK IN PRACTICE

The first part of this present study is dedicated to the summary of thoughts why it is important to deal with the prospect of future of youth work. The developmental psychological background of young adulthood is presented in connection with the same topic. This background can be best understood and connected to the theme if it is embedded in the theory of career period. The second part of the paper presents the programme that deals with the preparation of students attending some higher education institution for the labour market. A brief summary of four group sessions on different topics can be read here: on individual career plan making, on trends concerning the labour market,

on job searching techniques and last but not least on supporting employment in the civil sphere.

The keywords to this article include *youth work, young adulthood, prospect of future, group work, career planning.*

Miklós Katona, Gál Ferenc Theological College of Szeged, scientific assistant

IMRE KISS:

THE ROLE OF THE VERB WITHIN THE REALM OF SPIRITUALITY

The Bible got a new emphasis during the Second Vatican Council and thus in the life of Christian believers as well. It is one of the real presences of Jesus Christ. The reading of the verb and the “sacrifice” with it is an indispensable tool to achieve saintliness.

At the 12th general ordinary assembly of the Synod of Bishops dealing with the Verb of God, Pope Benedict XVI talked about the fact that “the word of God is the true reality”. Furthermore, he highlighted that the absolute sense of the Verb can be uncovered only by the grace of the Holy Spirit and in the church. The Verb does not only help us discover the community character of the Church but it also opens up our heart to universal brotherhood.

Finally, the Pope spoke about the fact that the Verb is Christ and the Verb invites us to such a self-surrender that first Christ lived for us. “The Verb has a face, a person, Christ himself. Even before we could have uttered ‘I am yours’, he had said to us ‘I am yours’.

The second part of this lecture is dedicated to the thoughts of the Italian spiritual theologian Fabio Ciardi. Among other theorems, Ciardi sets forth the one that says that there is a close-tight relationship between living and understanding, while supporting his viewpoint referring to patristic traditions, quotes from theologians of the Middle Ages and even manifestations of the Church of today.

Without living with God, we cannot talk about a fully understanding of the Holy Scripture: ‘Therefore, we need to possess God in order to understand His Verb.’ There seems to exist great accordance between the thoughts of Pope Benedict and F. Ciardi with respect to the relation of the Verb to the Holy Spirit and to the Church.

GÁBOR KOZMA:

TRANSITIONS IN THE HIGHER EDUCATION IN THE CHURCH

The study provides an outline of the results of a research such as the definition of the characteristics of the higher education system of the Church, the functioning of Catholic higher education institutions as well as their roles in the interpretation of efficiency. The discussion of the question is built upon a system-theoretical foundation by using

the method of system check. Due to this fact, the Catholic higher education can also be interpreted as an independent subsystem and as such its functioning is characterized by special laws that define its possibilities in the face of the state system. The central element of system distinctions is education as an existential base for the *universitas* system.

Catholic schools – especially universities – need to be public, steady and universal at the same time. However, the accrediting system that has been called to assure quality on behalf of the state is characterized by inbreeding, the confusion of roles within the board and the lack of academic approach, independent experts, well-established standards and professionalism. In the Boulogne system, higher qualifications and thus one's strengths on the labor market are becoming socially determined. Although it is most difficult for state institutions to find their own solution to their problems, it seems that the situation of Catholic institutions are becoming more and more encouraging since here we can talk about such peculiarities and assets like the search for the complete truth built upon the unity of discernment and faith as well as other resources like education, collective work and the project that facilitates the development of personalities.

BALÁZS MARTOS:

DER HEILIGE PAULUS UND DIE SCHRIFTEN. EIN FORSCHUNGSGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

Nach mehreren Jahrzehnten intensiver Arbeit erreicht die Paulus-Forschung eine nunmehr beinahe unüberschaubare Weite im Themenfeld „Paulus und das Alte Testament“. Nachdem im 18-19. Jahrhundert die Schriftzitate eine Frage der Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments geworden waren, beschäftigten die Experten zuerst der traditionsgeschichtliche Hintergrund und dann der religionsgeschichtliche Hintergrund der Zitate. Die jüdische Identität des Paulus, die Rolle des *nomos* in seiner Theologie und die Deutung des Bundesbegriffs wurden durch das sogenannte *New Perspective* wieder zu heftig diskutierten Fragen, bei denen die Schriftverwendung des Paulus eine grosse theologische Tragweite erreicht. Die vorliegende Studie ist als ein Versuch zu werten, die Erträge der Forschung auch in ungarischer Sprache zugänglich zu machen. In einer späteren Arbeit soll die Schriftverwendung des Paulus vor allem in intertextueller und theologischer Hinsicht vertieft werden.

ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH:

SCHWEIGENDE KIRCHE

In den postsozialistischen Gesellschaften wird viel um die kirchliche Vergangenheit gerungen. Manche meinen, dass die katholische Kirche zu wenig, andere aber dass sie

zu viel ihre eigene Tätigkeiten unter der kommunistischen Regime offenlegt. In den 50er Jahren bedeutete das Schweigen der Kirche die Totale Unterdrückung, in der Zeit der „Pax Kadariensis“ das immer tiefere Verlieren der Verkündigungsinhalte und nach dem politischen Wechsel vielleicht eher den „arcanum“, eine vielsagende Zurückhaltung in dem Medienlärm. Die Qualität des Schweigens der Kirche wird an der aufrichtigen Verarbeitung ihrer eigenen Geschichte gemessen.

ZOLTÁN ROKAY:**EIN RHETOR AUS DER ANTIKE IN DER ZEITGENÖSSISCHEN PHILOSOPHIE**

(Die Isokrates-Rezeption im XX. Jahrhundert)

(Einführung) Der bedeutendste Denker in der Philosophiegeschichte des XX. Jahrhunderts war bestimmt Martin Heidegger. Nun hat ihm aber sein Rektorat während der NS-Regierung viel geschadet, so dass nach den Worten von Lorenz Jäger, „der vollen Auktorität von Derrida es bedurfte, die Philosophie von Heidegger wieder zu entdecken und zum Gegenstand einer vernünftigen Diskussion zu machen.“ – Die vorliegende Studie befasst sich mit der Isokrates-Rezeption von Derrida und Heidegger. – Zuerst geht die Studie auf das Verhältnis von Isokrates und Platon ein, wobei sich als wesentliche Gegensätze die Schriftlichkeit und mündlicher Vortag, die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend, (die Frage nach der doxa und episteme), die (Un-)Nützlichkeit der Kosmonologie (der Beschäftigung mit den Seienden), und die Frage nach dem Honorar herausstellen. (I) – Die Ausführungen Platons über Isokrates in seinem Phaidros bilden den Ausgangspunkt für Isokrates-Rezeption von Derrida in seinem Werk „La dissemination“ (1972). Die Diskussion dient ihm dazu, herauszustellen, dass es dabei nicht um einen Gegensatz im herkömmlichen Sinne geht, sondern um eine Hin- und Rückbewegung in der Entfaltung beider Standpunkte was zur Unterstützung und Illustration der „penelopeischen Kunst“ bei Derrida dient. (II) – Heidegger beruft sich auf einer einzigen Stelle an Isokrates, wo er in der Einführung in die Methaphysik den „vorhandenen Besitzstand“ aus dem Demonikos des attischen Rhetors erwähnt. Es ist aber bekannt, dass Heidegger scharfe kritik an Platon geübt hat, im Zusammenhang seiner These von der Seinsvergessenheit. Wie damals die Kontroverse zwischen Isokrates und Platon ua. in der Frage nach dem Unterschied zwischen doxa und episteme, sowie in der Unnützlichkei der Beschäftigung mit den Seienden (ta onta) bestand, so übt auch Heidegger Kritik an Platon im XX. Jahrhundert. – Samuel Iljseling wiederum entdeckt darüber hinaus eine Analogie zwischen Isokrates und Heidegger auch in der Macht des logos in dem Nikokles des ernsteren und in den Holzwegen und Unterwegs zur Sprache des letzteren. (III) (Abschluss) Die westliche christliche Philosophie braucht sich nicht unbedingt betroffen zu fühlen durch einen Vorwurf des Platonismus (z.B. Christentum

sei „Platonismus für das Volk“). Das Beispiel von Isokrates zeigt jedoch, dass Platon von Anfang an nicht nur Nachfolger, sondern auch Kritiker gehabt hat.

ANDREA KOZMA SZIGETI:
THE SITUATION OF CHILDREN'S AND FAMILY
DEFENSE IN THE MIRROR OF SOCIAL LEGISLATION

It was sixty years ago, 10th December 1948 that the *Universal Declaration of Human Rights* was accepted by the United Nations General Assembly and it was twenty-five years ago that the *Charter of the Rights of the Family* was published by the Holy See 24th November 1983. On the occasion of these two remarkable anniversaries the author reviews the development of children's and family defense on the level of international legal documents and national constitutions. The constitutional law significance of the social state provision is analyzed on the basis of the influence of the act of the constitution amendment No. XXXI of 1939 on the Hungarian constitution. Also, some different Hungarian views developed around the constitutional interpretation of social rights are shown on the basis of the constitution court law practice that has evolved since the transition of 1990.¹

LÁSZLÓ TRINGER
ZUR PSYCHOLOGIE DER HOFFNUNG

Die medizinisch-psychologische Fachliteratur beschäftigt sich wenig mit dem Begriff der Hoffnung. Umso mehr begegnen wir mit der Kategorie der Hoffnungslosigkeit. Die Hoffnung ist eine positive Erwartung und Handeln zukünftiger Ereignisse gegenüber. Sie ist eine spezifisch menschliche Gegebenheit. Die Hoffnung ist mit der Antizipationsfähigkeit des Nervensystems verbunden, insofern die in die Zukunft projizierten Geschehnisse, Intentionen imstande sind, die gegenwärtigen Motivationen zu beeinflussen. Die Hoffnung kann mit der Tätigkeit des Amygdala-Kernes im Temporallappen in Verbindung gebracht werden. Die statistischen Wahrscheinlichkeiten werden dadurch in eine positive Richtung modifiziert. Diese positive Einstellung liegt zugrunde aller Glücksspiele. Zahlreiche psychologische Schulen stellen die Kultur der Hoffnung in den Vordergrund. Die Hoffnung ist gleichzeitig die Verwirklichung der Freiheit. Der Mangel der Hoffnung legt den Grundstein aller Depressionen. Im Falle einer Hoffnungslosigkeit

1 This present study was written by the author on the occasion of the scientific conference entitled "Science for a livable society" organized for the Feast of Hungarian Science of 2008, held 21st November, 2008.

sind die Chancen der Heilung viel ungünstiger. Die christliche Auffassung der Hoffnung kann einen wichtigen Bestandteil der seelischen Gesundheit und Gleichgewicht bilden.

JÁN VEEBACKÝ:

PARTICULARITY OF DOUBLE OFFICE

OF READINGS IN THE LITURGY CELEBRATED IN ROME

HISTORICAL AND MUSICAL ANALYSIS

During the period between the VIII and XIII century in Roman liturgy, was practiced to sing double office of readings. This particularity can only be found in the eternal city of Rome, in the basilica of Saint Peter. This liturgical particularity is testified in the *Antifonario di San Pietro B. 79*. In this codex are found achieved two complete offices for the feast of Saint Peter and for Christmas. Other offices for the feast of Saint Andrea, Saint Steven, Saint John, Saint Lorenz, Saint John the Baptist, Assumption of Blessed Virgin Mary are only mentioned in the liturgical rubrics. The presence of double offices confirmed that these solemnities are very important and ancient. Analysis of one of them for the feast of Saint Peter and Paul clarify, that the first office was sung before midnight in the inferior part of the basilica, at the crypt of Apostle St. Peter. After the readings, *Te Deum* was intoned, followed by the *collecta* and benediction of pontifex. Then choir was transferred to the superior part of the basilica, where the people convened. The Pope starts the second office with the Invitatory. The antiphons of second office are taken from the Gospel, on the contrary of antiphons from the first office containing the text from the psalms. Moreover in the 3rd nocturne antiphons are without the alleluia. These and other element like musical composition and modality indicated that the first office was composed for the Vigil feast of St. Peter and Paul and contain evident traces of archaic pre-gregorian tradition. Second office is posterior and comes from the Common of the Apostles.