„Boldogok a békességszerzők …” (Mt 5,9)

Az Egyház és a keresztények szerepe a társadalmi konfliktusok feldolgozásában és a megbékélésben

VARIA THEOLOGICA 16

„BOLDOGOK A BÉKESSÉGSZERZŐK …” (Mt 5,9)

Az Egyház és a keresztények szerepe a társadalmi konfliktusok feldolgozásában és a megbékélésben

Teológiai tanulmányok

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2025

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK
PUSKÁS ATTILA
SÁGHY ÁDÁM

A SZÖVEGET GONDOZTA
SÁGHY ÁDÁM

ISSN 2061-6244
ISBN 978 963 612 165 5

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.
SZENTISTVANTARSULAT.HU
FELELŐS KIADÓ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

Tartalom

Köszöntő (Kuminetz Géza) 7

Előszó 11

Fodor György
A „hét alvók" történetének keresztény és muszlim recepciója 13

Gájer László
Erőszakmentesség, polgári ellenállás és a szegények melletti kiállás
Isten Szolgája Dorothy Day életében 21

Gárdonyi Máté
A világ békéje feletti őrködés, mint a péteri szolgálat része 33

Kocsis Imre
Krisztus mint békeszerző és a keresztények mint a béke munkásai
a páli levélgyűjteményben 46

Komatina, Dejan
Transboundary water cooperation in the Sava River Basin
– Contribution to peace building after the Yugoslav wars 58

Kránitz Mihály
Az emlékezet megtisztítása és a keresztény egységtörekvés.
A sebek gyógyításának folyamata a testvéri kapcsolatokban 69

Martos Levente Balázs
A békének ára van. Néhány ószövetségi belátás és történet
a kiengesztelődésről 79

Oláh Zoltán
Béke – miért része a zsidó-keresztény sírfeliratoknak?
Néhány megfontolás a héber sálóm – görög eiréné béke fogalommal
kapcsolatosan 90

Sághy Ádám
A lemondás imperatívusza.
A nemzetközi humanitarianizmus teológiai és jogi kritikája 104

Sáry Pál
Az ókori egyház szerepe a rabszolgák konfliktusainak megoldásában 125

Tahyné Kovács Ágnes
Harc a természet ellen – az ökocídium egyházi és világi felfogásáról 146

Takács László
Kettős kötődés. Lyoni Szent Eucherius és a thébai légió vértanúsága 165

Tarrech, Puig Armand
The poor and the Gospel of peace.
The experience of community of Sant'Edigio 174

Ujházi Lóránd
A püspöki konferencia szerepe a béke szolgálatában 193

Volder, Jan de
Bridging the Theopolitical Divide – Pope Francis's peace Politics 214

A kötet szerzői 225

Boldogok a békességszerzők. Köszöntő beszéd a Teológiai tanárok Konferenciáján

(2024. január 25.)

„Uram, szívemben nincs nagyravágyás,
Szememben nincs kérkedés.
Nem töröm magam nagy dolgok után,
Sem erőmet meghaladó feltűnő csodák után.
Csak békességre és csendre intettem a lelkemet."
Zsolt 130.

Szomorúan kell megállapítanunk, hogy felvilágosodás ide, permanens tudományos technikai forradalom és szükségszerű társadalmi fejlődés oda, a háborús konfliktusok sajnos továbbra is az emberi történelem tragikus jelenségei közé tartoznak. Akkora ugyanis a globális méretűvé nőtt értékvakság, hogy szinte istenítélet van a világon.[1] Ez az értékvakság politikai, társadalmi, gazdasági, környezeti és még ki tudja megnevezni, miféle krízisben, röviden polikrízisben manifesztálódik. Mondhatnánk, hogy nemcsak alkonyát éljük a normáknak, de a vészt hozó éjszakáját is.

Az erőszak és a diktatúra szinte mindenütt tetten érhető mindennapi életünkben (szabványok, eljárások, algoritmusok dzsungele és kényszere), de a háború ezeknek mintegy a kicsúcsosodása, ami „tulajdonképpen nemzetközi megtagadása a jogi és erkölcsi normáknak. Létalapja abban van, hogy az erőszak hatalmasabb, mint az igazság. Midőn fegyverek döntésére kerül a sor, az annyit jelent, hogy az igazság ereje csődöt mondott. Az eredmény nyilvánvalóan nem attól függ, hogy melyik félnek van igaza, hanem hogy melyik erősebb".[2]

Miért is jutottunk ide, vagy jutunk ismételten csak ide? Azért, mert „nem az ember alkalmazkodik az elvekhez, hanem az elveket alkalmazzák az emberi törekvésekhez. Nem az ész irányítja az akaratot, hanem az akarathoz, a cselekvéshez mérik az elméleti megismerést. (…) Vak

[1] Ennek részleteit lásd: Reisinger János – Soós Attila, *A szabadság törvénye. Lehet-e a tízparancsolat szerint élni?* Veszprém 2016, 161-166.

[2] Vö. Bognár Cecil, *A normák alkonya,* in *Katolikus Szemle* 44 (1930) 887.

akaratok tombolnak, amelyeket nem szabályoznak magasabb erkölcsi törvények".[3]

Ez az attitűd bizony leképeződik akár a tömegek magatartásában, akár a parlamenti vitákban, szavazásokban. A parlamentarizmus eredetileg a többség uralmán nyugszik. Ám „a többség uralma (…) csak akkor igazságos, ha a szavazásra jogosult egyének tudnak és akarnak a szóban forgó kérdésekben helyesen dönteni. Ma egy állam kormányzásában szereplő ügyek rendesen olyan bonyodalmasak, és olyan nagy szakismereteket kívánnak, hogy a legtöbb szavazó polgár teljesen tájékozatlan bennük. A szavazással való döntésnek ott van értelme, ahol a szavazók mindnyájan értenek a dologhoz, tehát a valószínűség amellett szól, hogy a többség részén lesz az igazság. Ahol azonban a szakszerű hozzáértés hiányzik, ott jelszavak és érzelmek után fognak indulni. Ami az akaratot illeti, szükséges volna, hogy a szavazókat normatív elvek vezessék. Ha azonban tisztán hatalmi kérdésről van szó, akkor a többségi elv igazságtalan. Mi jogon kényszerítheti valamely szociális egység 51%-a a maga önző akaratát a többi 49%-ra? Ez még akkor sem válik igazságossá, ha a többség a kisebbséggel szemben a fentebbi aránynál jóval nagyobb".[4]

És a következmények: a szeretet kultúrája leépül, s progresszív módon erősödik a maga kíméletlenségével a viszály civilizációja (ha egyáltalán nevezhető még civilizációnak egy ilyen társadalmi formáció). Egyénekben és népekben erősödnek az értéktagadó tendenciák, melyek a rombolás struktúráit 'építik ki'.

E személyiséget is romboló hatásnak jelét láthatjuk egyik neves színművészünk vallomásában, aki szerint, ha gonosz szerepet kellett játszania, akkor az előadás után rossz estéje és álmatlan éjszakája szokott lenni. Vagyis a test, a psziché, a lelkiismeret egyaránt tiltakozik az értékellenesség, az értéktagadás ellen.

A csimpánz és az ember démonikus faj – mondják erre az etológusok. Valahogy mindig sikerült rávenni emberi csoportokat, népeket a manipuláció, a gyűlöletkeltés, a destruktív ideológiákba vetett fanatikus hit révén arra, hogy elpusztítandó ellenséget lássanak az egyébként ártatlan és ténylegesen veszélytelen csoportokban, népekben pusztán csak azért, mert azok nem az ő csoportjuknak a tagjai.

Egyetlen hatékony ellenszere lenne ennek az áldatlan állapotnak – nagy tudósunk Szent-Györgyi Albert szerint: erkölcsi kódexet kellene alkotnunk, melynek aztán a kellő gátlási reflexeket kellene kialakítania bennünk. Akinek

[3] Uo. 889.

[4] Uo. 891-892

a tudatát ez az erkölcsi kódex határozza meg, abban az emberben, népben, vezetőben megszűnik a lélek háborgása, vérszomja az agresszióra, a háborúra.[5] Ott, és csakis ott honol igazságosság és béke a lelkekben és a lelkek között.

Ám ez az áhított erkölcsi kódex Krisztus Urunk révén immár kétezer éve itt van velünk és közöttünk, csak mintha nem akarnánk érvényét elismerni; elnyeréséért mintha vonakodnánk megküzdeni. Sőt, egyre nyilvánvalóbban mindent megteszünk elhallgattatására. De mégis, ennek alapján kéne azokat a Szent-Györgyi Albert által megnevezett reflexeket kitartó neveléssel, normális közerkölccsel és jogrenddel minden emberben, népben, különösen is a vezetőinkben kialakítani.

Békességet szerezni és a teremtés rendjét fenntartani csakis e normák feltétlen tiszteletével lehet, úgy, ha a cselekedeteinket, az érzelmeinket és a gondolatainkat egyaránt ezen elvekhez igazítjuk. Ez pedig örökös spirituális harc, megküzdés a démonainkkal. Ebben a harcban kell jeleskednie minden embernek, és ismét mondom, minősített módon a döntéshozóinknak. S e belső harc gyümölcse az a lelkület, amit mottóként a zsoltárostól kölcsönöztem.

Ezekkel a gondolatokkal nyitom meg az idei Teológiai Tanárok Konferenciáját, s kívánom, hogy az előadottak és megvitatottak nyomán erősödjék bennünk is egyrészt a békülékenység lelkülete, másrészt a konfliktusforrások időbeni felismerésének és igazságos feloldani vágyásának bátorsága.

[5] Vö. Szent-Györgyi Albert, *A béke élet- és erkölcstana (1938)*, Szeged 2001.

Előszó

„Boldogok a békességszerzők …" (Mt 5,9). Az Egyház és a keresztények szerepe a társadalmi konfliktusok feldolgozásában és a megbékélésben – ezzel a címmel szervezte meg a PPKE Hittudományi Kara együttműködve a PPKE Szent II. János Pál Kutatóközpont Teremtésvédelmi Kutatóintézetével a 2024-es Nemzetközi Teológiai Tanári Konferenciát (2024. jan. 25–26). A téma aktualitását a 2022. február 24-én kirobbant orosz ukrán háború adta, amely sajnálatos módon napjainkban is szakadatlanul tart százezrek halálát és mérhetetlen szenvedést hozva magával. Mára az emberiséget fenyegető helyzet csak tovább romlott, hiszen időközben, 2023. október 7-én kirobbant és azóta is folyamatosan zajlik az izraeli háború, melynek nyomában ugyancsak halál, testi-lelki fájdalom, pusztulás jár és növekszik a háború kiszélesedésének a veszélye. Mintha a II. Vatikáni Zsinatnak a 60 évvel ezelőtt az emberiséghez intézett figyelmeztető szavai csak most hangzanának el: „Ezekben az években, amikor az épp dúló vagy fenyegető háborúk velejáróiképpen roppant súllyal nehezednek az emberi nemre a megpróbáltatások és szorongások, az egyetemes emberi család érlelődésének sorsdöntő órájához érkezett. Miközben lassanként egységesül és mindenütt egyre jobban ráébred egységére, a reá váró feladatot – tudniillik, hogy az egész földkerekségen minden ember számára egy igazán emberibb világot építsen – csak akkor tudja teljesíteni, ha mindenki megújhodott lélekkel az igaz békéért fáradozik." (Gaudium et Spes, 77). Majd a zsinati konstitúció felhívással fordul a keresztényekhez: „A Zsinat (…) sürgető fölszólítással fordul a keresztényekhez, hogy Krisztusnak, a béke szerzőjének segítségével, minden emberrel működjenek együtt igazságosságban és szeretetben a béke megszilárdításáért és a békéhez szükséges eszközök előteremtéséért" (Uo.).

A Teológiai Tanári Konferencia előadói ennek a szellemiségnek a jegyében keresték az Egyház és a keresztények szerepét és küldetését az egyes emberek, a közösségek, a népek egymás közötti és a természettel való kapcsolatában helyreállítandó béke előmozdításában és a konfliktusok feloldásában. A békeszerzés súlyos nehézségeivel és áldozatot követelő terhével, ugyanakkor nélkülözhetetlen feladatával vetnek számot a kötet biblikus tanulmányai, ószövetségi *(Martos Levente Balázs)* és újszövetségi *(Kocsis Imre)* nézőpontból, melyet jól kiegészít a zsidó-keresztény sírfeliratokon olvasható héber és görög nyelvű békekívánás értelmezése

(Oláh Zoltán). Az írások egy másik csoportja azt vizsgálja, hogy az Egyházban vezető szolgálatot betöltő és felelős tekintéllyel rendelkező személyek mit tehetnek a békéért. Bemutatják, hogy milyen szerepet játszottak a 20. századi pápák a világbéke előmozdításában *(Gárdonyi Máté)*, milyen feladatuk és lehetőségük van a püspöki konferenciáknak a béketeremtésben *(Ujházi Lóránd)*, s milyen feladatot vállal magára személy szerint Ferenc pápa a békeszerzésben *(Jan de Volder)*. Szorosan ez utóbbihoz kapcsolódik az a tanulmány *(Sághy Ádám)*, amely éppen Ferenc pápa prófétai látásmódja alapján kritikai hangot üt meg a nemzetközi humanitarizmus segélyezési akcióit illetően, rámutatva arra, hogy ezek gyakran elfedik a háborús konfliktusok gyökerénél húzódó strukturális problémákat. A konfliktusok feloldása, az erőszakmentesség élése és a béke ügye túlterjed az egyházi hierarchián, s feladata minden megkeresztelt embernek. A tanulmányok egy harmadik csoportja szép, követendő vagy éppen hősies mintáit állítják elénk ennek a keresztény alapmagatartásnak. Az ókori Egyház történetéből felidézik a Krisztus követőivé vált római katonák hősies vértanúságának tiszteletreméltó példáját *(Takács László)*, ahogy az Egyház szerepét a rabszolgák konfliktusainak feloldásában is *(Sáry Pál)*. A 20/21. század egyházi életéből bemutatják a Szent Egyed közösségnek a nemzetközi színtéren a békeszerzésről szerzett tapasztalatait *(Puig Armad Tarrech)*, valamint egy 20. századi felnőtt konvertita, Dorothy Day elkötelezettségét az erőszakmentes polgári ellenállásban és a szegények melletti kiállásban *(Gájer László)*. A konferenciakötet további két írása a béke nagy ügyét az ökumenikus és a vallásközi párbeszéd kontextusába helyezi. A kereszténység és az egyházak azzal is lényegesen hozzájárulnak a béke előmozdításához, hogy kiengesztelődnek, gyógyítják a múltbeli konfliktusok sebeit és testvéri kapcsolatokat ápolnak egymással *(Kránitz Mihály)*. A keresztény–muszlim vallásközi párbeszéd során az eltérő hitvallásokban feltárt érintkezési pontok, mint amilyen a test feltámadásának hite, elősegíti a békéhez szükséges elfogadás készségét *(Fodor György)*. Végül, a kötetben két tanulmány is foglalkozik a természettel való megbékélés sürgető feladatával. Egyikük bemutatja a természet pusztításának jogi megítélését az egyházi és a világi megközelítés összehasonlításával *(Tahyné Kovács Ágnes)*. A másik írás azt szemlélteti, hogy a jugoszláv háborút követően a délszláv népek közötti béke építésében milyen fontos szerepet játszott és játszik a Száva folyó szabályozásában és természeti értékének megőrzésében kifejtett együttműködés *(Dejan Komatina)*.

Puskás Attila

Fodor György

A „hét alvók" történetének keresztény és muszlim recepciója

A keresztény Keleten és Nyugaton széltében-hosszában ismert és népszerű volt az „efezusi hétalvók" legendás története, amelynek lényege a következő: a Decius császár (249–251) uralkodása alatt kitört üldözés elől menekülve hét, keresztény ifjú egy barlangban keresett menedéket. A pogány császár (arab nevén DÁqÙys vagy DÁqÐnÙs vagy DÁqyÁnÙs) csapatai rájuk bukkannak. Az uralkodó parancsot ad, hogy falazzák be a barlang bejáratát, s ezáltal gyakorlatilag éh- és szomjhalálra ítéli az ifjakat. A fiatal keresztények a barlangban mély álomba merülnek és több száz évig alszanak, majd felébrednek. Egyik társukat a közeli városba küldik, hogy élelmet vegyen mindnyájuknak. A fiatalember a régi, pogány római-kori pénzzel akar fizetni az árusnak, nem tudván, hogy már keresztény császárok uralkodnak. Az esetnek híre megy, a csoda bizonyítást nyer. Ezután az ifjak végleg elszenderednek, barlangjuk fölé impozáns szentélyt emeltek, amely a templomon kívül számos temetkezési csarnokot is magába foglalt.[1] A történet legrégebbi említése egy bizonyos Tell Mahra-i Dionüsziosz szír nyelven írt munkájában található a Kr. u. V. sz-ból.[2] Nyugaton Theodosius Szentföldről írt latin nyelvű művében bukkan fel először a legenda, az ifjak nevei mindkét esetben görög személynevek.[3] A középkori Európában a Jacopo da Voragine (XIII. sz.) által összeállított legendagyűjteményben, a „Legenda aurea"-ban található verzió terjedt el.[4]

[1] Bréhier, Louise, La civilisation byzantine, Paris 1970, 117.

[2] Telmaharensis, Dionysii, Chronici Liber primes (ed. Tullberg), 161.

[3] Theodosius, De situ terrae sanctae (ed. Gildemeister), 27. A nevek: Malkhosz, Markianosz, Dionüsziosz, Jóannész, Szerapiosz, Konsztantinosz, Maximianosz.

[4] Magyarul: Arany legenda (vál., ford. W. Petrolay Margit), Budapest 1942, 45-50.

Azelőtt, hogy a keresztény legenda és a koráni kinyilatkoztatás (18. szúra 9–26) teológiai különbözőségeit górcső alá vennénk, megállapíthatjuk: a történet magja (kb. 70%), mindkét monoteista vallásban ugyanaz. A Korán 18. szúrájából kiindulva azt mondhatjuk, hogy három témában vannak kitapintható különbségek.

Elsőként az tűnik fel, hogy a Koránban nem stabil az alvó ifjak létszáma: „Azt mondják majd: 'Hárman voltak, a kutyájukkal együtt négyen.' Azt [is] mondják: 'Öten voltak, a kutyájukkal együtt hatan' – találgatván azt, ami rejtve van. És azt [is] mondják: 'Heten voltak, a kutyájukkal együtt nyolcan.'" (18. szúra 22). Joggal feltételezhetjük, hogy Mohamed Próféta idejében nem volt konszenzus a létszámot illetően, s az meglepő, hogy a kutyát mindhárom alkalommal beszámítják az „alvók" közé. A Próféta vitapartnerei Paret szerint keresztények lehettek, akikkel kapcsolatban figyelmeztetés hangzik el a 22. versben számára: „Ne bocsátkozz hát vitába felőlük.. és ne kérj felvilágosítást senkitől közöttük!"[5]

A második említésre méltó különbség a város beazonosítása, ahol a csoda történt: a keresztény hagyományban egyértelműen Efezusról van szó (ez is ugyanolyan stabil, mint a „hetes" szám). A Muszlim tradíció szerint: vagy Efezus (arab: *AfsÙs*), vagy (ez a kisebbségi vélemény) a kappadókiai *AbsÙs* (=Arabissus régi római városa, ma Yarpuz). Létezik olyan megközelítés is, mely szerint a történetet elbeszélő egység első versében („Vagy azt gondolod, hogy a barlang és *al-RaqÐm* emberei…") (18. szúra 9.v.) szereplő *al-RaqÐm* szó egy helynév. Al-MuqaddaszÐ arab geográfus (X. sz.) szerint a Koránban szereplő „barlang emberei" (*a*ÒÎÁ*b al-kahf*) a mai Jordániában, Amman külterületén található *al-Kahf al-RaqÐm*-ban aludtak, amely egyébként a Mekka-Damaszkusz kereskedelmi útvonal mentén található.[6]

A harmadik eltérés az alvás időtartamának (hosszának) meghatározásában található. A 18. szúra 25. verse kijelenti: „És a barlangban háromszáz esztendeig időztek és még kilencet hozzá" (309 év). A keresztény hagyomány szerint 372 esztendeig időztek a barlangban az ifjak. Mivel magyarázhatók az eltérő időtartamok? A kérdés megválaszolására a későbbiekben visszatérünk.

[5] Paret, Rudi, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart 1977, 311. Simon Róbert is megjegyzi, hogy „Mohamed a történetet valószínűleg szír keresztényektől hallotta". Simon Róbert, A Korán világa, Budapest 1987, 263.

[6] A monumentális emlékhely római-kori sírokkal ma is sűrűn látogatott zarándokhely. Vö. Walmsley, Alan, Early Islamic Syria, London 2007, 141-144.

A teljesség igénye miatt meg kell említenünk, hogy a muszlim irodalom ismer egy – a koráni és keresztény hagyománytól eltérő – verziót is a „hétalvókkal" kapcsolatban, ami egy bizonyos Wahb ibn Munabbih-ra megy vissza.[7] Eszerint az egyik apostol elment Efezusba (közismert, hogy a császárkultusz mennyire csúcsponton volt ebben a városban), ahol a város bejáratánál a belépéskor mindenkinek meg kellett hajolnia egy (bálvány) szobor előtt. Miután ezt nem tette meg, a városfalakon kívül maradt, és a fürdők közelében hirdette az evangéliumot. Több fiatalt is megnyert a kereszténység ügyének. Egy nap a király fia éppen belépni készült a fürdőbe nőismerősével együtt, amikor az apostol figyelmeztette őket, hogy ezért isteni büntetés jár. Egy alkalommal elkerülték ezt, de a következő napon mindketten meghaltak a fürdőben. Az uralkodó azonnal letartóztatási parancsot adott ki az apostol ellen, de ő és ifjú követői menedéket kerestek egy barlangban, és egy kutya is volt velük…

A 9. versben szereplő *al-RaqÐm* kifejezést már érintettük: egyesek helynévként értelmezik. Valószínűbb azonban, hogy feliratot (vö. 83 szúra, 9-20 v.: *kitÁb marqÙm*= „írott könyv"), mégpedig ólom táblán rögzített (vö. Legenda aurea keresztény verziója) feliratot jelent. Erre véshették fel az ifjak neveit. A későbbi néphagyomány az *al-RaqÐm*-ot a kutya neveként értelmezi.[8]

A 18-szúra (Szúrat al-Kahf) túlnyomó részét a muszlim hagyomány mekkai eredetűnek tartja, 110 versből áll s alapvetően négy, egymástól különböző tartalmú történetet tartalmaz. Ezek közül az első a „hétalvók" legendája. Ez az elbeszélés – akárcsak a többi három – számos lehetőséget kínál a ÛÁhir (szószerinti, elsődleges értelem, az exegézis és kommentár műfaja a *tafs*Ðr) és a *bÁÔin* (belső, spirituális értelem, az exegézis és kommentár módszere a *ta'wÐl*) megközelítés alkalmazására.[9] Lássunk egy példát a történet elejéről: az ifjak hitet tesznek az egy,

[7] A történetet s annak genezisét Ibn al-Athir és Tabari művei tartalmazzák. Idézve: The Shorter Encyclopedia of Islam (ed. Gibb, H. A. R. and Kramers, J. H.), Leiden 1974, „AÒhÁb al-Kahf", 44-46.

[8] Simon, A Korán világa, Budapest 1987, 263-264. A Koránból vett idézeteket Simon Róbert magyar fordítása alapján idézzük. Simon, A Korán, Budapest 1987.

[9] Brown, Norman O., *Apocalypse and/or Metamorphosis* (Berkely: University of California Press 1991), 81-82. A „hétalvókkal" kapcsolatban Brown, Norman O., *Apocalypse and/or Metamorphosis* (Berkely: University of California Press 1991), 81-82. Vö. még: al-Nadwi, Abu al-Íasan, *Al-ÒÐrÁÝ bayna al-ImÁn wa al-MÁddiyya: TaÝammulÁt fi SÙrat al-Kahf*, Cairo: al-MukhtÁr li al-ÓibÁÝa wa al-Nashr 1977.

igaz Isten mellett s ezért menekülniük kell.[10] De ennél többről is szó van: Isten maga parancsolja meg nekik, hogy: „Keressetek hát menedéket a barlangban, miután elkülönültök (*wa-idz i'tazaltumhum*) tőlük és attól, amit Allahon kívül szolgálnak!" (16. v.)[11] Isten egyetlenségéről van tehát szó, amiért és Akiért mindent el kell hagyniuk és ki kell vonulniuk a világból (*bÁtiniyya* értelmezés, a szúfik és a siíták ezt preferálják).

De térjünk vissza a muszlim és keresztény recepció eltérő hangsúlyaira a „hétalvókkal" kapcsolatban. Az egyértelmű, hogy mindkét hagyomány az eszkatológikus eseményekre fokuszál. A 18. szúra szélesebb horizontot tár fel, mint a Legenda aurea, de középpontjában mindenképpen a Végső Óra áll. Ennek az „Óra"-nak központi eseménye az általános feltámadás: „És [ahogy föltámasztották őket], akképpen fölfedtük őket [az embereknek], hogy megtudják, Allah ígérete igaz és hogy a Végső Órát nem illetheti kétség." (21. v.) A szúra többi része is a végidőbeli történésekre koncentrál (Góg és Magóg pusztítása, az Antikrisztus (*al-DajjÁl*) megjelenése, *DzÙl-Qarnayn* pozitív szerepe az eszkatonban stb).[12] Paret kiemeli, hogy bár a 18. szúra 19. versében a hétalvók mély alvására (Tiefschlaf) vonatkozik a „labitha" ige, a legtöbb szúrában a halál és a feltámadás közti időre (Todesschlaf) vonatkozik ugyanez az ige (v.ö. pl. 23,112 kk; 10,45 stb.) Az is közös toposz a hétalvók ébredése és az általános feltámadás között, hogy a szereplők kérdezősködnek az alvás/sírbanfekvés ideje felől. Az ifjak „alvásának" időtartama nem illik bele semmilyen kronológiába: a keresztény legendát meglepően pontosan visszaadó Tabari szerint 372 évet töltöttek el a barlangban, s azt is tőle tudjuk, hogy Theodosius császárt erősítették meg a test feltámadásába vetett hitben, amit a manicheusok tagadtak.[13] A manicheizmus a III. szá-

[10] Al-Nadwi ezt a belső lelkierőt, tanuságtételt emeli ki a keresztény ifjak esetében, im., 11. Ez a nyilvánvaló, ÛÁhir jelentése az ifjak viselkedésének.

[11] Joggal jegyzi meg H. Corbin, hogy a mu'taziliták, a tawhÐd (Isten egyetlensége) rendíthetetlen hitvallói az ifjak magatartását követik. Corbin, Henry, Histoire de la Philosophie Islamique, Paris 1964, 155. Vö. még: Haszan al-Basri: iÝtazala ÝannÁ (elkülönült tőlük).

[12] Iftekhar, I., Surah al-Kahf The People of the Cave and Prophetic Insights into the Last Days, 1-7., „Attentive readers will see that Surat al-Kahf bears the signs of the End Times, a time near the Hour…" (p.2.) Korábban már említettük, hogy a közeli Végidő várása és a Végítélet hangsúlyozása inkább a mekkai szúrákat jellemzi. Az imént idézett szerző idéz egy hadíszt Muszlim hadísz-gyűjteményéből, miszerint a Próféta kijelentette: „Aki kívülről megtanulja s recitálja a 18. Szúra első tíz versét, mentesülni fog az Antikrisztus kísértéseitől." (p.2.)

[13] Tabari, TafsÐr XV., 123-126;133-137., in Simon, A Korán, 263.

zadtól kezdődően indul el hódító útjára és számos kereszténytyt „megtérített" a magát – Jézus által megígért – Paraklétosz-nak nevező Máni. A számos egyéb gnosztikus mozgalomtól Máni abban különbözött leginkább, hogy nem csak szűk, beavatottakból álló csoportnak közvetítette az ezoterikus tanokat, hanem – missziós öntudattal – egyetemes „egyházat" akart kiépíteni. Indiából átveszi a lélekvándorlás tanát s ezáltal tagadja az egyes ember eszkatológikus test-lélek feltámadását.[14]

A szóban forgó császár tehát – a keleti keresztény lendákban található 372 évet figyelembe véve – semmiképpen nem lehet I. (Nagy) Theodosius (379–395), sőt az igen vallásos II. Theodosius (408-450) sem. Ha azonban a latin nyugaton elterjedt Legenda aurea évszámát (196) vesszük alapul az „alvás" idejét illetően, ez utóbbi még éppen beleillik a Decius-üldözéstől (250) II. Theodosius uralkodásának végéig (450) terjedő időszakba. Még az is elképzelhető, hogy a nyugati verzió tudatosan csökkentette le a 372 évet, hogy az alvás ideje II. Theodosius uralkodási idejébe beleférjen.[15]

A 18. szúra 25. verse által megadott időtartam („És a barlangban háromszáz esztendeig időztek és még kilencet hozzá.") sem illik bele a pogány Decius császár és a két keresztény uralkodó közötti idő-intervallumba. R. Paret megjegyzi: valószínűleg igaza van Tabari-nak abban, hogy a Próféta vitapartnereinek az *AÒÎÁb al-Kahf* vitatott számainak ügyében felvilágosítást ígért, anélkül azonban, hogy hozzátette volna az *in shÁÞa Allahu* formulát. Simon R. szerint is mintha „ a Próféta azt ígérte volna, hogy másnap kinyilatkoztatást kap erről, ám ez nem történt meg. Mintha a gazda nélkül végzett számítás miatt tenne szemrehányást magának a Próféta."[16] Itt az ideje, hogy kijelentsük: sem a keresztény hagyományban sem Mohamed idejében nem tudták pontosan, hogy hány

[14] Eliade, Mircea, Vallási hiedelmek és eszmék története II., Budapest 1977, 301-307.

[15] Al-NadwÐ eltérő módon kísérli meg a koráni 309 év bizonyítását. Szerinte nem valószínű, hogy Decius-féle üldözésről van szó a „hétalvók" esetében, hiszen a császár rövid uralkodása alatt le volt kötve a gótok ellen vívott háborúval, amelynek során életét vesztette. Arról sincs feljegyzés, hogy járt volna görög földön. Sokkal inkább számításba jöhet Hadrianus császár, aki 129 és 134 között körutat tett a „keleti államokban", melynek során a római pogány vallás felvételére buzdított. Igy a koráni 309 év és a II. Theodosius uralkodása alatti „felébredés" igazolható. Al-Nadwi, Al-ÒÐrÁÝ, 34-35. Olyan vélemény is van, mely szerint a történet a kereszténység előtti időkre megy vissza s a keresztény hagyomány egyszerűen a hét hitvalló ifjúra applikálta. Íawwa, Saýïd, Al-AsÁs fÐ al-TafsÐr, vol. 6., Cairo, DÁr al-SalÁm li TibÁÝa wa al-Nashr 1989, 3167.

[16] Simon, A Korán világa, 264-265. Paret, Der Koran, 311-312.

évig aludtak a „hétalvók". Ezért van az, hogy a Koránban a viták lezárása a számok ügyében kétszer is ugyanaz: „A ti Uratok a legjobb tudója annak, hogy mennyi ideig időztetek" (19. v.), „Mondd: Allah a legjobb tudója annak, hogy mennyi ideig időztek. Őt illetik meg az egek és a föld rejtett titkai." (26. v.) Ez utóbbi egyébként az egység utolsó, lezáró verse, ami egyértelműen Allah mindenhatóságát (omnipotencia) és mindentudását (omniscientia) hangsúlyozza.

A „hétalvók" koráni és a keresztény verziója közötti utolsó lényeges különbség véleményünk szerint: a barlang fölé emelt építmény kérdése. A keresztény hagyomány szerint II. Theodosius templomot emeltetett a barlang fölé, amely eredetileg az evangélista Szent János katedrálissal szemben állt Efezusban.[17] A Koránban ezzel szemben a következőket olvashatjuk: [„Emlékezz arra], amikor vita támadt közöttük az ő dolgukban. Azt mondták: 'Építsetek föléjük egy építményt! Az Uruk az ő legjobb ismerőjük!' Akiknek döntő szavuk lett az ő dolgukban azt mondták: 'Emeljünk föléjük egy szentélyt (*masjidan*).'" (18. szúra 21b)

Két csoport vitatkozik tehát: egy építményt (*bunyÁn*) vagy egy imahelyet (*masjid*) emeljenek-e a hét ifjú sírja fölé? Bár a szöveg nem említi explicit módon, de a vita hátteréből kiderül, hogy immár ténylegesen meghaltak, s a kérdés az, hogy milyen síremléket építsenek föléjük. Az nem derül ki, hogy a vitázó két csoport hite különbözött-e bármiben is s az sem, hogy miért a második vélemény képviselői győzedelmeskedtek? Az is kérdéses, hogy kortárs, avagy a Próféta idejében lefolytatott vitáról van-e szó? Mivel az V. században a keresztény egyházban általános gyakorlat volt a szentek tisztelete, sírjuk fölé martürion-ok, templomok építése (az ereklyék tiszteletéről nem is szólva), véleményünk szerint a VII. századra, muszlim milieu-re kell gondolnunk. Muszlim körökben az alaphangot az a – ÝÀishÁ-nak tulajdonított – hadísz adja meg, mely így hangzik: „Allah átkozza meg a zsidókat és a kereszténye ket! [Ők] a próféták és szentjeik sírjait az imádás helyévé tették."[18] Nyilvánvaló, hogy attól tartottak: a halottak sírjainak, síremlékeinek kultikus tisztelete esetén a hívő túlzásokba eshet, s ez nem felel meg a *tawÎÐd* hitvallásának.

Érdekességképpen jegyezzük meg, hogy Zamakhshari éppen azt a csoportot tartja muszlimnak, amely a *masjid* építést támogatja.[19] Ezt a ne-

[17] Bréhier, La civilization, 117.

[18] „LaŸanat AllÁh ŸalÁ al-naÒÁrÁ wa al-yahÙd ittakhadhÙ qubÙr ÞanbiyÁÞihim wa ÒÁliÎihim masÁjida." Idézve: al-NadwÐ, Al-ÒÐrÁŸ, 62.

[19] Al-Zamakhshari, im., 477.

hézséget ÍawwÁ úgy oldja fel, hogy: csak a *masjid*-építésének helyéről vitatkoztak. Eszerint az imahelyet a barlang bejáratánál építenék fel (nem pedig fölé!) s ez szerinte nem tiltott. Megjegyzi azt is, hogy a Próféta sírja esetében is ugyanezt láthatjuk.[20]

A tanulmányunk címében megadott kérdésre válaszolva kijelenthetjük, hogy mind a keresztény, mind a muszlim hagyomány eszkatológikus témát fejt ki a „hét alvó ifjú” története kapcsán. A keresztény hitrendszerben központi helyet foglal el Jézus feltámadása: „Ha nincs föltámadás, akkor Krisztus sem támadt föl. Ha pedig Krisztus nem támadt föl, hiábavaló a mi igehirdetésünk, s hiábavaló a ti hitetek”. (1Kor 15,14–15). Tudvalevő, hogy az i. sz-i első századokban a kereszténység legfőbb szellemi (eszmei) ellenfele nem a pogányság, hanem a gnózis. A különböző gnosztikus mozgalmak belső megvilágosodást ígértek a beavatottaknak, melynek legtöbbször része volt a test megvetése és az individuum testi feltámadásának tagadása. Ezért volt jel a hitvallók ép testben való ébredése egy olyan korban, amikor már nem volt kereszténylüldözés (de volt manicheizmus és volt gnózis). Ezzel szemben Mohamed igehirdetésében (különösen a mekkai korszakban, pogány miliőben) kiemelt helyen szerepel a Végső Óra és a feltámadás hangsúlyozása, mint jel és figyelmeztetés a kortársak számára. Joggal jegyzi meg N. N. Roberts, hogy a 18. szúra másik három történetét és a közébük iktatott felhívásokat/buzdításokat úgyszintén a közeli eszkatológikus ítélet kontextusában kell értelmezni.[21] Mi következik ebből? Erről is szól a 18. szúra: el kell fordulni az „evilági csillogástól” (zÐnat al-ÎayÁt al-dunya: vö. 7; 28; 46 és 104 versek) amit a hitetlenek hajszolnak. A hét fiatalember szilárd egyistenhite és a világtól való elfordulás miatt Istentől gazdag és felülmúlhatatlan javakban részesült a túlvilágon.[22]

[20] Íawwá, im., 3172. Ami a „hétalvók” tiszteletbeli státuszát illeti: az köztudott, hogy az iszlám vallásban hivatalosan nincs szent-tisztelet. Mégis, ami azokat a kiváló embereket illeti, akik nem próféták, megilleti a „karÁma” (vallási értelemben a különleges isteni védelem és áldás). Ez ugyanúgy jár a „hétalvóknak”, mint Máriának, Jézus anyjának. Gardet, Louis, Dieu et la destineé de l’Homme. Paris 1967, 204.

[21] Roberts, Nancy, A Parable of Blessing: The Significance and Message of the QurÞanic Account of the Companions of the Cave, The Parable of ’The Companions of the Cave’ in Context, in The Muslim World, Vol. LXXXIII, No.3-4, 295-317.

[22] Ýali, Ýabdallah Yusuf, The Holy QurÝÁn: Text, Translation and Commentary, New York 1938, 727. cf. al-NadwÐ, Al-ÒÐrÁÝ, 3149.

Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy a hét alvó ifjú történetének keresztény és muszlim recepciója egyaránt a végidővel és a feltámadással kapcsolatos.[23] Ezen belül azonban a két narratíva – koruk aktuális vallási helyzetének megfelelően – a hangsúlyt nem ugyanarra helyezi. Mindazonáltal kijelenthetjük, hogy a két világvallás a „végső dolgok" vonatkozásában is nagyon közel áll egymáshoz.

[23] Tudjuk, hogy más népek hagyományában is (görög, héber) találkozhatunk „hosszú alvással", de sehol sem szorosan az eszkatológiával kapcsolatosan.

Gájer László

Erőszakmentesség, polgári ellenállás és a szegények melletti kiállás Isten Szolgája Dorothy Day életében

Ferenc pápa 2015. szeptember 24-én az Egyesült Államok Kongresszusa előtt mondott beszédében négy amerikait, Abraham Lincolnt, Martin Luther Kinget, Thomas Mertont és Dorothy Day-t ajánlott a hallgatóság figyelmébe, az utóbbit úgy, mint aki az igazságért, az elnyomottak ügyéért harcolt. Ahhoz, hogy Dorothy Day-t (1897–1980) megértsük, leginkább úgy kell rá tekintenünk, mint egy integratív személyiségre. Sosem érte be az elmélettel, jóllehet rengeteget írt: publicisztikát és könyveket egyaránt. De az írás csak a gyakorlati cél érdekében volt fontos a számára. Felismert egy igazságot, és az eszmét szerette volna érvényesíteni, tettekre váltani is. Később pedig befogadta az evangéliumot, és minden eszme helyébe az egyetlen Szó lépett. Jézus örömhíre a mindennapi élet terébe hívta őt: a szegények, a munkások, az éhezők, a hátrányos helyzetűek közé. A szélsőségekhez vonzódó ember volt. Kereste az aszkézist és az érzékiséget, vonzotta az engedelmesség és a forradalom. Teljes önátadásra törekedett, miközben hallatlanul makacs volt. Intenzíven imádkozott, miközben megfigyelte a körülötte lévő világ működését, társadalmi és politikai összefüggéseit. Ez a kettős irány egy szerves világszemlélet kialakítására ösztönözte őt.

Neve hazánkban alig, de ha mégis, akkor leginkább *Katolikus Munkásmozgalom* (*Catholic Worker Movement*) alapítójaként ismert. Dorothy közösségi ember volt, soha nem volt egyedül és folyton kezdeményezett, mégis mindig magányos volt. Jellemével, gondolataival, igazságérzetével végül mindig egyedül maradt… Jézussal. Termékeny publicista és újságok alapítója. A szegények barátja, szegénykonyhák és hajléktalanszállók működtetője. Anarchista, az utcán tüntető aktivista és politikai véleményformáló, aki miután katolizált, ugyanaz maradt. Még idős

korában is megjárta a börtönt, mert az utcára ment a szegények ügyéért. A szentté avatási eljárása II. János Pál pápasága idején indult el. Ma Isten Szolgájaként tiszteljük őt[1]. Alázatos ember, mégis Jeanne D'Arc-hoz hasonlítható harcos, bűnös és botladozó, kezdetben hibát hibára halmozó. De tudjuk, az igazságot megtalálni, és annak gyakorlati követelményeit érvényesíteni nem is mindig olyan egyszerű, nem zökkenőmentes. Dorothy olyan ember volt, aki a legragyogóbbat kereste, és ezután kutatva ment az utcára, a szegények piszkos világába. Így vált ragyogó személyiséggé, akinek hatása nemzedékeken átívelő[2].

A 20. századi kereszténység egyik prófétai alakjáról van szó. John Lukacs amerikaiként talán jobban értette őt. Lépten-nyomon hivatkozik rá. Benne a szegények evangéliumának képviselőjére, napjaink pápai igehirdetésének előhírnökére is ráismerhetünk. Olyan szent nőkkel együtt emlegethetjük őt, akik – mint Simone Weil, Elizabeta Marija Szkobcova vagy Madeleine Delbrêl[3] – Isten jelenlététől megittasodva, az igazságot keresve mentek a legszegényebbek közé és lettek a kiengesztelődés szolgálói a véres 20. században.

1. Fiatalkora

Dorothy 1897-ben született Brooklynban, középosztálybeli családban. Apja tenessee-i ír, anyja pedig New York-i angol gyökerekkel rendelkezett. Szülei az episzkopális közösségben házasodtak össze. 1952-ben közzétett *A hosszúra nyúló magány* (*The Long Loneliness*) című önéletrajzi írásában feldolgozta azt az utat, amely végül a megtéréséhez vezetett. A kötet elején mutatta be annak a földrengésnek az emlékét, amely nyolcéves korában rázta meg San Franciscót, ahol ekkoriban éltek. Összesen öten voltak testvérek, Dorothy volt a harmadik gyermek. Szülei biztonságba helyezték a kisebb testvéreket, Dorothy pedig valahogy egyedül maradt egy rézágyban, amely ide-oda gurult a szobában. Ebben a pillanatban a békés gyermekkor, és a szerető szülők által megteremtett biztonság

[1] Szentté avatásához lásd: Jablonski, Carol J., The Radical's Paradox: A Reflexion on Dorothy Day's „Legendary" Resistance to Canonisation, in Thorn, William J. – Runkel, Phillip M. – Mountin, Susan (ed.), Dorothy Day and the Catholic Worker Movement. Centenary Essays, Marquette University Press, Milwaukee 2011, 323-335.

[2] Vö. Synder, Anne, Dorothy Day: The Integrated Life, in https://annesnyder.org/2018/12/20/the-integrated-life/ (a letöltés ideje 2024. július 19.)

[3] Vö. Riccardi, Andrea, Italia carismatica, Morcelliana, Brescia 2021, 97.

légköre mintha megrendült volna. A nagy földrengés megzavarta a világ általa feltételezett logikáját, amelyről, mint gyermek, biztosan hitte, hogy abban a jó uralkodik. Apja a földregés következtében elveszítette újságírói munkáját, ekkoriban szembesült több ismerőse halálával is, gyermekként először találkozva az elmúlás tényével, miközben anyja egészségi állapota romlani kezdett. Dorothy vágyni kezdett valamire, ami állandó, ami a mulandóság feletti, és a kereszténység felé fordult. A család nem volt vallásos, de Dorothy egy barátja révén találkozott az ima, az ahhoz kapcsolódó éneklés és a bibliaolvasás gyakorlataival:

> „Oaklandben (akkor nyolcéves voltam) egy metodista család szomszédságában laktunk, akiknek volt egy kis boltjuk, hátul egy aprócska lakással. Az egész helynek friss zsindelyszaga volt. Birdie, a szomszédom, elvitt magával a vasárnapi iskolába és a templomba. Akkor kezdtem megtapasztalni az igazi vallásosságot és a hit édességét. Hittem, de nem tudtam, miben hiszek. Jámbor lettem, de büszkén és ellenszenvesen. A szomszéd családdal énekeltem himnuszokat. Térden állva imádkoztam az ágyam mellett. Megkérdeztem anyámat, miért nem imádkozunk és énekelünk mi is itthon himnuszokat, és nem kaptam kielégítő választ. Rajtam kívül senki sem járt templomba. Egyszerre voltam magányos és önelégült. Ugyanakkor félni kezdtem Istentől, a haláltól, az örökkévalóságtól. Amint éjszaka lehunytam a szemem, a halál feketesége vett körül. Hittem és mégis féltem a semmitől"[4].

A gyermek Dorothy megérezte, hogy mit jelent hinni. Eközben tapasztalta a földrengést követő összefogást is, amelyben az emberek egymás iránti szolidaritásának erős jelét fedezte fel. Megérezte a hitet és tapasztalta az összefogás erejét, mégis volt benne valami bizonytalanság. Egyszerre bújt oda Istenhez, miközben félt a mindenható erő mindent elsöpörni képes hatalmától[5].

A földrengés után a család Chicagóba költözött, ahol Dorothy a következő évtizedben élt. Tinédzserként olvasni kezdte az anarchisták és a forradalmárok szövegeit. Úgy tűnt számára, hogy ők kielégítőbb válaszokat kínálnak a nagyvárosok nyomorúságának égető kérdéseire, mint amit az istenfélő emberek tudnak adni.

---

[4] Day, Dorothy, The Long Loneliness, The Autobiography of Dorothy Day, Curtis Books, New York 1952, 20.

[5] Vö. Miller, William D., Dorothy Day. A Biography, Harper & Row, San Francisco 1982, 12-13.

> „Voltak ott világfiak és mágnások, azok az emberek, akikről olvastam, akik felhalmozták a gabonát, és kizsákmányolták a munkásokat. Én magam nem ismertem ilyen embereket, de tudtam, hogy a gazdagokra mosolyogtak és nekik hízelegtek a templomba járók. Én csak ennyit láttam. A gyerekek nagyon közvetlenül és egyszerűen nézik a dolgokat. Nem láttam senkit, aki levette volna a kabátját és odaadta volna a szegényeknek. Nem láttam senkit, aki lakomát rendezett volna, és behívta volna a sántákat, a bénákat és a vakokat. És akik ezt tették, mint például az Üdvhadsereg, nem vonzottak. Én, bár akkor még nem tudtam, egy szintézisre vágytam. Életet akartam, bőséges életet. Ezt akartam másoknak is. Nem akartam, hogy csak a kevesek, a missziós gondolkodású emberek, mint az Üdvhadsereg, legyenek kedvesek a szegényekhez”[6].

Dorothy egész szívéből szenvedett, látva a kizsákmányolást, a szegények nyomorát és a társadalmi igazságtalanságot. Az Istenről szóló történetek gyakran csak tündérmesének tűntek számára, olyan szavaknak, amelyek nem képesek segíteni, változást elérni. A válaszokat ekkor már a világban kereste, és nem valami láthatatlan, megfoghatatlan Jótól várta azokat.

> „Számomra Krisztus már nem járt e világ utcáin. Kétezer éve halott volt, és új próféták támadtak helyette. Most már a tömegekbe voltam szerelmes. Nem emlékszem, hogy ezt a szeretetet artikuláltam vagy érvekkel alátámasztottam volna, de felmelegítette és megtöltötte a szívemet. A szegények és az elnyomottak fel fognak lázadni, ők együttesen az új Messiás, és ők fogják kiszabadítani a foglyokat”[7].

Egy formális és gyakran képmutató keresztény gyakorlat nem győzte meg őt. A kereszténységet nem tartotta hitelesnek. És miközben folyamatosan kerülgette Istent, Őt igazán nem értette még meg, így befogadni sem tudta[8].

2. Megtérése

Két év után Dorothy félbehagyta egyetemi tanulmányait, és New Yorkba, a Lower East Side-ra költözött, ahol a *The Liberator*, a *The Masses* és a

[6] Day, The Long Loneliness 43.

[7] Day, The Long Loneliness 51.

[8] Vö. Miller, Dorothy Day. A Biography 34.

The Call című szocialista napilapoknál kapott állást riporterként, és be is lépett a Szocialista Pártba. Marxistákkal kezdett barátkozni, mint a radikális kommunista író Mike Gold. Olyan emberekkel, akik szenvedélyesen küzdöttek az igazságtalanság ellen, miközben teljesen szabados életet éltek. Dorothy lelkes szocialista lett, nappal tüntetni járt és gyűlésekre, míg éjjel szövegeket írt és szerkesztett, illetve átadta magát a testi szenvedélyeknek. Kezdetben Dosztojevszkijt, Tolsztojt és Csehovot olvasott, de hamar előkerültek az orosz anarchista, Pjotr Kropotkin írásai is. Ünnepelte a '17-es orosz forradalmat, és miközben mind teljesebb közösséget vállalt a szegényekkel, a lelke mélyén sötétséget tapasztalt, a külső aktivitás és a forradalmi meggyőződés a mélységben kilátástalansággal párosult benne. Végül várandós lett, majd, mivel nem tapasztalt semmilyen együttérzést a magzat apja részéről, elvetette a gyermeket, aminek következtében mély depresszióba esett és öngyilkosságot kísérelt meg. Ezután talált egy másik férfit, akivel Európába költözött, és polgári szertartáson feleségül is ment hozzá. Ekkoriban, 1924-ben jelent meg a részben önéletrajzi regénye, *A tizenegyedik szűz* (*The Eleventh Virgin*), melyet később nem szívesen vállalt, rossz regénynek tartott. Egyre inkább lecsúszott, és ezt maga is érezte. Házassága alig egy évig tartott, melynek felbomlása után visszaköltözött az Egyesült Államokba. Belső sötétségében továbbra is a szegényekkel való szolidaritást kereste, de nem tudott nekik semmit sem nyújtani, hiszen a saját helyét kereste közben, és nem lelt stabil kapaszkodóra[9].

Végül felismerte, hogy kiégett, elhagyta a várost, és Staten Islandre költözött, ahol új társra talált. Forster Batterham megtanította őt arra, hogy csodálja a természetet. Dorothy kagylókat gyűjtött, hosszú sétákat tett, és Forsterrel mindenféle kisebb-nagyobb tudományos jelenséget megvitatott. 1925-ben várandós lett. Staten Island nyugalma a szív békéjét, gyermeke születése pedig lendületet és örömet hozott az életében. Hamarosan megszületett a lánya, Tamar Teresa.

Isten úgy jelent meg előtte ezekben a hónapokban, mint az egyetlen, aki képes befogadni a benne lévő magasságot és mélységet. Staten Islanden kezdte megtapasztalni a béke közelségét. Felfedezett egy kapaszkodót, amelyet oly régen keresett, és azon tűnődött, vajon ez a szerelem elvezethet-e Istenhez. Biztos párkapcsolatban élt, családi kötelékben, ami békét és nyugalmat hozott. És mintha ezzel párhuzamosan Isten arca is kedvesebbé vált volna számára. A megtalált békében vágyni kezdett

[9] Vö. Coles, Robert, Dorothy Day. A Radical Devotion, Addison-Wesley Publishig Company, Reading MA 1989, 6.

Isten valódi szépsége után. Ez a vágyakozása nem találkozott azonban Forster Batterham törekvéseivel. Gyermekének apja nem volt kíváncsi Istenre, a kereszténység nem illeszkedett az ő életfelfogásához. Dorothy útja itt érkezett elágazáshoz. Sejteni kezdte, hogy hamarosan választania kell.

> „A szeretet által munkálkodó hit a természetfeletti élet jele. Isten mindig lehetőséget ad nekünk arra, hogy megmutassuk, hogy Őt részesítjük előnyben. Ábrahám esetében ez azt jelentette, hogy feláldozta egyetlen fiát. Nálam azt, hogy feladom a Forsterrel való családi életemet. Ezeket a dolgokat vakon teszed, nem azért, mert ez a természetes hajlamod. A természet ellen cselekszel, amikor megteszed. Azért, mert Isten akaratával összhangban akarsz élni"[10].

1927. december 28-án szakított gyermeke apjával, melynek fájdalmát talán sosem heverte ki, és anélkül, hogy annak tanítását mélyebben tanulmányozta volna, ugyanezen a napon belépett a Katolikus Egyházba. Dorothy meg volt keresztelve. Annak idején szülei kérték számára a keresztség szentségét az episkopális közösségben. Ezért egyszerűen elvégezte a szentgyónását, és megkezdte hosszú és gazdag útját a Katolikus Egyházban[11]. Ebben az időben már a *Staten Island Advance*-nek és a katolikus *Commonweal*-nek írt. Egyszerre találta a Katolikus Egyházat az üdvösség forrásának, de zavarónak és hiteltelennek is. Egyfelől ott volt számára az evangéliumi eszme, amely teste ölt az egyházban, és amely a szegényeknek szóló örömhír. Másfelől tapasztalta a '20-as évek amerikai katolicizmusát, amelyet a szegényekért való kiállás és a perifériák szeretete szinte egyáltalán nem jellemzett.

> „Egyre több ember veszítette el a munkáját, egyre több családot lakoltattak ki, a kommunista csoportok megalakították a Munkanélküli Tanácsokat, és létrejött a Munkásszövetség. Ez az időszak a csoportok szervezésének, a közvetlen cselekvésnek az ideje volt. A radikalizmus a katolikusok kivételével minden csoportban virágzott. Én úgy éreztem, hogy nem tartozom ebbe az egészbe. Természetesen mindezekben a csoportokban volt katolikus tagság, de nem volt katolikus vezetés. Éppen abban az évben mondta XI. Piusz pápa szomorúan Cardijn bíborosnak, aki Belgiumban a munkások felé fordult, hogy »a világ munkásai elvesztek az Egyház számára«"[12].

[10] Day, The Long Loneliness 287.

[11] Vö. Coles, Dorothy Day. A Radical Devotion 47-49.

[12] Day, The Long Loneliness 181.

Dorothy, aki korábban aktivista volt, és akit a baloldali eszmék és az anarchizmus felé is a társadalmi igazságosságot megváltoztatni kívánó lelke vezetett, egy tevékeny kereszténységre vágyott. „Hol voltak a szentek, akik megpróbálták volna megváltoztatni a társadalmi rendet, nemcsak a rabszolgákat szolgálva, hanem magát a rabszolgaság megszüntetését is?" – tette fel a kérdést ekkoriban.[13]

3. A Katolikus Munkás

Dorothy, kicsit talán úgy, mint Pál apostol a megtérése után, évekig egyedül maradt a tapasztalatával. Írt, kereste a helyét az egyházban, és próbálta egységbe hozni eszméit, újonnan elfogadott keresztény hitének igazságaival. Egyszerre végezte a belső munkát önmagán, és a külső munkát a szegények és az elnyomottak szolgálatában. Mintegy öt évvel a megtérése után, kissé céltalanul és irányt vesztve ment be imádkozni a washingtoni Nemzeti Szentélybe, ahol Istent arra kérte, hogy mutassa meg neki a folytatást. Érezte, hogy annál, ahogy él, valami többnek kell következnie[14].

Néhány nappal később visszatért New Yorkba, ahol találkozóra hívta őt Peter Maurin. Maurin francia származású volt, széles látókörű ember, akit szociális eszméi kialakításakor leginkább Assisi Szent Ferenc befolyásolt. Híres volt arról, hogy egyáltalán nem foglalkoztatja a külső megjelenése, és hogy a szegénység radikális megélésre törekedett. Ismerte Dorothy írásait a *Commonweal*ben és az *America Magazin*ban, és mélyen azonosult azokkal, ezért egy javaslattal kereste fel őt. Egy radikális ötlettel, amely a szolidaritásról, az újságírásról, az önkéntes szegénységről és a munkások között végzett szolgálatról szólt. Dorothy elfogadta az ajánlatot és Maurin-nel kezdett dolgozni ezekben a nehéz években, amikor a nagy gazdasági világválság tombolt. Kettejük között idővel mély barátság alakult ki. Éjjeli melegedőket és szegénykonyhákat hoztak létre, illetve ekkor alapították meg a *The Catholic Worker* nevű újságot[15]. Ebből fejlődtek ki később a vendégszeretet házai (*houses of hospitality*), illetve az embereknek tisztességes munkát és életet kínáló farmok és

[13] Day, The Long Loneliness 287.

[14] Vö. Jordan, Patrick, Dorothy Day. Love in Action, Novalis, Toronto 2015, 20-21.

[15] Vö. Cort, John, Dorothy Day, The Catholic Worker, and the Labor Movement, in Thorn – Runkel – Mountin, (ed.), Dorothy Day and the Catholic Worker Movement, 257-263.

agrárközösségek is, a mozgalom működtetésében. Központi házuk New Yorkban, a Mott Street-en található, ahol az újság szerkesztősége is berendezkedett[16]. A szegények és elnyomottak melletti kiállásuk hamar a háborús cselekedetek és retorika elutasításával bővült, sajátos pacifista színezetet kölcsönözve törekvéseiknek. Ez a mozgalom felhívta magára a kommunisták és a keresztények, az írók és a szociális munkások figyelmét egyaránt. Egyszerűen a szerkezeténél fogva integrálta a szélesebb ellentéteket is. Rövid időn belül hatalmasra duzzadt. Az újság, amelynek első példányát 1933. május 1-jén adták el New Yorkban, hamar százötvenezer előfizetőt tudhatott magáénak. Dorothy mintegy ezerötszáz cikket írt bele éltében. Az ingyenes ebédekre és kávéra naponta százak érkeztek, és tíz év alatt harminc további házuk létesült az Egyesült Államokban, anélkül, hogy állami támogatást kaptak volna.

Már az 1938-ban megjelent *From Union Square to Rome* (A Union Square-től Rómáig) című önéletrajzi könyvében, melyet később a *The Long Loneliness* mélyített el, beszámolt arról, hogy politikai aktivizmusa miként gazdagodott egyre inkább az evangéliumi motiváció által. Sajátos szelektív önéletrajz ez, melynek célja azt volt, hogy választ adjon a kommunista ismerősöknek és barátoknak arról, hogy miként vált katolikussá. A New York-i Érsekség irodalmi bizottsága a katolikus olvasók figyelmébe ajánlotta a könyvet.

> „Amit ebben a könyvben el akarok mondani, az az események sorozata, amelyek az Ő lábaihoz vezettek, villanások, amelyeket hosszú évek során kaptam tőle, és amelyek éreztették velem, hogy életbevágóan szükségem van rá és a vallásra. Megpróbálom nyomon követni azokat a lépéseket, amelyeken keresztül eljutottam a hit elfogadásához, amely, úgy hiszem, mindig is ott volt a szívemben"[17].

Mindig arra törekedett, hogy jó kapcsolatban legyen a püspökökkel. Ezen a téren nem volt azonban opportunista. Az egyházi vezetőknek való engedelmesség elvi kérdés volt számára, amely a hitéből fakadt[18]. Amikor azonban 1949-ben a New York-i Főegyházmegye közel kétszázötven sírásója sztrájkba lépett, nem habozott a sztrájkolók mellé állni. A

[16] Vö. Day, Dorothy, The House on Mott Street, in Jordan, Patrick, (ed.) Writings from Commonweal, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2002, 61-66.

[17] Day, Dorothy, From Union Square to Rome, in https://catholicworker.org/201-plain-htm/ (a letöltés ideje 2024. július 19.)

[18] Vö. Görföl Tibor, Meddig terjednek az Evangélium követelményei? Dorothy Day és az amerikai katolicizmus, in Vigilia 86 (2021/1) 22.

vietnámi háború elején, míg egy püspök lelkesíteni próbálta az amerikai katonákat a teljes győzelem érdekében, addig Dorothy a katonai szolgálat megtagadására buzdító röplapokat osztogatott közöttük. Többször volt börtönben (1955, 1957, 1973 – ekkor 75 éves volt!) Egyszer például azért, mert megtagadta, hogy a New York-i légiriadók próbái idején az óvóhelyekre menjen[19]. Tette azt azért, mert ezeket az intézkedéseket teljesen értelmetlennek tartotta. Tudta, hogy egy légitámadás esetén egy olyan óvóhely nem védett volna meg senkit, arra ellenben alkalmasak voltak ezek a próbák, hogy az ellenség ellen hergeljenek és fenntartsák a háborús indulatokat. Tiltakozását maga a háború és a hirosimai események miatti felelősségérzete is motiválta[20]. A *Catholic Worker* a 1936-ban, a spanyol polgárháború kapcsán nem állt a Franco-tábor mögé. Nem tette magáévá a kereszténység és a kommunizmus kizárólagos szembeállítását. Ehelyett a lap következetesen kiállt az erőszak elutasítása mellett, és nem habozott rámutatni a spanyol katolikusok politikai ambícióinak helytelen következményeire sem[21]. Az igazságos háború és a jogos önvédelem eszméjére hivatkozók sosem tudták őt eltántorítani az erőszakmentesség teljes felvállalásától.

4. Dorothy Day öröksége

Dorothy egy széttöredezett korban élt, ahol a helyes erkölcsi válaszokat igencsak nehéz volt megtalálni, és ez emlékeztet napjaink dilemmáira. Az ő frusztrációja a mi frusztrációnk is. Arra vágyott, hogy ellentétes elköteleződéseit egybefogja, és a korának frakcióit tápláló részigazságok mögött megmutassa a természetfeletti igazság egyetemes horizontját. Nemcsak felelős polgárként, a rászorulókért elkötelezett aktivistaként akart élni, hanem mindezt evangéliumi motivációból tette. Elkötelezettsége egyedülálló volt a szegények iránt, és ebben a fókuszban találta meg

[19] Vö. Coles, Dorothy Day. A Radical Devotion 119.

[20] „Mr. Truman was a jubilant. President Truman. True man; what a strange name, come to think of it. We refer to Jesus Christ as true God and true Man. Truman is a man of his time in that he was jubilant… Jubilate Deo. We have killed 318000 Japanese" – írta az atombomba ledobására reagálva. Truman elnök egy ujjongó ember, korának gyermeke, akit ujjongással tölt el a pusztítás. Vö. Jordan, Dorothy Day. Love in Action 62.

[21] Vö. LeBrun, John L., The Way of Love: Pacifism and the Catholic Worker Movement, in Thorn – Runkel – Mountin, (ed.), Dorothy Day and the Catholic Worker Movement, 452.

Jézust. Dorothy naponta részt vett a szentmisén és imádkozta az imaórák liturgiáját. Minden reggel időt szentelt a Szentíráson való elmélkedésre, a rózsafüzér elmondására vagy más imádságos gyakorlatokra. Gyakran hangoztatta, hogy az egyház szentségei nélkül nem tudna élni.

Eközben valahogy mindig magányos maradt. Számára ez nem egyedüllétet jelentett, hiszen gyakran vágyott egy kis zavartalan időre, főleg, amikor vállalásai és kezdeményezései miatt nagyon is pezsgővé vált körülötte az élet. A magánélet, a csendes idő hiánya okozott feszültséget benne. Folyamatosan küzdött azzal a kettős igénnyel, hogy visszahúzódó és ugyanakkor önzetlen legyen. A magányossága mindennél mélyebb volt. Egy kielégíthetetlen vágyakozás vette körül. A saját megszentelődése és belső béke iránti vágyakozás, az igazságtalanság mérlegét kiegyenlítő Isten iránti vágyakozás és a társak iránti vágyakozás. Hivatása ebben a magányban mutatkozott meg a leginkább. Egy ilyen elköteleződések által feszített lélek tudja, hogy valami módon mindig egyedül marad. A magány az evangélium erejében önfeláldozássá nemesedett, amelyet azonban mindig szelíd melankólia vett körül benne. „Az örökkévalósággal szemben az élet pillanatai igen rövidek és szegényesek, mondta az egyik sivatagi atya. Ez a hosszú magány része”[22]. Szent volt ez a magány. Éltszentséggé nemesedett.

Ahogy öregedett, egyre híresebb lett. Fiatalok tömegei jöttek, hogy a lábaihoz üljenek, és figyeljék a munkáját. Gyakran le kellett csendesítenie magát, ahogy a 131. Zsoltárban olvassuk, hogy a lelkét ne ragadja el a büszkeség. A fiatalok különösen a hatvanas évek végén jöttek hozzá egyre többen. Radikálisok és álmodozók keresték fel, hogy vezetőre leljenek benne. Ilyenkor az embert, ahogy őt is, gyakran bosszantja az, hogy nem értik meg, vagy hogy félreértik. Dorothy magánya ebben a pezsgő népszerűségben csak egyre karakteresebb lett. Nem húzódott félre az emberektől. De tudta, hogy magányos figyelemben kell befejeznie, amit elkezdett, hogy hűséges maradjon az evangéliumi meggyőződéshez az ideológiák és elvárások között. Hogy hűséges maradjon ahhoz az eszméhez, hogy ha – és éppen azért, mert – Isten szeretjük, szeretnünk kell egymást is[23].

[22] Day, Dorothy, The Story of Steve Hergenhan, in Jordan (ed.), Writings from Commonweal 126.

[23] Ez a kenyértörés, a lakoma, a közös asztal, amely a mennyország előíze, még ha itt a földön néha kicsit esendő és darabos is. Vö. „We cannot love God unless we love each other, and to love we must know each other. We know Him in the of bread, and we know each other in the breaking of bread, and we are not alone any more.

5. Befejezés

Beszédes lehet John Lukacs visszaemlékezése, aki egy helyen arról ír, hogy 1980 decemberében részt vett a konzervatív politikai folyóirat, a *National Review* pazar huszonötödik évfordulós ünnepségén. A rendezvényt a New Yorkban a Plaza Hotelben tartották, amely pandantja lehetne a Katolikus Munkásmozgalom Mott streeti házának. Lukacs akkor ezt írta:

> „A hírességek bemutatásakor Henry Kissinger nagy ovációt kapott. Engem ez annyira bosszantott, hogy elég hangosan morogtam: »fúj!«, de ezt csak a velünk egy asztalnál ülő barátaink hallották. Egy-két nappal azelőtt halt meg Dorothy Day, a *Katolikus Munkás* mozgalmának alapítója és jámbor hősnője. ezen a csillogó-villogó, pompás estélyen arra gondoltam: ki az igazabb konzervatív, Dorothy Day vagy Henry Kissinger? Semmi kétség, hogy Dorothy Day, aki a két évezredes keresztény hagyomány jegyében az egyszerű tisztességen és kötelességtudaton alapuló emberi életet tűzte ki célul, s csak abban az igaz értelemben volt radikális, hogy az emberi sors gyökeréig próbált hatolni. A *National Review*, annak ellenére, hogy katolikus irányba hajlott, és elismerésre méltó módon olyan érdemes emberek haláláról is szokása volt megemlékezni, akik nem tartoztak a konzervatívok közé, Dorothy Day elhunyta alkalmából nem közölt gyászjelentést vagy méltatást, viszont ugyanakkor kegyelettel emlékezett meg Oswald Mosley-ról, a brit fasiszták egykori vezéréről…[24]".

XVI. Benedek pápa a 2013. február 13-án tartott általános kihallgatáson a VI. Pál teremben a következőket mondta Dorothy-ról, úgy mutatva be őt, mint a hit felé vezető út tanúja egy szekularizált világban:

> „Korunk egy másik asszonya, az amerikai Dorothy Day azzal tett tanúságot, hogy képes volt szembeszállni kora ideológiai csábításaival, hogy az igazság keresését válassza, és megnyíljon a hit felfedezése előtt. Önéletrajzában nyíltan elmondja, miként engedett a kísértésnek, hogy mindent politikával oldjon meg, a marxista

Heaven is a banquet and life is a banquet, too, even with a crust, where there is companionship. We have all known the long". Day, The Long Loneliness 317.

[24] Vö. Lukacs, John, Egy eredendő bűnös vallomásai, Európa Kiadó, Budapest 2001, 241-242. Idézi Kauffman, Bill, Dorothy Day and the American Right, in https://chroniclesmagazine.org/view/dorothy-day-and-the-american-right/ (a letöltés ideje 2024. július 19.)

> javaslathoz ragaszkodva: »A tüntetőkkel akartam lenni, börtönbe akartam menni, írni akartam, hatni akartam másokra, és a világra hagyni az álmaimat. Mennyi ambíció és mennyi önkeresés volt mindebben!« A hit felé vezető út egy ilyen szekularizált környezetben különösen nehéz volt, de a kegyelem mégis cselekszik, ahogyan rámutatott: »Az biztos, hogy szükségét éreztem annak, hogy gyakrabban járjak templomba, hogy letérdeljek, hogy fejet hajtsak imára. Mondhatni ez vak ösztön volt, mert nem voltam tudatában annak, hogy imádkozom. De elmentem, és belecsöppentem az imádság légkörébe...« Isten az egyházhoz való tudatos ragaszkodásra vezette őt, a hátrányos helyzetűeknek szentelt életben"[25].

Életrajzírója, Robert Coles jegyzi fel, hogy sokszor próbálta megfejteni Dorothy nézeteit, ám néha írásaiból is nehezen tudta rekonstruálni azokat, ezért közvetlenül hozzá fordult, hogy kérdéseket tegyen fel neki. Dorothy élete végén, egy ilyen alkalommal kérdezte meg tőle, hogy mit szeretne, hogyan emlékezzenek rá az emberek. Az esetleges *memoir* megírásán Dorothy ekkor már inkább csak mosolygott. Aztán elmondta, hogy azt szeretné, ha úgy emlékeznének rá, mint egy keresztény közösség tagjára, aki rossz kezdet után ugyan, de tanúnak, Isten őszinte keresőjének bizonyult. Ezután felidézte a párizsi érsek, Suhard bíboros egy gondolatát: „Tanúnak lenni nem abból áll, hogy propagandát folytatunk, sőt nem is abból, hogy fellelkesítjük az embereket, hanem abból, hogy élő misztérium vagyunk; azt jelenti, hogy úgy élünk, hogy az életünknek nem lenne értelme, ha Isten nem létezne"[26].

[25] XVI. Benedek, Általános kihallgatás, 2013. február 13., https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130213.html (a letöltés ideje 2024. július 19.).

[26] Vö. Coles, Dorothy Day. A Radical Devotion 160.

Gárdonyi Máté

A világ békéje feletti őrködés, mint a péteri szolgálat része

Magyarország katolikus hetilapja, az *Új Ember* 2024. évi első számában közölte Ferenc pápa karácsonyi „Urbi et Orbi" üzenetét, amely főként a béke vágyával foglalkozik, számba véve azokat a régiókat, ahol a karácsonyi ünnep háborús konfliktus közepette találta az embereket, keresztényeket és nem keresztényeket egyaránt.[1] Ugyanebben a lapszámban a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia elnöke, Veres András felidézi a Szentatya előző évi, budapesti látogatásának emlékét, különösen azt, hogy a pápa „ittléte során többször is utalást tett a béke megteremtésének sürgető szükségességére". Majd kiemeli az állami hatóságok, a társadalmi élet és a diplomáciai testület képviselői előtt mondott pápai beszéd egyik kemény megfogalmazását: „Nemzetközi szinten, úgy tűnik, a politika a problémák megoldása helyett inkább az indulatokat szítja, megfeledkezve a háború borzalmai után elért érettségről, visszafejlődve egyfajta háborús infantilizmusba".[2] Ha emellett még arra gondolunk, hogy az elmúlt években, hónapokban a katolikus egyházfő hányszor fejezte ki készségét a szembenálló felek közötti békeközvetítésre, túllépve a felekezeti és vallási határokat, joggal vélhetjük úgy, hogy a rendszeres felszólalás és cselekvés a béke érdekében magától értetődően hozzátartozik a római pápák „péteri kötelességéhez vagy szolgálatához" (munus petrinum).

A modern kor egyházfőinek saját szolgálatukra vonatkozó meggyőződését a béke ügye melletti aktív elköteleződés kétségkívül meghatározza, ám távolabbra tekintve vissza az egyház múltjába azt látjuk,

[1] *A mi Üdvözítőnk a béke fejedelme. Ferenc pápa karácsonyi Urbi et Orbi üzenete*, in *Új Ember* 80 (2024) 1: 2.

[2] Veres András, *„Nem úgy adom nektek, ahogy a világ adja…"*, in *Új Ember* 80 (2024) 1: 1, 3.

hogy Róma püspökei időnként elébe helyeztek más célokat ennek a magasztos küldetésnek, sőt az egyház tagjainak elvárásai is mások voltak velük szemben. Elegendő csak a reneszánsz pápák részvételére utalni itáliai hódító szövetségekben, vagy arra, hogy a másvallásúak és eretnekek elleni keresztes hadjáratokat a középkor pápáinak búcsúengedélyei legitimálták, a saját vallási közösség érdekeinek megfelelően. De még akkor is, amikor az újkori egyházfők a katolikus hatalmak közötti béke megteremtéséért fáradoztak, nemegyszer kerültek a politikai machinációk hálójába, mint egy európai kisállam uralkodói. Véleményem szerint egyrészt a világi hatalom elvesztése (1870-ben) nyitotta meg az utat ahhoz, hogy a pápaság önértelmezésében a korábbinál hangsúlyosabbá váljon a béke ügyének pártatlan szolgálata, másrészt a Szentszék szuverenitásának fennmaradása lett az előfeltétele annak, hogy később kellő nemzetközi súlya legyen a pápai békekezdeményezéseknek.

Az új típusú pápai diplomácia megalapozása

A Pápai Állam megszűnése – nem először a pápaság történetében – olyan külső hatalmi beavatkozás volt, amely újra-pozicionálást kényszerített ki a római egyházfők evilági feladatkörét illetően. Az újra-pozicionálás (vagy újratervezés) nemcsak az államfői szuverenitás helyreállítását célzó, hosszabb távon sikeresnek bizonyuló politikai irányelvek kidolgozásában mutatkozott meg XIII. Leó pontifikátusa alatt (1878–1903), hanem abban is, hogy új módon kezdték megközelíteni a pápa mint „közös atya és pásztor" (communis pater et pastor) egyetemes küldetésének kérdését. Ez a kifejezés, amely a pápai primátus tanának későközépkori-koraújkori fejlődése során telítődött konkrét tartalommal,[3] eredetileg a részegyházak feletti, mindenre kiterjedő pápai felügyelet és irányítás summázását szolgálta, és szentszéki értelmezés szerint magában foglalta a „keresztény nép békéjéért és nyugalmáért" való állhatatos fáradozást is (pro pace et quiete christiani populi – V. Sixtus Postquam verus kezdetű konstitúciója, 1586. dec. 3.).[4] Mivel a XIX. század antiklerikális propagandájában jelentős szerep jutott a pápaság haladásellenes „bűntetteit"

[3] Bázeli zsinat, Határozat a pápaválasztásról, a pápa kötelességeiről, a bíborosok számáról és kötelességeikről, sess. XXIII. (1436. márc. 26.) *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Alberigo, G. et al. Dehoniane, Bologna 1991, 500, 503.

[4] http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1586-12-03,_SS_Sixtus_V,_Constitutio_'Postquam_Verus',_LT.pdf (utolsó letöltés: 2024. 09. 07.)

összegyűjtő történeti érvelésnek, a katolikus hitvédelem is a történelem felé fordult (többek közt ez a törekvés tette lehetővé a Vatikáni Titkos Levéltár megnyitását 1881-ben).[5]

A katolikus hitvédelem korabeli érvei közül témánk szempontjából három érdemel figyelmet: 1) A pápák egy ideálisnak tekintett korszakban, az érett középkorban a keresztény népek közösségének élén álltak, és ez minden tekintetben jótékony hatásúnak bizonyult. Joseph Hergenröther, aki 1879-től 1890-ben bekövetkezett haláláig töltötte be a Vatikáni Titkos Levéltár bíboros-prefektusi tisztségét, évtizedeken át egyháztörténeti vezérfonalként szolgáló kézikönyvében ekként jellemezte Európa történelmét VII. Gergely korától VIII. Bonifác pontifikátusáig (1073–1303): „Ez a korszak a nyugati kereszténység teljes kifejlődését mutatja egy nagy népszövetséggé (Völkergenossenschaft), a nemzetek családjává, a lelki hatalom legfőbb vezetése alatt, amely vezetés közös vállalkozásokra hívott fel, és tett képessé. Az egyház univerzalizmusa győzedelmeskedett az egyes nemzetek önzése felett, és ebből merítették közös kultúrájukat".[6] 2) A pápák döntőbíróként magától értetődően hozzájárultak a keresztény államok közötti viták megoldásához. Az ennek eklatáns bizonyítékaként emlegetett esetet, VI. Sándor pápa 1494. évi döntését a portugál és spanyol „világbirodalom" elválasztó vonalának megállapításáról, Ludwig Pastor sokáig mérvadónak tekintett pápaságtörténete így értékelte: „A Szentszék minden keresztény uralkodó és nép szemében még nemzetközi békebíróságnak számított, a legfőbb fórumnak, amelynek illetékességébe a fontos nemzetközi jogi és politikai kérdések tartoztak".[7] 3) A pápák világi hatalma nemhogy akadálya, hanem éppenséggel hatékony eszköze volt a legfőbb pásztori szolgálat betöltésének. Ennek igazolására maga XIII. Leó pápa szólította fel a katolikus publicistákat 1879. február 22-én, egy nemzetközi újságíró-kongresszus résztvevőihez intézett beszédében: „Az egész világra kiterjedő lelki hatalom szabad gyakorlása végett Isten gondviselésszerű terve rendelte úgy, hogy – az első korszak veszedelmes viszontagságai után – a Római

[5] Semeraro, Cosimo, *La commissione cardinalizia per gli studi storici,* in *Leone XIII e gli studi storici. Atti del Convegno Internazionale Commemorativo, Città del Vaticano, 30–31 ottobre 2003*, ed. Semeraro, C. (Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e Documenti 21.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 109–145.

[6] Hergenröther, Joseph, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Dritte, verbesserte Auflage, 3 Bde, Herder, Freiburg im Br. 1884–1886, II. 208.

[7] Pastor, Ludwig, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 16 Bde, Herder, Freiburg im Br. 1886–1933. III. 517.

Egyház világi fősége kapcsolódjon hozzá, s évszázadok hosszú során át megőrződjön a körülmények bizonytalan változásai és a királyságok bukásai közepette… Ezért ti, legkedvesebb fiaink, akik Péter katedrájához olyannyira ragaszkodva a legkészebbnek mutatkoztok az Apostoli Szék ügyének védelmére, egyhangúlag és lelkesen, szóban és írásban ne szűnjetek meg védelmezni az egyházi állam szükséges voltát a lelki hatalom szabad gyakorlásához; s mutassátok ki a történelem útmutatása alapján, hogy ez az állam olyan törvényes joggal lett megalapítva és maradt fenn, mint egyetlen más emberi alkotás sem".[8]

Ehelyütt nem célunk e történeti érvek megalapozottságát részleteiben vizsgálni, csupán három szempontra szeretnénk röviden utalni. 1) A középkori pápaságnak az az igénye, hogy az európai hatalmi egyensúly őre legyen, a plenitudo potestatis tanán alapult, de még a kánonjogászok között is vita tárgyát képezte a világi ügyekre is kiterjedő pápai főhatalom gyakorlásának módja.[9] 2) Azok az esetek, melyek felhozhatók a pápai döntőbíráskodás példáiként, semmiképpen sem a nemzetközi jog újkori felfogása felől értelmezendők, sokkal inkább tükrözik a hűbériség középkori logikáját és nyelvezetét.[10] 3) A pápa univerzális küldetésének és az egyházi állam érdekeinek az ütközései a koraújkorban még a Római Kúria berkein belül is felvetették a kétféle szerepkör (egyházfő és itáliai uralkodó) összehangolhatóságának kérdését.[11]

XIII. Leó korában mindenesetre az imént vázolt narratíva jutott érvényre a pápaság régmúltban gyökerező, szupranacionális és jótékony hatású gyámkodásáról. Ahhoz azonban, hogy erre az alapra ráépülhetett a világ békéje feletti őrködés, mint a XX. század pápai identitásának lényeges eleme, amely ráadásul új aspektusokkal gyarapodott, a szentszéki diplomáciát érintő két fejlemény is hozzájárult. 4) A Pápai Állam

[8] Allocutio ad catholicarum ephemeridum scriptores. Concordia servanda, pontificis iura propugnanda, in *Sanctissimi Domini Nostri Leonis Papae XIII allocutiones, epistolae, constitutiones, aliaque acta praecipua,* 8 voll, Desclée De Brouwer, Brugis et Insulis 1887–1910, I. 64.

[9] Canning, Joseph, *A középkori politikai gondolkodás története (300–1450),* Osiris, Budapest 2002, 173–182.

[10] Rojas Donat, *Luis, Papal Arbitration? Alexander VI and the Portuguese and Spanish Discoveries of the 15th Century, in Imago Temporis – Medium Aevum* 15 (2021), 363–385.

[11] A pro és kontra érvek bőséges tárházát nyújtja Prodi, Paolo, *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna,* Il Mulino, Bologna 1982. A forrásanyag evidenciáit nem tagadva, Prodi ideologikus következtetései revízióra szorulnak, amint ezt meggyőzően igazolja Ditchfield, Simon, *Papal Prince or Papal Pastor? Beyond the Prodi Paradigm,* in *Archivum Historiae Pontificiae* 51 (2013), 117–132.

megszűnése nem járt együtt az Apostoli Szentszék szuverenitásának és az ebből fakadó diplomáciai kapcsolatrendszernek a teljes negligálásával. Egyes államok ugyanis fenntartották a nemzetközi jognak megfelelő diplomáciai érintkezést a pápasággal, még akkor is, ha gyakorlatilag tudomásul vették Róma bekebelezését az Olasz Királyságba. Sőt sikerült (elsősorban Dél- és Közép-Amerikában) újabb nunciatúrákat nyitni, valamint konkordátumokat kötni egyes államokkal, szintén a nemzetközi jog garanciái alapján.[12] 5) A németországi Kulturkampf meglepő fordulataként Bismarck kancellár a Karolina-szigetek (ma: Mikronéziai Szövetségi Államok és Palau) feletti fennhatóság miatt Spanyolországgal kialakult vitában XIII. Leót kérte fel független döntőbírónak. A pápa teljesítette a kérést, és 1885-ben olyan ítéletet hozott, melyet mindkét fél elfogadott (a szuverenitás a spanyol koronáé maradt, a németek viszont felhatalmazást kaptak gyarmatosítási törekvéseik érvényesítésére). A következő években aztán több ország vette igénybe az apostoli nunciusok közvetítését határvitáik rendezésére (bár e döntőbíráskodások nem minden esetben vezettek tartós eredményre).[13]

Pápai kezdeményezések az I. világháború alatt

A pápai szolgálat új típusú értelmezése nyilvánult meg az I. világháború alatt, XV. Benedek (1914–1922) békekezdeményezései révén. A háború idejére választott magatartásának lényegét XV. Benedek az 1915. január 24-i konzisztóriumon fejtette ki bíborosai előtt (Convocare vos allokúció): Szent Péter utódának, mint „az Istentől adott örök törvény" védelmezőjének kötelessége elítélnie a jogsértéseket, de „a pápai tekintélyt a hadviselők viszályába bevonni nem volna sem illő, sem célravezető". Ezért nem foglalhat állást egyik fél mellett sem, nem nézheti az elválasztó partikuláris érdekeket, mert „helytartójaként annak a Jézus Krisztusnak, aki minden egyes emberért meghalt, minden harcolót ugyanazon szeretet érzésével kell átölelnie".[14] Ám ennek az alapelvnek a

[12] Feldkamp, Michael F., *La diplomazia pontificia. Da Silvestro I a Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1998, 80–83.

[13] Jankowiak, François, *'Arbitrato del papa'*, in *Dizionario storico del papato*, ed. Levillain, Ph., 2 voll., Bompiani, Milano 1996, I. 94–96.

[14] Discorso concistoriale del Santo Padre Benedetto XV Convocare nos. https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/speeches/documents/hf_ben-xv_spe_19150122_convocare-vos.html (utolsó letöltés: 2024. 09. 07.)

gyakorlati megvalósításáról némiképp eltérően vélekedett a pápa és bíboros-államtitkára, Pietro Gasparri. Az államtitkár újra meg újra azt az álláspontot képviselte, hogy a szigorú semlegesség jegyében a pápa csak elvontan nyilatkozzon meg, a Szentszék tekintélyét megőrzendő; XV. Benedek viszont elődje, XIII. Leó példáját követve hajlott egy aktívabb részvételre a nemzetközi színtéren, ami persze számos kockázatot rejtett magában. Ennek jegyében az egyházi segítségnyújtás nem korlátozódott a jótékonykodásra (segélyakciók) vagy a humanitárius közvetítésre (fogolycserék, eltűntek keresése), bár ezeken a területeken is jelentős volt a Szentszék szerepvállalása.[15] Más téren azonban a lehetőségek igencsak szűkre szabottak voltak.

A háború kirobbanásakor szembeötlően megmutatkozott a Szentszék diplomáciai kapcsolatrendszerének egyoldalúsága; hivatalos érintkezés csak a Központi Hatalmakkal volt lehetséges, az Antant államaival nem. A Német Birodalomban az apostoli nuncius diplomáciai küldetése formálisan ugyan a bajor királyhoz szólt, ám egyházi ügyekkel a birodalom egész területén foglalkozott, s Bajorország mellett Poroszország is rendelkezett követséggel a Szentszéknél. Az Osztrák-Magyar Monarchiával a viszony szívélyes volt, sőt erre az államra egyenesen úgy tekintettek a Vatikánban, mint a legjelentősebb katolikus monarchiára. A Török Birodalom fővárosában apostoli delegátus képviselte a pápát. Az Antant oldalán a Francia Köztársasággal 1904-ben megszakadt a diplomáciai kapcsolat az antiklerikális törvénykezés miatt, az Orosz Birodalom pedig a háborúig nem volt hajlandó helyreállítani egy korábbi megállapodás érvényét. Nagy-Britanniát viszont éppenséggel a háború késztette arra, hogy 1914 decemberében hivatalos képviselőt delegáljon a pápa mellé, aki aztán Franciaország és az Egyesült Államok megbízásából is eljárt.

A pápa helyzetét az is nehezítette, hogy az európai konfliktus kezdetén a hadviselő országok katolikus elitje – úgy a püspökök és a papság, mint a politikusok és az értelmiség – a patriotizmus jegyében felsorakozott saját kormánya mögött. Márpedig a frontokon gyakran az egyház hívei álltak egymással szemben: a háború egész idejét tekintve az akkori katolikusok kétharmada közvetlenül érintett lett. A közvélemény formálói – ide értve a katolikus eliteket is – minden országban a hivatalos retorikát visszhangozták, előbb a gyors győzelem reményében, majd

[15] Parolin, Pietro, *Introduzione, in „Inutile strage". I cattolici e la Santa Sede nella Prima guerra mondiale. Raccolta di Studi in occasione del Centenario dello scoppio della Prima guerra mondiale (1914–2014),* ed. Botrugno, L. (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 44.) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, 11–18. 13.

a „nem engedhetünk a végső győzelemig" álláspontjára helyezkedve. A nacionalizmusok korában még egyházi közegben is nehéz volt elfogadtatni, hogy a pápa, mint „közös atya" egyforma szeretettel gondol minden gyermekére.[16] Joggal állapítja meg Frivaldszky János, hogy XV. Benedek „határozott, megingathatatlan fellépése a béke megteremtéséért olyannyira újként hatott a korszak közgondolkodásában, hogy annak értelmezése még bizonyos katolikus körökben is nehézségekbe ütközött".[17] Ennek hátterében nem csupán az állt, hogy a Szentszék megnyilatkozásait – a háborús propaganda hatása alatt – időnként az ellenség támogatásának tekintették. Frivaldszky szerint a pápa törekvései végső soron azért nem találtak megértésre, mert „nem csupán az igazságos háború egynémely elemének aktuális hiányát állapította meg, hanem a háború mint konfliktusmegoldási, konfliktuskihordási eszköz helyességét is általában tagadta".[18]

Az „aktív semlegesség" első próbája rövidesen elérkezett, amikor 1915-ben Olaszország hadba lépése lett a tét. Ezt a pápa azért igyekezett megakadályozni, mert aggasztotta a háború kiszélesedése; egy esetleges vereség esetén tartott az olasz társadalom radikalizálódásától; Olaszországot területi igényei (Trentino, Trieszt) az Osztrák-Magyar Monarchiával állították szembe, amelynek fennmaradását a Vatikánban eminens katolikus érdeknek tartották; végül a hadiállapot korlátozhatta a Szentszék kapcsolattartási szabadságát más államokkal. Az események befolyásolására azért mutatkozott kevés esély, mert az Olasz Királyságot Róma elfoglalása miatt továbbra is agresszornak tekintették a Vatikánban, s diplomáciai kapcsolatok hiányában csak „kommunikációs csatornák" léteztek a Szentszék és az olasz politikai elit között egyházi személyek és másodvonalbeli politikusok személyes kapcsolatai révén. Ezért Olaszország két szövetségi rendszer közötti ingadozásának időszakában XV. Benedek először Ausztriára próbált hatást gyakorolni, s 1915 januárjában Bécsbe küldte Eugenio Pacellit, a Rendkívüli Egyházi Ügyek Kongregációjának altitkárát – a későbbi XII. Pius pápát –, hogy a Szentszék nevében egyoldalú területátadást kérjen az olasz semlegességért cserébe, ám ez a próbálkozás ellenállásba ütközött. Időközben az olasz kormány egyre határozottabban az Antant felé tájékozódott,

[16] Morozzo della Rocca, Roberto, *Benedetto XV e le divisioni dei cattolici*, in „*Inutile strage*" 91–108.

[17] Frivaldszky János, *Kit terhel a felelősség az első világháborúért? Politikusok, diplomaták és keresztény véleményformálók narratívái*, Gondolat, Budapest 2024, 308.

[18] Uo. 311.

s az április 26-án megkötött, titkos londoni szerződésben elérte, hogy Nagy-Britannia, Franciaország és Oroszország vállalja: támogatni fogja Olaszország törekvését a Szentszék kizárására a majdani béketárgyalásokról. Május elején a Szentszék informális kapcsolatai révén kíséreltе meg az olasz belpolitikai élet befolyásolását egy békepárti kormány létrehozása érdekében; eredménytelenül, mert 1915. május 23-án Olaszország hadat üzent az Osztrák-Magyar Monarchiának. Az olasz hadba lépés azzal a szentszéki diplomácia helyzetét nehezítő következménnyel járt, hogy a Központi Hatalmak szentszéki követségeinek a svájci Luganóba kellett áttelepülnie.

A színfalak mögött zajló kísérlet kudarca után XV. Benedek egy békeszózat kibocsátására határozta el magát, amelynek címzettjei a hadviselő népek, de különösen azok vezetői voltak (Allorché fummo chiamati apostoli buzdítás, 1915. július 28.).[19] A háború kitörésének első évfordulóján a pápa súlyos felelősségükre figyelmeztette a döntéshozókat, s a „rettenetes vérfürdő" (orrenda carneficina) mielőbbi befejezését sürgette, egyszersmind a vitás kérdések rendezése végett felvetette a tárgyalóasztalhoz való visszatérés – bennfoglaltan egy döntőbíráskodás – lehetőségét: „miért nem kezdődik végre közvetlenül vagy közvetetten eszmecsere a népek jogairól és jogos követeléseiről?" Bár XV. Benedek szép szavakat is bevetett a meggyőzés érdekében („áldott, aki először emeli fel a béke olajágát"), felhívása az érdekeltek részéről nem váltott ki közvetlen reakciókat. Ennek dacára a nyár folyamán a vatikáni Államtitkárság megpróbálta felmérni egy esetleges béketárgyalás esélyeit. Az Antant „szondázására" felkért egyházi személyek – a német megszállás alatt álló Belgium prímása és a párizsi Institut Catholique kormánykörökkel kapcsolatot ápoló rektora – azonban azt jelentették, hogy a belga és a francia álláspont szerint már nem lehet a status quo ante elve alapján tárgyalni, Németországot le kell győzni; de a bécsi és a müncheni nuncius is arról számolt be, hogy sem Ausztria, sem Németország nem mutat hajlandóságot a béketárgyalásra. Ezek után a pápa december 6-i konzisztóriumi beszédében kénytelen volt megállapítani, hogy békefelhívása nem érte el célját.

1916 decemberének diplomáciai mozgása (német-osztrák ajánlat a béketárgyalásokra, Wilson amerikai elnök felhívása), majd 1917 tavaszának eseményei (orosz forradalom, az Egyesült Államok hadba lépése,

[19] Benedetto XV Esortazione apostolica Allorché fummo chiamati. https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_exhortations/documents/hf_ben-xv_exh_19150728_fummo-chiamati.html (utolsó letöltés: 2024. 09. 07.)

békepárti tüntetések) arra indították XV. Benedeket, hogy ismét aktívabban lépjen fel a háború befejezésének érdekében. Miután igénybe vette a nemzetközi jog szakértőinek segítségét, és legyőzte a szkeptikus Gasparri bíboros-államtitkár ellenállását, 1917 nyarán részletekbe menő béketervet terjesztett a hadviselő felek vezetői elé (Dès le début apostoli buzdítás, 1917. augusztus 1.).[20] Ebben a dokumentumban, amely a diplomácia akkori „hivatalos nyelvén", franciául lett kibocsátva, a pápa, mint „a hívek közös atyja" (Père commun des fidèles) illetékesnek nyilvánítja magát a felszólalásra az „igazságos és tartós béke" (paix juste et durable) mihamarabbi elérése érdekében, egyúttal kifejezésre juttatja „abszolút pártatlanságát" (absolue impartialité) a hadviselő felek vitás kérdéseiben.

A pápai kezdeményezés elfogadtatásának előkészítéseképpen az újonnan kinevezett müncheni nuncius, Eugenio Pacelli azt a feladatot kapta, hogy puhatolja ki a német kormánynál a békekötés feltételeit.[21] A nuncius 1917 júniusának végén sorjában találkozott a német kancellárral, II. Vilmos német császárral és I. (IV.) Károllyal, az Osztrák-Magyar Monarchia új uralkodójával, akik mindnyájan késznek mutatkoztak a pápai tervhez való csatlakozásra. A kancellár bukása (július 14.) ugyan kétségeket ébresztett a kivitelezhetőség iránt, de a Reichstag többsége által elfogadott „békehatározat" (július 19.) a pápai diplomáciát cselekvésre sarkallta, és Pacelli második (titkos) berlini útján hétpontos béketervet terjesztett a német fél elé (július 24.). Bizonyos módosítások után ezt a javaslatot adták át augusztus 9-én (augusztus 1-re visszadátumozva) Nagy-Britannia szentszéki képviselőjének, John Francis de Salis-nak, azzal a kéréssel, hogy juttassa el Franciaország és Olaszország kormányaihoz is; az 1917 áprilisában hadba lépett Egyesült Államok elnökének, Woodrow Wilsonnak pedig Giovanni Bonzano washingtoni apostoli delegátus közvetítette a dokumentumot. Az augusztus 16-án nyilvánosságra hozott pápai béketerv azon alapult, hogy a fegyverek ereje helyett végre a jog erkölcsi hatalmának kell érvényesülnie, a hadviselő felek pedig vállalják az egyidejű és kölcsönös leszerelést, s előzetesen fogadják el a nemzetközi döntőbíráskodást vitás ügyeikben. Az általános elvek mellett konkrét ajánlások is megfogalmazódtak: a tengerek szabad hasz-

[20] Exhortation apostolique du Pape Benoît XV Dès le début. https://www.vatican.va/content/benedict-xv/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xv_exh_19170801_des-le-debut.html (utolsó letöltés: 2024. 09. 07.)

[21] Wolf, Hubert, *Papst & Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, Beck, München 2008, 27–47.

nálatának garantálása; német részről Belgium teljes függetlenségének biztosítása és a francia területek kiürítése; az Antant által elfoglalt német gyarmatok visszaadása; az olasz-osztrák és német-francia területi viták tárgyalásos megoldása a népek igényeinek tiszteletben tartásával; az örmény és lengyel nép, valamint a balkáni államok helyzetének rendezése; végül a népek közötti kapcsolatok új alapokra helyezése. XV. Benedek feltette a kérdést: miért van az, hogy „a dicsőséges és virágzó Európa egyetemes őrülettől sodorva rohan a szakadékba, saját öngyilkossága felé?" Végül kifejezte reményét, hogy „hozzájárulhat ennek a szörnyű harcnak a megszüntetéséhez, amely napról-napra mindinkább haszontalan mészárlásnak (massacre inutile) tűnik". Ez utóbbi, igen erős kifejezés használatáról tanácsadói sem tudták lebeszélni a pápát, aki csak arra volt hajlandó, hogy némileg enyhítsen az eredeti, kategorikus megfogalmazáson („a háború haszontalan mészárlás" helyett „a háború haszontalan mészárlásnak tűnik"). Ezzel kapcsolatban Daniele Menozzi a XV. Benedek gondolkodásában beállt, jelentős változásra hívja fel a figyelmet: míg első enciklikájában (Ad beatissimi apostolorum, 1914. november 1.) még amellett érvelt, hogy a háború jogos isteni büntetés a vallási alapelvektől elfordult, szekularizált világ számára, később a háborúnak ez a fajta szakralizálása majdnem teljesen eltűnt a pápai megnyilatkozásokból.[22] Menozzi szerint ebben szerepet játszott a pápának az a felismerése, hogy amikor a szembenálló felek politikai retorikája szakralizálta a háborús célokat, egyúttal a katolicizmussal ellentétes „új politikai vallásként" értelmeződött a nacionalizmus.[23]

A hadviselő felek reakciói a pápai békekezdeményezésre vegyesek, ám végső soron a Szentszék számára kiábrándítóak voltak.[24] Először az angol kormány válaszolt, s pontosítást igényelt Belgium ügyében. Majd az Egyesült Államok elnöke jelentkezett, azonban Wilson, aki egyébként kifejezte nagyrabecsülését a pápa erőfeszítései iránt, csak egy „demokratikus" Németországgal lett volna hajlandó tárgyalni. Az elnök üzenetét Gasparri bíboros ugyan közvetítette Berlinbe, ám a pápának referálva szkeptikusan megjegyezte: „a szellem (ti. Wilsont spiritisztának tartották) a fejébe vette, hogy az általános gyógyír Németország demokratizálása lenne". Szeptember 19-én érkezett meg a német kancellár

[22] Menozzi, Daniele, *Strumentalizzazione della religione, sacralizzazione della guerra e delegittimazine religiosa dei conflitti*, in *„Inutile strage"* 637–658. 638.

[23] Uo. 640–641.

[24] De Leonardis, Massimo, *San Pio X, Benedetto XV: I loro tentativi di pace nel contesto politico europeo*, in *„Inutile strage"* 23–48. 40–47.

kiábrándító válasza – Rómában ugyanis addig azt hitték, hogy teljes az egyetértés a németekkel –, amely a megszállt Belgiumot mintegy a méltányos békekötés zálogának tekintette. Végül az is kiderült, hogy a pápai béketervet az Osztrák-Magyar Monarchia is elutasítja, és nem hajlandó kompromisszumra Trentino ügyében. Franciaországban még egyházi közegben is a pápa szemére vetették béketervének németpártiságát, a római kormány pedig nem is válaszolt, majd Ausztria-Magyarország csapatainak caporettói áttörése idején (1917. október-november) többek közt a pápát vádolta az olasz harci szellem hanyatlása miatt.

Az igazságos béke tana

A Nagy Háború befejeződése XV. Benedek számára ismét lehetőséget kínált arra, hogy a „népek atyjaként" szólaljon meg, immár a béketárgyalások küszöbén. Az 1918. december 1-jén kibocsátott, Quod iam diu kezdetű enciklika egyrészt hálaadás azért, hogy végre elhallgattak a fegyverek, másrészt felhívás az igazságos és tartós béke érdekében. A pápa szerint a fegyverszünetek utat nyitnak egy átfogó jellegű békekötéshez, amelynek az egész emberiség javát kell szolgálnia az igazságosság keresztény alapelveire építve.[25] Bár XV. Benedekben – úgy tűnik – élt a remény, hogy a Szentszék valamilyen formában részt vehet a béketárgyalásokon, erre mégsem került sor. A római kérdés rendezetlensége miatt nem változott az olasz kormányok álláspontja a Szentszék kizárásáról, amely 1915-ben a hadba lépés feltétele volt,[26] és az 1919. január 4-én a Vatikánba látogató Wilson elnököt sem sikerült meggyőzni ennek ellenkezőjéről.[27] Ez utóbbi kudarc nyilvánvalóan az amerikai politikusnak az állam és egyház szétválasztásáról vallott nézeteivel volt összefüggésben, de meg kell jegyezni, hogy az elnök és a pápa víziója a világbékéről, bár sok ponton találkozott, éppen az alapot illetően különbözött egymástól. Wilson 1917 januári beszéde a kongresszus előtt világossá tette, hogy a majdani pax americana tartóssága a katonai erő elrettentő nagyságán fog múlni; XV.

[25] Epistola encyclica Quod iam diu Summi Pontificis Benedicti PP. XV. https://www.vatican.va/content/benedict-xv/la/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01121918_quod-iam-diu.html (utolsó letöltés: 2024. 09. 07.)

[26] Mola, Aldo A., *Il papa e la questione romana nell'azione della masoneria,* in *„Inutile strage"* 187–232. 224–228.

[27] Botrugno, Lorenzo, *Santa Sede, Stati Uniti e cattolici americani di fronte alla Grande Guerra,* in *„Inutile strage"* 659–693. 683–691.

Benedek ezzel szemben a morális rend helyreállítását tekintette a tartós béke conditio sine qua non-jának.[28] Az 1920 pünkösdjén (május 23.) kibocsátott, Pacem, Dei munus pulcherrimum kezdetű enciklikában a pápa – miután tanítást ad a béke fogalmának biblikus értelmezéséről – kritikát gyakorol a Párizs környéki békerendszer felett.[29] A pápa itt kifejezésre juttatja, hogy a fegyvernyugvás felett érzett atyai örömébe keserű aggodalmak vegyülnek, mert megmaradtak „az ősi ellenségeskedések csírái"; ezeket semmilyen aláírt békeszerződés sem tudja megszüntetni, csak a kölcsönös szereteten alapuló kiengesztelődés. Ebben a viszonylag rövid körlevélben, mely az első, béke témájának szentelt pápai enciklika, XV. Benedek a népek közötti békekötés korábban is hangsúlyozott jellemzőit – igazságos, tartós – kiegészíti azzal, hogy a békefeltételeknek méltányosnak is kell lenniük (pax honesta).

A biblikus tanításból kiemelkedik az a gondolat, hogy az egyház a maga részéről a „béke evangéliumának hirdetésével" (Ef 6,15) akar hozzájárulni az ellenérzések leküzdéséhez, a népek nyugalmas együttéléséhez, állhatatosan tanítva a keresztény szeretet egyetemességét, hogy amit Krisztus tett a két nép – zsidók és pogányok – között, az valósuljon meg a modern kor népei között is: az ellenségeskedés megszüntetése, a válaszfalak lebontása, a béke felkínálása „a közel lévőknek és a távol lévőknek", azaz a honfitársaknak és külföldieknek egyaránt (Ef 2,13-17). Továbbá az enciklika szerint „a keresztény szeretet nem korlátozódik arra, hogy nem gyűlöljük többé ellenségünket, sőt testvérünkként szeretjük, mert arra is kell irányulnia, hogy jót tegyünk vele". Az aktuális helyzetre reflektálva XV. Benedek üdvözölte a Népszövetség létrehozását, amely, ha keresztény normák szerint fog működni, számíthat az egyház támogatására. Ennek alátámasztása végett Szent Ágoston tanítását hívta segítségül: „A mennyei Város földi zarándoklása idején minden népből hívja polgárait, minden nyelvből egybegyűjti zarándok közösségét, és nem törődik a különbségekkel az olyan szokások, törvények, intézmények esetében, amelyek révén a népek a földi békét keresik vagy fenntartják. Ezekből semmit sem számol fel vagy rombol le, ellenkezőleg, amennyiben nem akadályozzák az egyetlen hatalmas, igaz Isten

[28] Ernesti, Jörg, *Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 2016, 116–117.

[29] Epistola encyclica Pacem, Dei munus pulcherrimum Summi Pontificis Benedicti PP. XV. https://www.vatican.va/content/benedict-xv/la/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munus-pulcherrimum.html (utolsó letöltés: 2024. 09. 07.)

tiszteletét tanító vallást, megőrzi és követi őket, hiszen, jóllehet a törvények a különböző népeknél különbözőek, mind egy és ugyanazon célra, a földi békére irányulnak" (Augustinus: De civitate Dei XIX. 17. Dér K. ford.).[30]

1918/19 fordulóján, a világháború befejeződése után, de még a békekötések előtt bocsátották ki azt a pápai emlékérmét, melynek egyik oldalán XV. Benedek látható pápaságának ötödik nehéz évében, ezzel a felirattal: PRINCIPIS PACIS VICARIUS (A béke fejedelmének helytartója, vö. Iz 9,6). A másik oldalon Krisztus áll két angyal kíséretében, egyikük kezében lábhoz tett fegyver és az igazságosságot jelképező mérleg, másikuk mellett a béke olajága és a tisztaság lilioma; a felirat pedig ez: PAX IUSTA AC STABILIS (igazságos és szilárd béke). Szent Péter utódjának ez a felvállalt programja ma, egy évszázaddal később is hat a pápai önértelmezésre.

[30] Szent Ágoston, *Isten városáról*, 4 k. Kairosz, Budapest 2009, IV. 246.

Kocsis Imre

Krisztus mint békeszerző és a keresztények mint a béke munkásai a páli levélgyűjteményben

A biblikus szakemberek körében a páli levélgyűjteményt illetően általánosan elfogadott a protopáli és a deuteropáli levelek közötti különböztetés. Az első csoportot azok a levelek (1Tessz; 1–2Kor; Gal; Róm; Fil; Filem) alkotják, amelyek biztosan közvetlenül Pál apostoltól származnak. A második csoportba sorolt leveleknél (2Tessz, Kol, Ef, 1–2Tim, Tit) ez a közvetlen szerzőség vitatott. A kutatók többsége szerint ezen iratokat Pál halála után, az ő nevében és az ő tekintélyére támaszkodva, valamelyik tanítványa – mint az apostol örökségét őrző és továbbadó páli iskola tagja – adta közre. A magam részéről megalapozottnak tartom a megkülönböztetést, bár néhány iratot illetően vannak még nyitott kérdések.[1] Teológiai mondanivaló szempontjából a protopáliak közül a Rómaiknak írt levelet, a deuteropáliak közül az Efezusi levelet tartom a leginkább figyelemre méltónak (s ebben nem vagyok egyedül).[2] A Római levélben a megváltás, illetve a megigazulás a főtéma, az Efezusi levélben pedig az egyház. Nagyon érdekes, hogy a béke és a békeszerzés gondolata is éppen ebben a két iratban a leghangsúlyosabb, mégpedig úgy, hogy a béke motívuma az egyes levelek főtémáihoz kapcsolódik. A jelen értekezésben erről szeretnék rövid áttekintést adni.

[1] A megkülönböztetés indoklását illetően szabadjon a bevezetéstani könyvemre utalnom: Kocsis Imre, *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, Szent István Társulat, Budapest 2019, 396–398.

[2] Az Efezusi levél deuteropáli jellegét illetően vö. uo. 528–530.

1. Rómaiaknak írt levél
Róm 5,1–11

> „[1]Mivel tehát elnyertük a megigazulást a hitből, békében vagyunk (εἰρήνην ἔχομεν) Istennel Urunk, Jézus Krisztus által. [2]Őáltala szabad utunk van a hitben a kegyelemhez, amelyben szilárdan állunk, és dicsekszünk Isten dicsőségének reménysége alapján. [3]Sőt dicsekszünk még a szorongatásokban is, tudva, hogy a szorongatás türelmet eredményez, [4]a türelem kipróbáltságot, a kipróbáltság reményt, [5]a remény pedig nem engedi, hogy megszégyenüljünk, mert Isten szeretete kiáradt szívünkbe a nekünk adott Szentlélek által. [6]Krisztus ugyanis akkor, amikor még erőtlenek voltunk, a meghatározott időben, meghalt a gonoszokért. [7]Pedig az igaz emberért is aligha hal meg valaki; esetleg a jóért képes valaki meghalni. [8]Isten azonban azzal bizonyítja irántunk való szeretetét, hogy abban az időben, amikor még bűnösök voltunk, [9]Krisztus meghalt értünk. Azért most, miután az ő vére által megigazultunk, még sokkal inkább megmenekülünk őáltala a haragtól. [10]Ha mi, amikor még ellenségek voltunk, megbékéltünk Istennel Fiának halála által, most, mint megbékéltek, sokkal inkább megmenekülünk az ő élete által. [11]Sőt még dicsekszünk is Istenben a mi Urunk, Jézus Krisztus által, aki által most részesültünk a megbékélésben (τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν).”[3]

Ezzel a szakasszal kezdődik el a megigazulásról szóló fejtegetés második része (5,1–8,39), amelyben a megigazulás gyümölcseit mutatja be az apostol.[4] Szakaszunk kezdőmondatában a megigazult ember sajátos helyzetét éppen az εἰρήνη *béke* szó jelzi, amely nem lelki egyensúlyt jelent itt, hanem az Istennel való békét. Ez nemcsak a korábbi, az ember engedetlenségéből fakadó ellenséges viszony (10. v.) megszűnését foglalja magában, hanem egy új, félelemtől mentes gyermeki kapcsolatot is, amely által a hívő – életének minden helyzetében – Istenhez mint Atyához fordulhat (vö. Róm 8,14-16). Erről az új kapcsolatról szól a 2. vers: „Őáltala szabad utunk van a hitben a kegyelemhez, amelyben szilárdan *állunk*.” A mondat nemcsak azt tudatosítja, hogy mindenkor szabadon közeledhetünk

[3] Az idézetnél a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat által kiadott ún. Káldi-Neovulgata fordítást vettem alapul, de azt a görög szöveg sajátosságainak tudatosítása végett néhány ponton módosítottam. A többi szöveg idézeténél is hasonló eljárást alkalmazok.

[4] A Rómaiaknak írt levél szerkezetéről bővebb információ található uo. 489–490.

az Istenhez, hanem azt is, hogy a bensőséges istenkapcsolattal együtt járó kegyelem folytonos támaszt és megtartó erőt közvetít.[5]

Bár a szakaszban a jelenlegi megigazult állapoton van a hangsúly, egyúttal a múltra és a jövőre is kitekintés történik. Érdekes, hogy a figyelem először a jövőbeli távlatra, az üdvösség teljességére irányul. Az Istennel való jelenlegi bensőséges kapcsolatból remény fakad: az isteni dicsőségben való teljes és végleges részesedés reménye. S ez a remény szilárd alapon nyugszik, mégpedig Isten szeretetén, amelyet a Szentlélek belülről közvetít és tesz egzisztenciális tapasztalattá. Ugyanakkor Isten szeretete nemcsak szubjektív élmény, hiszen külsőleg fogható és ellenőrizhető formában is megnyilvánult abban, hogy Krisztus meghalt a bűnös emberiségért. Ennek meglepő és rendkívüli voltát semmiképp sem szabad alábecsülni. Bár elő-előfordul, hogy valaki életét áldozza szeretteiért, de az ellenségekért történő önfeláldozás egészen hallatlan dolog. Márpedig Krisztus éppen az Isten ellen lázadó és vele szemben ellenséggé vált emberekért halt meg.

A megváltás előtti állapot leírására Pál több kifejezést használ: erőtlenek (ἀσθενεῖς), gonoszok (ἀσεβεῖς), bűnösök (ἁμαρτωλοί), ellenségek (ἐχθροί). A megváltás valóságát is több ige jelzi: igazzá tesz (δικαιόω), megment (σῴσω), kibékít (καταλλάσσω). Míg az első két ige az ember gyenge és bűnös állapotából való kiemelést jelzi, a harmadik az Istennel való ellenséges viszony megszűntét tudatosítja. A καταλλάσσω *katallasszó* ige és belőle származó καταλλαγή *katallagé* főnév a görög irodalomban gyakori. Nincs héber és arám megfelelőjük. Az etimológiát tekintve a καταλλάσσω az ἄλλος (= más) tőből származik. Alapértelme ennélfogva: „az előző, kedvezőtlen kapcsolatot ‚megmásítja'"[6] Világi értelemben az említett szavak személyek, csoportok vagy nemzetek kapcsolatában beálló változást jelölnek: a harag, ellenségeskedés vagy elidegenedés állapotát a szeretet, barátság és bensőségesség váltja fel.[7] Vallásos értelemben történő használata istenek és emberek kien-

[5] A „szilárdan állunk" fordítás a perfectumban álló ἑστήκαμεν igealak sajátos jelentését tudatosítja. A perfectum ugyanis egyrészt egyértelművé teszi, hogy a jelen helyzet Isten múltbeli, megigazulást eredményező cselekvésének eredménye: a megigazultság állapotát Isten Jézus Krisztusban megnyilvánuló hozzánk fordulása és megváltó tette által nyertük el. Másrészt a perfectum alak által az is hangsúlyossá válik, hogy Isten kegyelmes jóakarata, amely a múltbéli cselekvésben megmutatkozott, azóta is – mint a hívőt fenntartó és megtartó erő – folyamatosan hatékony.

[6] Varga Zsigmond, *Újszövetségi görög - magyar szótár*, Református Zsinati Iroda sajtóosztálya, Budapest 1992, 516.

[7] Az említett görög szavak használatáról bővebb tájékoztatást nyújt Büchsel,

gesztelődésére vonatkozólag a pogány világ görög-hellenista irataiban nagyon-nagyon ritka,[8] a hellenista zsidóság írásaiban ellenben többször is előfordul.[9] A καταλλάσσω igének – önmagában tekintve – nincs kultikus jellege, vagyis nem a kultikus áldozat eredményeként létrejövő kiengesztelődést jelöli. Inkább a diplomácia nyelvéhez tartozik. Ez a szempont jól látható a 2Kor 5,18–21 szakaszban, akol a καταλλάσσω szintén meghatározó jelentőségű: Pál az Isten által felajánlott megbékélés követeként jelenik meg.[10] Ám azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a kultikus engesztelés motívuma a Róm 3,25-ban egyértelműen megjelenik, és szövegünket illetően a 9. versben levő „vére által" kifejezés is ez irányba mutat.[11]

Pál érvelésének végkövetkeztetése: ha Isten szeretettel és a kiengesztelődés szándékával fordult felénk akkor, amikor még ellenségek voltunk, akkor most – a megigazultság állapotában – mennyivel inkább a Szentlélek által közvetített szeretete és megtartó ereje határozza meg életünket. S ez nemcsak szilárd reményre ösztönöz, hanem dicsekvésre is: olyan dicsekvésre, amelynek egyedüli oka Isten, illetve Isten felfoghatatlan cselekvése.

Róm 12,9–21

A szakasz annak a buzdításnak a része, amelyet a 12–13. fejezetek tartalmaznak. Külön figyelmet érdemel a buzdítás menete. A 12. fejezet elején (12,1–2) és a 13. fejezet végén (13,8–10.11–13) Pál általános jellegű intel-

---

Friedrich, art. καταλλάσσω, in *ThWNT* I (1933), 254–260; Merkel, Helmut, art. καταλλάσσω, in *EWNT* II (1981), 644–650; Fitzmyer, Joseph A., *Reconciliation in Pauline Theology*, in Uő., *To Advance the Gospel: New Testament Studies*, B. Eerdmans Publishing, New York 1981, 162–185; Breytenbach, Cilliers, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1989, 45–81; Uő., *Grace, Reconciliation, Concord. The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors*, Brill, Leiden – Boston 2010, 172–179.

[8] Vö. Sophokles, *Aiax* 744.

[9] Vö. 2Makk 1,5; 7,33; 8,29; JosAs 11,18; Alexandriai Philón, *De praemiis et Phoenis* 166–167; Josephus Flavius, *Antiquitates judaicae* 6,143.

[10] A 2Kor 5,20 görög szövegében szereplő πρεσβεύω (= követi tisztséget tölt be) ige a követként fellépő és a béke ajánlatát közvetítő személy hivatalos eljárását jelöli. A 2Kor 5,18–21 szakaszhoz a kommentárokon kívül vö. Breytenbach, *Grace, Reconciliation, Concord*, 179–184.

[11] Vö. Söding, Thomas, *Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief*, in szerk. Frey, J. – Schröter, J., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 375–396, 387–388.

meket fogalmaz meg a keresztény életre vonatkozólag. A közbeeső szakaszokban viszont sajátosabb helyzetekre összpontosítva adja intelmeit:

– 12,3–8: helyes magatartás az egyházi közösségben, amely testhez hasonlítható.
– 12,9–21: helyes magatartás az embertársak felé a mindennapi élet körülményei között
– 13,1–7: helyes magatartás a világi hatalom iránt

A bennünket érintő szakasz főtémája a szeretet, amelynek a keresztény testvér és az ellenség felé egyaránt meg kell nyilvánulnia.

> „[9]A szeretet legyen tettetés nélkül! Utáljátok a rosszat, s ragaszkodjatok a jóhoz! [10]A testvéri szeretetben legyetek egymás iránt gyengédek, a tisztelet dolgában egymással versengők, [11]a szolgálatkészségben fáradhatatlanok, lélekben buzgók: az Úrnak szolgáltok! [12]Legyetek örvendezők a reménységben, béketűrők a nyomorúságban, állhatatosak az imádságban, [13]támogassátok a szenteket szükségleteikben; gyakoroljátok a vendégszeretetet! [14]Áldjátok azokat, akik üldöznek titeket, áldjátok, és ne átkozzátok! [15]Örüljetek az örvendezőkkel, és sírjatok a sírókkal! [16]Legyetek egyetértők egymás között, nem nagyravágyók, hanem együttérzők az alacsonyrendűekkel. Ne legyetek bölcsek a magatok szemében! [17]Ne fizessetek senkinek rosszal a rosszért! A jóra törekedjetek minden ember előtt! [18]Amennyiben rajtatok áll, lehetőség szerint éljetek békében minden emberrel! [19]Ne tegyetek a magatok ügyében igazságot, kedveseim, hanem adjatok helyet az isteni haragnak, mert meg van írva: » Enyém a bosszú, én majd megfizetek« – mondja az Úr. [20]Hanem, ha ellenséged éhezik, adj neki enni, ha szomjazik, adj neki inni! Mert ha ezt teszed, eleven parazsat gyűjtesz a fejére. [21]Ne hagyd, hogy a rossz legyőzzön téged; te győzd le a rosszat jóval!”

Pál először a testvéri szeretetre összpontosít, s a gyengédség, a tiszteletadás, a szolidaritás, a segítségnyújtás és vendégszeretet, valamint az alázat szükségességét hangsúlyozza. A szakasz folytatásában a figyelem egyre inkább a kívülállók, sőt a bántalmazók és ellenségként fellépők iránt tanúsított magatartásra terelődik. „Áldjátok azokat, akik üldöznek titeket, áldjátok, és ne átkozzátok! ” – olvassuk a 14. versben. A mondat jól tükrözi, hogy már a kereszténység első évtizedeiben szembesülni kellett a hívőknek környezetük értetlenségével, rosszindulatával, esetenként bántalmazásokkal és üldözésekkel is. Erre a valóságra Pál már a legelső levelében, a Tesszaloniaknak írt 1. levélben is utal (2,14).

A Római levél idézett mondatában az apostol az üldözőkért mondott áldóimát szorgalmazza. Buzdítása megfelel Jézus hegyi beszédben megfogalmazott követelményének: „Szeressétek ellenségeiteket, imádkozzatok üldözőitekért" (Mt 5,44). Az üldözőkért mondott ima a bosszútól való tartózkodás jele. Így nem meglepő, hogy a 17. versben Pál éppen a rossz viszonzásának kerülésére szólít fel: „Ne fizessetek senkinek rosszal a rosszért! A jóra törekedjetek minden ember előtt!" A hívőknek a jót kell előmozdítaniuk környezetükben, s erre a megtorlás, illetve a bántalmak bármiféle viszonzása nem megfelelő eszköz.

Igen nagy horderejű a 18. vers tartalma: „Amennyiben rajtatok áll, lehetőség szerint éljetek békében minden emberrel!" A kereszténynek a béke őrzőjeként és munkálójaként kell jelen lenniük környezetükben.[12] A mondatot szépen kommentálja Heinrich Schlier: „A keresztény ember béketörekvésének határtalannak kell lennie, de nem szabad utópisztikus módon azt gondolnia, hogy minden esetben békét tud teremteni."[13] A béke ugyanis minden érintett fél hozzáállásától függ. A hívő ember a békét felajánlhatja, de nem kényszerítheti. Ugyanakkor egy látszólagos harmónia érdekében nem adhatja fel hitbeli meggyőződését és a Krisztus iránti elkötelezettségét. Nem köthet elvtelen kompromisszumot.

A buzdítás folytatásában ismét a megtorlás kerülésére szólít fel az apostol. Buzdítását két ószövetségi idézettel támasztja alá. A MTörv 32,35-ből vett mondat azt tudatosítja, hogy a „bosszú", vagyis a végső ítélet Isten kizárólagos joga. A keresztény semmilyen formában ne akarja ezt magának tulajdonítani, hanem abban a szilárd meggyőződésben kell élnie, hogy Isten az ítélet napján a megbontott rendet helyre fogja állítani, és igazságosságát véglegesen érvényre fogja juttatni.

A második idézet a Péld 25,21–22-ből való. Az idézett végén szereplő „parázs" szó büntetést jelöl ugyan, de bizonyára olyan büntetést, amely az ellenséget bűnének belátására és megtérésre indítja.[14] Ezen értelme-

[12] Figyelemre méltó, hogy a görög szövegben szereplő εἰρηνεύω (= békében él) ige az Újszövetség egyéb helyein (Mk 9,50; 2Kor 13,11; 1Tessz 5,13) Jézus tanítványai, illetve a keresztények közötti harmónia megőrzésére vonatkozik. Az idézett mondat viszont azt tudatosítja, hogy a kereszténynek az egyházi közösség keretén kívül is a béke követévé kell válnia.

[13] Schlier, Heinrich, *Der Römerbrief* (ThKNT VI), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1979², 382.

[14] Így értelmez többek között Schlier, *Der Römerbrief*, 383; Leenhardt, Franz J., *L'épître de Saint Paul aux Romains* (CNT VI), Labor et Fides, Genève 1981², 180; Farkasfalvy Dénes, *A Római levél*, Prugg Verlag, Eisenstadt 1983, 164; Dunn, J. D. G., *Romans*

zés alátámasztásaként utalni lehet a Péld 25,22 targumára (arám fordítására), amelyben ez áll: „parazsat gyűjtesz fejére, és Isten átadja őt neked vagy barátoddá teszi".[15] Említést érdemel az a sajátos rítus is, amelyet egyiptomi szövegekből ismerünk: valaki a bűnbánat jeleként égő parazsat tartalmazó edényt hordozott feje fölött.[16]

A szakaszt lezáró figyelmeztetés (21. v.) azt tudatosítja, hogy a személyes bosszúvágynak való bármiféle engedmény nem más, mint téradás a rossznak. A gonosz tettre gonosz tettel való válasz éppúgy negatív előjelű valóság. Márpedig a kereszténynek a jó iránt kell magát elkötelezni, s a jó győzelme érdekében kell munkálkodnia. Ha lemond a megtorlásról, önmagában győz a rossz felett, ha pedig segítséget nyújt az ellenségnek, akkor ez utóbbi számára is lehetőséget ad a rossz feletti győzelemre.[17]

Bizonyára nem véletlen, hogy a páli buzdításban oly nagy hangsúlyt kap az ellenségszeretet követelménye. Hiszen az apostol korábban magát a megváltást is az ellenségszeretet következményeként mutatta be. Isten a vele szemben ellenséggé vált emberekkel szemben nem a bosszút és a leszámolást alkalmazta, hanem irgalmas szeretettel új esélyt adott nekik, és egy egészen közvetlen kapcsolatba lépett azokkal, akik éltek az új lehetőséggel. A keresztény sohasem feledheti: keresztény léte és az Istennel való békés, bensőséges közössége egyedül Isten irgalmának és szeretetének köszönhető. S ezért neki is az irgalmat és szeretetet kell

9–16 (WBC 38_B), Word Books, Dallas 1988, 751; Wilckens, Ulrich, *Der Brief an die Römer* III (EKK VI/3), Benziger/Neukirchener, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989², 26; Byrne, Brendan, *Romans* (SP 6), Liturgical Press, Collegeville 1996, 382.

[15] Strack, Hermann Leberecht – Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* III, C. H. Beck, München 1926, 302.

[16] Vö. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 26; Byrne, *Romans*, 384. A Példabeszédek könyvéből vett idézetben szereplő „parázs" szót több kutató másként értelmezi: az ellenség felé tanúsított jótett által a végítéletkor még nyilvánvalóbbá válik a gonoszsága és a büntetésre méltó volta. Vö. Stendahl, Krister, *Hate, Non-retaliation, and Love. I QS X, 17–20 and Rom. 12:19–21*, in *Harvard Theological Review* 55 (1962), 343–355; Zeller, Dieter, *Der Brief an die Römer* (RNT), Friedrich Pustet, Regensburg 1984, 212; Haacker, Klaus, *Der Brief des Paulus an die Römer*, (ThHNT 6), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006³, 292. Mindazonáltal e nézet ellen szól a 19. verset és a 20. verset elválasztó ἀλλά kötőszó, amely erős ellentétet fejez ki. Ráadásul e magyarázat távlatában nincs radikális szakítás a bosszúval, amelynek várása továbbra is meghatározza a sértett fél lelkületét.

[17] A hegyi beszédben található ötödik, nagyon provokatív antitézisnek (Mt 5,38–42) is ez a mondanivalója. Vö. Kocsis Imre, *A hegyi beszéd*, Jel Kiadó, Budapest 2005², 105–106.

érvényesíteni, illetve Isten irgalma és szeretete követévé kell válnia mindenki felé: az ellenségek felé is.

2. Efezusi levél
Ef 2,14–18

Az Efezusi levél, a Római levélhez hasonlóan tanító és buzdító részből áll.[18] A tanító rész a 2. fejezettel kezdődik, amelynek elején a 2,1–10 szakaszban a szerző az olvasók pogány múltjára utal: egykor a harag fiai voltak, de az irgalmas Isten a bűneik miatt halottakat Krisztussal együtt életre keltette. Ezt a gondolatot vezeti tovább a 2,11–22 szakasz: a pogánykeresztények, akik régebben nem tartoztak a szövetség népéhez, s ilyen értelemben „idegenek és kívül állók" voltak, Krisztus Jézusban „közel kerültek", vagyis a Krisztus vére által létrejött új nép tagjai lettek. A bennünket különösen is érdeklő 14–18. versek a szakasz központi részét alkotják, s az imént említett új állapot (a pogányságból megtértek is tagjai Isten új népének) alapját tudatosítják.[19]

> „[14]Mert ő a mi békénk (ἡ εἰρήνη ἡμῶν), aki mindkettőt (τὰ ἀμφότερα) egy valósággá (ἕν) tette, és a közöttük lévő válaszfalat, az ellenségeskedést lebontotta saját testében. [15]A tételes parancsokból álló törvényt megszüntette, hogy a két népet (τοὺς δύο) egy új emberré teremtse önmagában, békét szerezve, [16]és mindkettőt egy testben békítse ki Istennel a keresztfa által, megölve az ellenségeskedést saját magában. [17]Eljött, hogy békét hirdessen nektek, akik távollévők voltatok, s békét a közel lévőknek; [18]mert általa van mindkettőnknek szabad utunk egy Lélekben az Atyához."

Az alegység alapvető állítással kezdődik: „Krisztus a mi békénk." A „béke" (εἰρήνη) főnév szinte titulusként jelenik meg. Krisztus nemcsak oka és létrehozója a békének, hanem annak a megtestesítője is. A korábban egymással ellenséges viszonyban levő személyek és népek benne

[18] Vö. Kocsis, *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, 524.

[19] Egyes kutatók úgy vélik, hogy a szóban forgó szakaszban az Efezusi levél írója egy korábbi őskeresztény himnuszt dolgozott fel. Értekezésünk témája szempontjából nem szükséges ezzel a hagyománytörténeti kérdéssel külön foglalkozni. Az érdeklődő olvasó az alábbi műben talál jó áttekintést: Gnilka, Joahim, *Der Epheserbrief* (HThKNT X/2), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982[3], 147–152. A szakaszt a levélíró alkotásának tekinti, ugyanakkor a himnikus jellegét elismeri Gordley, Matthew E., *New Testament Christological Hymns*, IVP Academic, Illionis 2018, 179–180.

jutnak egységre. A folytatásban először elvontabb állítások szerepelnek, majd ezek konkretizálása, közelebbi meghatározása következik. „Mindkettőt" (τὰ ἀμφότερα) „egy valósággá" (ἕν) tette" – olvassuk a 14. versben. Feltűnő a semleges nemben történő, általános jellegű megfogalmazás. A 15. versben azonban nyilvánvalóvá válik, hogy a „mindkettő" két népet (τοὺς δύο) jelent, az „egy valóság" pedig nem más, mint az „egy új ember", amelyet Krisztus a keresztáldozata által teremtett meg. A 14. versben a „válaszfal" (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ) lebontásáról van szó, a 15. versből pedig kiderül, hogy ez a válaszfal voltaképp a tételes parancsokból álló törvénnyel azonos. Önmagában tekintve a „válaszfal" kifejezés vonatkoztatható arra kerítésre, amely a jeruzsálemi templomban a pogányok udvarát az izraelitáknak fenntartott területektől elválasztotta.[20] Ám egyetértek azokkal a magyarázókkal, akik szerint a 14. vers szorosan összefügg a 15. verssel, s ezért a 14. vers kijelentéseit a 15. versben leírtak szerint kell értelmezni.[21] Érdemes szem előtt tartani azt a tényt, hogy ókori zsidó iratok a mózesi törvényre vonatkozólag éppen a „fal" megnevezést használják: a „törvény" a fal szerepét tölti be, mert elkülöníti az izraelitákat a pogányoktól, s egyben védi is őket a pogány gyakorlatoktól és a pogányokkal való asszimilációtól.[22] Ókori görög és latin művek pedig azt tudatosítják, hogy a korabeli társadalomban épp a mózesi törvény, illetve annak bizonyos cikkelyei (körülmetélés, ételtilalmak, tisztasági előírások) váltottak ki ellenszenvet és gyűlöletet az izraeliták iránt.[23] A törvény tehát tekinthető úgy, mint az ellenségeskedést kiváltó legfőbb tényező.

Míg a 14–15a. versekben a béke akadályának elhárítása kap nagyobb hangsúlyt, a 15b–16. versekben a béketeremtés által létrejött új állapot kerül a figyelem középpontjába. Ennek az állapotnak a radikális újdonságát jelzi a „teremteni" κτίζω ige. Krisztus nem pusztán összekapcsolt

[20] Így értelmez többek között Mitton, C. Leslie, *Ephesians* (NCBC), Oliphants, London 1976, 105–106; Dunn, James D. G., *Ephesians*, in szerk. Barton, John – Muddiman, John, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2014, 1171.

[21] Vö. Merklein, Helmut, *Christus und die Kirche. Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11–18*, KBW, Stuttgart 1973, 40; Gnilka, *Der Epheserbrief*, 140; Schnackenburg, Rudolf, *Der Brief an die Epheser* (EKK X), Benziger/Neukirchener, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1982, 114; Penna, Romano, *Lettera agli Efesini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, 142; Lincoln, A. T., *Ephesians* (WBC 42), Thomas Nelson , Nashville 1990, 141.

[22] E tekintetben különösen az apokrif *Ariszteász levél* 139. és 142. pontjai a figyelemre méltók. Egyéb helyeket illetően vö. Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, 587–588.

[23] A konkrét helyeket illetően vö. Penna, *Lettera agli Efesini*, 143 (221. lábjegyzet).

két különálló, egymással ellenséges csoportot, hanem „egy új emberré" (εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον) teremtette őket. Az „új ember" kifejezés is meglepő, mert a szövegkörnyezetben népekről, népcsoportokról van szó. Persze az „ember" szót az emberiség értelmében is fel lehet fogni.[24] Mindazonáltal igen megfontolandónak tartom Rudolf Schnackenburg értelmezését, miszerint az „új ember" kifejezés itt az egyház Krisztussal való legszorosabb egységét fejezi ki. A 15. versben éppen az áll, hogy Krisztus „önmagában" (ἐν αὐτῷ) teremtette a két népet egy új emberré, vagyis a lehető legszorosabban kapcsolta azokat önmagához. „Az új ember maga Krisztus, amennyiben magában megjeleníti és megvalósítja az egyházát" – írja Schnackenburg.[25]

A 16. versben a szerző az egyházra a megszokottabb „egy test" (pontosabban: „egy testben" ἐν ἑνὶ σώματι) kifejezést használja.[26] A vers tartalmát illetően figyelemre méltó még az Istennel való kiengesztelődés hangsúlyozása. A népek egymással való megbékéltetése elválaszthatatlan azok Istennel való megbékéltetésétől.

A gondolatmenetet a 17–18. versek tartalma zárja le. A 17. vers nem más, mint az Iz 52,7 és Iz 57,19 bizonyos kijelentéseinek krisztológiai alkalmazása:[27] Krisztus békehírnökként jelenik meg, aki persze nemcsak hirdette a békét, hanem az egyházban folytonosan meg is valósítja. Erre utal a 18. vers mondata, amely a szóhasználatot illetően rokonságot mutat a Róm 5,2-vel. Krisztus megváltása révén szabad út, azaz szabad odajárulás[28] vált lehetővé az Atyához. Ez a szabad odajárulás a „Lélekben", vagyis a Szentlélektől belsőleg ösztönözve és irányítva történik.

---

[24] Vö. Gnilka, *Der Epheserbrief*, 142; Lincoln, *Ephesians*, 144.

[25] Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, 116.

[26] Egyes exegéták a ἐν ἑνὶ σώματι kifejezést Krisztus kereszten feláldozott testére vonatkoztatva értelmezik. Vö. például Barth, Markus, *Ephesians 1–3* (AB 34), Doubleday, New York 1967, 298. Ám a szövegkörnyezetet és az Efezusi levél szóhasználatát figyelembe véve inkább az a magyarázat tűnik valószínűbbnek, miszerint az „egy test" az egyházra értendő. Vö. Gnilka, *Der Epheserbrief*, 143; Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, 117; Lincoln, *Ephesians*, 144–145. A krisztológiai és az ekkléziológiai értelmezést egymással összekapcsolhatónak tartja Penna, *Lettera agli Efesini*, 144.

[27] Iz 52,7: „Milyen szép a hegyeken annak lába, aki örömhírt hoz, aki békét hirdet, aki jó örömhírt hoz, aki szabadulást hirdet". Iz 57,19: „Megteremtem a hála gyümölcsét az ajkakon; békességet, békességet a távol és közel levőnek – mondja az Úr."

[28] A görög szövegben a προσαγωγή főnév szerepel, amely voltaképpen „odajárulást", „odalépést" jelent. A kifejezés a templomi szertartásrend szóhasználatából való: a templomba való bemenetelre, mint Istenhez való járulásra vonatkozott. Vö. Schmidt, Karl Ludwig, art. προσάγω, προσαγωγή, in *ThWNT* I (1933) 133–134.

Ef 4,3 és 6,15

Mivel az Efezusi levélben Krisztus béketeremtésének eredménye az egyház, amelyben a korábban egymással szembenállók egységre találnak, nem csodálkozhatunk azon, hogy a buzdító részben ennek a belső egységnek és harmóniának az őrzésén van a hangsúly: „Igyekezzetek megtartani a lelki egységet a béke kötelékében" (4,3). Az egyházon kívülállók felé a szerző inkább óvatosságra int. A hívőknek vigyázniuk kell arra, hogy a pogányok szabados magatartása ne befolyásolja őket: határozott védekezés szükséges (vö. 4,17–24; 5,6–14). Ám azt sem szabad elfelejteni, hogy a keresztények elsősorban nem „test és vér" ellen küzdenek, hanem a gonoszság természetfeletti erőivel szemben. Velük szemben kell felölteniük az Isten fegyverzetét, amelyről az 6,13–17-ben van bővebben szó. Bennünket most a 15. vers tartalma érdekel: „Lábatok saruja legyen a béke evangéliumának hirdetésére való készség."[29] Szinte mindegyik magyarázó megjegyzi, hogy paradoxonnal állunk szemben: a harcba indulónak a béke evangéliumát kell hadi öltözetként felöltenie. Ám figyelembe kell vennünk, hogy a küzdelem azok ellen irányul, akik a világban a megosztottságot és a békétlenséget munkálják. A kereszténynek, akik Krisztus által az egyházban elnyerték a békét, magától értetődő feladatuk, hogy ezt a békét hordozzák, képviseljék, és az evangélium hirdetése által terjesszék.[30]

3. Befejezés

Mind a Római, mind az Efezusi levél hangsúlyozza, hogy a béketeremtésben Isten volt a kezdeményező. Krisztus küldetése és kereszthalála által maga Isten tette lehetővé a vele való kiengesztelődést, illetve a zsi-

[29] Ebben a mondatban is jól látszik az Iz 52,7 hatása.

[30] Rudolf Schnackenburg szerint a mondatban nem annyira az evangélium terjesztése, mint inkább a békére való készség az igazán hangsúlyos: Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, 284. Én úgy látom, hogy a béke munkálása és az evangélium terjesztése a legszorosabban összetartozik, hiszen éppen az evangélium hirdetése által válik igazán lehetővé, hogy az emberek kiengesztelődjenek Istennel és egymással. Joggal írja James D. G. Dunn: „what is in view is the responsibility of the church and believer to speak out the gospel of peace with God. Mission is the best form of defence; the church on the move will be more surefooted in face of the encroachments of evil." Dunn, *Ephesians*, 1178.

dók és a pogányok közötti ellenségeskedés megszűnését. S éppen ebből az isteni kezdeményezésből következik az imperativus, miként az az Ef 4,32-ben jól látható: „bocsássatok meg egymásnak, ahogy Isten is megbocsátott nektek Krisztusban." Persze egyéb hasonló jellegű következtetések is lehetségesek: „Ne álljatok bosszút, miként Isten sem bosszúval válaszolt a vele szembeni lázadásra." „Legyetek a béke hírnökei, miként Krisztus a béke hírnöke volt". Ugyanakkor abból a tényből, hogy a hívők Isten által lettek a béke részesei, az is következik, hogy a béke munkálása sohasem korlátozódhat horizontális szintre. Szükséges, hogy a keresztények az Istennel való megbékélés, kiengesztelődés szükségességét is folytonosan tudatosítják és elősegítsék.

Dejan Komatina

Transboundary water cooperation in the Sava River Basin – Contribution to peace building after the Yugoslav wars

1. Introduction

It is widely recognized that water resources shared by two or more countries can be a source of conflict, but also a basis for cooperation among these countries[1,2]. Water can trigger conflict, serve as a weapon, or become a casualty. Conversely, it can be a tool for peace, a stabilizing force, and a catalyst for sustainable development[3]. Water conflicts and cooperation can arise from various issues, including water quantity and quality, environmental status, protection against hazards like floods and droughts, and diverse water uses, e.g., for domestic and industrial purposes, irrigation, fish farming, navigation, energy production, and river tourism[4].

These facts are increasingly relevant due to the rising importance of water on the global political agenda[5], the widespread presence of shared

[1] Wolf, Aaron T., art. *Hydropolitical Vulnerability and Resilience*, Series introduction in *Hydropolitical Vulnerability and Resilience along International Waters – Europe*, UNEP, Nairobi 2009, 1.

[2] Baranyai, Gábor, *European Water Law and Hydropolitics: an Inquiry into the Resilience of Transboundary Water Governance in the European Union*, PhD thesis, Pázmány Péter Catholic University, Budapest 2019, 7-8.

[3] Un-Water, Webpage, https://www.unwater.org/water-facts/water-and-peace (accessed 27 May 2024).

[4] Komatina, Dejan, *Preface*, in *Achievements and Challenges of Integrated River Basin Management*, Komatina, Dejan (ed.), IntechOpen, London 2018, ix.

[5] United Nations, *Summary of proceedings of the UN Water Conference by the president of the General Assembly*, New York 2023, 9.

water resources[6], and the growing pressures from climate change, population and economic growth, urbanization, and unsustainable resource management[7]. Therefore, promoting water cooperation and preventing water conflicts, especially in transboundary basins, are expected to be key to global security and sustainable development in the coming decades[8].

This paper presents the case of the Sava River Basin, considered one of the best global examples of how transboundary water cooperation can develop in the aftermath of a devastating war and pave the way for building trust, regional stability, peace, sustainable development, and climate action[9]. It outlines the establishment of the cooperation framework in the basin after the Yugoslav wars in the 1990s. It further introduces the cooperation framework – the *Framework Agreement on the Sava River Basin* (*FASRB*)[10] as the legal foundation, and the International Sava River Basin Commission (ISRBC) as the coordinating body. The paper then describes the cooperation process and summarizes its challenges and benefits, including strengthening regional peace and stability in the post-conflict period.

2. Establishment of cooperation

The Sava River is the richest-in-water tributary of the Danube, contributing nearly a quarter of the Danube's total discharge[11]. Its basin, the major drainage basin of South-Eastern Europe (SEE) and the second largest sub-basin of the Danube, hosts around nine million people and spans six

[6] Oregon State University, Transboundary Freshwater Diplomacy Database, https://transboundarywaters.ceoas.oregonstate.edu/transboundary-freshwater-diplomacy-database (accessed 27 May 2024).

[7] Biswas, Asit K. – Tortajada, Cecilia, art. *China Pioneer of River Ethics and Management*, in *China Daily* (www.chinadaily.com.cn), 2024, 1.

[8] United Nations, *Concept paper for the Interactive Dialogue 4 of the UN Water Conference*, New York 2023.

[9] United Nations, *Summary report from the Interactive Dialogue 4 of the UN Water Conference*, New York 2023, https://press.un.org/en/2023/envdev2056.doc.htm (accessed 30 May 2024).

[10] *Framework Agreement on the Sava River Basin*, Kranjska Gora, 2002.

[11] Komatina, Dejan, art. *Integrated Water Resources Management as a Basis for Sustainable Development – the Case of the Sava River Basin*, in *Current Issues of Water Management*, Uli Uhlig (ed.), IntechOpen, London 2011, 27.

countries: Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Montenegro, Serbia, and Slovenia[12]. However, given Albania's minor share, the basin is generally considered to be **shared by the five countries** formed after the breakup of former Yugoslavia[13]. The basin is renowned for its high environmental values, showcased by its natural beauty, diverse landscapes and an outstanding biodiversity[14]. It also holds significant potential for economic activities based on the use of water resources, such as waterway transport, energy production, agriculture, tourism and recreation[15], all of which substantially contribute to the GDP of the riparian countries[16].

Transboundary water cooperation in the Sava River Basin has been **driven by three common objectives** shared by the basin's countries[17]: (i) re-establish basin-wide water resources management; (ii) create the foundation for the region's sustainable development, and (iii) enhance political stability, peace, and security in the region.

Under former Yugoslavia, water resources of the entire Sava Basin were managed by national regulations, plans, and programs developed on a basin-wide level. The country's dissolution in the early 1990s transformed the Sava Basin into a transboundary basin, rendering the previous national legal, policy, and institutional framework inapplicable and disrupting basin-wide water management systems (e.g., data exchange, monitoring, and early warning systems). This fragmentation necessitated a new international framework to **re-establish basin-scale water resources management**[18], as promoted by the EU *Water Framework Directive* (*WFD*)[19].

---

[12] Isrbc, *The 2nd Sava River Basin Analysis Report*, Zagreb 2017, 2.

[13] Komatina, art. *Integrated Water Resources Management*, 24.

[14] Isrbc, *The 2nd Sava River Basin Analysis Report*, 78.

[15] Komatina, art. *Integrated Water Resources Management*, 28.

[16] Isrbc, *The 2nd Sava River Basin Analysis Report*, 84.

[17] Komatina, Dejan, art. *Water Diplomacy in Support of Sustainable Development – the Case of the Sava River Basin*, in *The Handbook of Water Diplomacy*, Shafiqul Islam et al. (eds.), Routledge, London 2024 (in print).

[18] Komatina, Dejan – Grošelj, Samo, art. *Transboundary Water Cooperation for Sustainable Development of the Sava River Basin*, in *The Sava River. The Handbook of Environmental Chemistry*, Vol. 31, Radmila Milačič et al. (eds.), Springer, Berlin, Heidelberg 2015, 9.

[19] European Commission, *Directive 2000/60/EC of the European Parliament and of the Council establishing a framework for Community action in the field of water policy*, Brussels 2000.

The geopolitical changes and conflict also led to a considerable decline in economic activities based on the basin's water resources. For example, the poor quality of the Sava River's waterway and port infrastructure, along with navigation safety issues – both caused by a lack of maintenance and the effects of war – nearly eliminated waterway transport on the river[20]. This contrasted with European trends recognizing inland waterway transport as an environmentally friendly and competitive mode capable of reducing road congestion[21]. Thus, revitalizing the economic development potential linked to the Sava Basin's water resources became imperative. At the same time, as EU accession became a political priority, the countries committed to transposing EU regulations into their national legislation, thereby recognizing the preservation of the basin's environmental values as both a necessity and a legal obligation. This required a balanced approach to harnessing development potential while preserving environmental integrity in order to **set the stage for the region's sustainable development**[22].

Re-establishing basin-scale water resources management and balancing economic development with environmental protection within the basin were also expected to contribute to **regional political stability**, an important additional outcome of the cooperation process[23].

The cooperation framework was established through a **negotiation process** that commenced in mid-2001. This process was mediated by the Stability Pact for SEE, initiated by the EU in 1999 to reinforce peace and security in the region after the conflict[24]. Initially, negotiations focused on rehabilitating and developing navigation on the Sava River as an area of cooperation with the potential to foster the region's economic growth. However, due to differing water management priorities of the countries involved, the scope of negotiations gradually expanded to include issues such as water quality and quantity management, flood protection, and other economic activities based on water use (river tourism, hydropower)[25].

---

[20] Komatina, art. *Integrated Water Resources Management*, 24.

[21] European Commission, *NAIADES – An Integrated European Action Programme for Inland Waterway Transport*, Brussels, 2006.

[22] Komatina – Grošelj, art. *Transboundary Water Cooperation*, 7.

[23] Komatina, art. *Water Diplomacy in Support of Sustainable Development*

[24] Komatina, art. *Integrated Water Resources Management*, 29.

[25] Komatina – Grošelj, art. *Transboundary Water Cooperation*, 9.

Despite the complex relations and low level of trust among the countries, the negotiation process was completed relatively quickly. The *FASRB* was signed in December 2002 and then ratified by all parties by December 2004, leading to the establishment of ISRBC in June 2005. ISRBC's operations effectively began in January 2006, with the creation of its permanent Secretariat based in Zagreb, Croatia. The **broad scope of the *FASRB***, which matched the interests of all parties and was thus acceptable to all, along with **continuous and active involvement and support from the EU and other external actors**, were key success factors in the quick and fruitful negotiation process[26].

3. The cooperation framework

Politically, the *FASRB* holds special importance as it represents **the first development-oriented multilateral agreement** concluded in the region of former Yugoslavia after the conflict, following the 1995 *Dayton Peace Agreement* and the 2001 *Agreement on Succession Issues*[27]. The parties to the *FASRB* include Bosnia and Herzegovina, Croatia, Serbia, and Slovenia. Montenegro has not been a party since its separation from Serbia in 2006, however, it participates in the implementation process at a technical level[28].

The *FASRB* is an international agreement that **integrates all elements of water resources management**, including the protection of water and aquatic ecosystems, protection against harmful effects of water, and various water uses in the Sava Basin. Its strategic goal is to enable transboundary cooperation among its parties on water issues **to provide conditions for sustainable development** within the basin. The goal is to be achieved by establishing (i) an international regime of navigation on the Sava River and its navigable tributaries, (ii) sustainable water management, and (iii) sustainable management of water-related hazards in the basin[29].

While navigation receives the highest attention among development issues, the agreement also enables dealing with other activities such as

[26] *Ibid*.

[27] Komatina, art. *Integrated Water Resources Management*, 30.

[28] Komatina, art. *Water Diplomacy in Support of Sustainable Development*

[29] Komatina, art. *Integrated Water Resources Management*, 30.

river tourism and hydropower use[30]. By focusing on both sustainability and development, the *FASRB* provides the **broadest legal framework** compared to other multilateral basin treaties in Europe, allowing its parties to tackle complex water problems that cross political and sectoral boundaries[31].

The **basic principles** stipulated by the *FASRB*[32] include cooperation based on sovereign equality, territorial integrity, mutual benefit, and good faith, as well as in line with the *WFD*, other EU directives, and UN conventions. The agreement emphasizes collaboration with international organizations such as the International Commission for the Protection of the Danube River (ICPDR), the Danube Commission, and UNECE, as well as EU institutions. It also promotes regular information exchange, reasonable and equitable use of water resources, implementation of measures to ensure the integrity of the water regime in the basin, and reduction of transboundary impacts caused by economic and other activities of the parties, thereby reflecting the main principles of contemporary international water law[33].

The *FASRB* is implemented by the national authorities and institutions officially nominated by the parties, under the coordination of ISRBC[34]. Numerous other stakeholders also contribute to the process in various roles. To ensure the quality and transparency of the process, the *FASRB* requires the parties to develop a **permanent monitoring system** for the agreement's implementation, including **timely information provision** to stakeholders and the public. The agreement introduces a comprehensive **dispute settlement mechanism**, considered to be the most extensive compared to other multilateral basin treaties in Europe[35].

A unique feature of the *FASRB* on a European scale is that it **allows parties to enhance and expand the legal framework** for water cooperation and management in the basin by developing additional protocols to address specific water issues according to their joint interest and needs. This enables creating a modular and flexible legal framework that sup-

[30] Komatina – Grošelj, art. *Transboundary Water Cooperation*, 10.

[31] Komatina, art. *Water Diplomacy in Support of Sustainable Development*

[32] Komatina, art. *Integrated Water Resources Management*, 30.

[33] Baranyai, *European Water Law and Hydropolitics*, 41.

[34] Komatina, art. *Integrated Water Resources Management*, 30.

[35] Baranyai, *European Water Law and Hydropolitics*, 190.

ports **adaptive management of water resources** in the basin[36] by tackling emerging issues, such as climate change.

Due to the integrated nature of the *FASRB*, ISRBC has the **broadest scope of work** among international basin organizations in Europe. It coordinates: (i) preparation and implementation of joint or integrated plans for the basin (e.g., river basin- or flood risk management plans); (ii) preparation and implementation of development programs for water-related economic activities (navigation, river tourism); (iii) establishment, maintenance, and improvement of basin-wide integrated systems (for information and data exchange, monitoring, forecasting, early warning), and (iv) water policy development, upgrade, and implementation (e.g., development of protocols to the *FASRB* and harmonization of national regulations with EU regulations)[37].

ISRBC is **the only permanent subregional mechanism of water cooperation** in the Danube River Basin. At the Danube scale, water cooperation is coordinated by ICPDR (for water management and environmental protection) and the Danube Commission (for navigation), in which the ISRBC member countries also participate. Therefore, ISRBC's activities must be coordinated with those of the two Danube commissions to ensure their complementarity and maximize the effectiveness of the cooperation processes.

ISRBC holds **dual legal capacity**: its decisions on navigation are legally binding for the parties, while on other issues (such as water protection and hazard management), it provides recommendations[38]. All decisions and recommendations are made by **consensus**. The commission is primarily **financed** through equal annual contributions from the parties. The **Secretariat**, an administrative and executive body, is composed of officials from the parties with an international civil servant status, employed by ISRBC on an equal basis. ISRBC has established **expert groups** with delegated experts from each party to address main issues in the basin. The commission's **official languages** include all six languages of the parties, with English used as a working language when needed. Although the use of consensus as the sole decision-making mechanism, the equal number of the Secretariat officials from each party, and the recognition of all parties' languages as official languages, despite their similarity, are common modalities in river basin organizations, some

[36] Komatina, art. *Water Diplomacy in Support of Sustainable Development*

[37] Komatina, art. *Integrated Water Resources Management*, 31.

[38] *Ibid*.

may be seen as suboptimal and partly attributed to the level of trust among the parties during the agreement negotiations[39].

Given the broad scope of cooperation under the *FASRB*, ISRBC collaborates with a high number of **stakeholders** at various levels (international, national, local) and from different sectors (environment, water management, navigation, tourism, hydropower, agriculture, civil protection, economy) and societal groups (governmental, non-governmental, academic, and business sectors). Therefore, the commission places considerable emphasis on **cooperation**, **stakeholder involvement**, and **public participation**[40].

4. The cooperation process

ISRBC's primary role in implementing the *FASRB* is to **coordinate activities on a regional scale** to achieve its objectives. To enhance the effectiveness of this process, ISRBC has supplemented its coordinating role by facilitating the **management of regionally important projects and programmes**, including project identification, prioritization, planning, development, fundraising, and implementation, thus offering additional benefits to the parties. Joint planning and prioritization of projects through ISRBC ensure that its projects receive support from all parties, both politically and from experts, and are fully aligned with relevant EU directives and strategies, which significantly contributes to successful fundraising.

To **manage diverse interests and priorities** of the parties (depending, for example, on their location within the basin, economic power, and EU accession progress), ISRBC focuses on basin-wide activities that benefit all parties and coordinates cooperation in all areas of its work in a balanced manner, by simultaneously addressing various issues. Balancing the parties' interests and expectations has helped prevent water conflicts, and thus, the dispute settlement mechanisms outlined in the *FASRB* have never been used[41].

The complexity of the process requires ISRBC to apply a **flexible and adaptive management approach**, especially when there is a need to: (i) seek balanced solutions that satisfy all parties' diverse interests, priori-

[39] Komatina, art. *Water Diplomacy in Support of Sustainable Development*

[40] Komatina – Grošelj, art. *Transboundary Water Cooperation*, 17-18.

[41] Komatina, art. *Water Diplomacy in Support of Sustainable Development*

ties, and expectations, and facilitate consensus-based decision making; (ii) implement processes step-by-step as conditions improve (e.g., parties' willingness, technical possibilities, or availability of funds); (iii) extend the scope of cooperation due to common interests in new issues, such as river tourism development; (iv) shift the focus of cooperation in response to changing circumstances, such as the increased focus on flood management after the major flood in 2014; (v) find new modalities of cooperation, for example, when Montenegro ceased to be an ISRBC member state after separating from Serbia, and (vi) adjust technical solutions and implementation approaches due to inter-sectoral conflicts, such as opposition from environmental non-governmental organizations to rehabilitating the Sava River waterway[42].

To support **trust building** among the parties, ISRBC has provided a platform for their continuous work on defining joint priorities, vision, and development programs, and then implementing activities and projects under ISRBC's coordination[43]. Yet, the progress was gradual. Initially, activities were limited to those covering the entire basin and offering comparable benefits to all parties. As trust levels increased through cooperation and achievements made via ISRBC, the process expanded to include activities targeting specific parts of the basin and offering unequal benefits to the parties. Ultimately, the process reached a stage where activities were undertaken with resources provided by one country but benefiting multiple countries.

Despite its complexity, the process resulted in valuable achievements (e.g., basin plans and systems, infrastructure development, policy documents, development plans and strategies), thanks also to **water diplomacy tools**, such as regular information exchange, joint fact-finding, planning and scenario development, development of a shared vision, principles and objectives, collaborative adaptive management, stakeholder involvement, interdisciplinary collaboration, extensive official and informal communication, negotiations, capacity building and awareness raising[44].

The process encompasses various **challenges and obstacles**, both existing and potential[45]. The main complexities stem from the broad scope of ISRBC's work, which requires: (i) additional protocols to address spe-

[42] *Ibid*.

[43] *Ibid*.

[44] *Ibid*.

[45] Komatina, art. *Integrated Water Resources Management*, 39.

cific issues of the *FASRB*; (ii) resolution of inter-sectoral conflicts at both national and international levels; (iii) effective inter-sectoral communication and coordination at the national level, many focal points and significant human and financial resources from each party to carry out the agreed activities, and (iv) sharing a wide range and large amount of data held by the parties.

ISRBC's activities are also influenced by factors such as: (i) differences between the parties (e.g., in EU membership status, economic development, or organizational structure); (ii) the parties' varying perceptions of ISRBC's recommendations in water protection and hazard management (unlike its legally binding decisions in navigation), which can complicate meeting all parties' interests; (iii) ISRBC's ability to continuously secure external funds for project implementation and maintain both coordination and implementation roles in the long run, and (iv) the high number of official languages of ISRBC and the related practical implications. Ensuring continuous commitment and support from the parties at a high political level and contributions from national institutions (e.g., data submission, participation at meetings) over the long term are also challenging tasks.

Despite these challenges, the cooperation process has yielded multiple **benefits** to the parties[46]. It has enabled intensified contacts of the parties and their joint work to identify shared development opportunities, define priorities, develop a common vision, implement activities and projects, harmonize national regulation, methodologies, and procedures, and exchange information and experiences, facilitating additional training of their experts, too. It has also established or strengthened links between institutions and professionals from various countries and sectors, at both political and expert levels, improving cross-sectoral coordination at the national level and contributing to trust building and regional political stability.

The process has enabled the implementation of activities covering the entire Sava Basin (or its parts), addressing both sustainability and development issues, bringing together stakeholders from all societal sectors, providing various forms of non-formal and informal education, and combining 'top-down' and 'bottom-up' approaches whenever possible. Its transparency and inclusiveness have facilitated stakeholder involvement and public participation at three levels: provision of information, consultation, and active involvement. It has yielded tangible outputs

[46] Komatina – Grošelj, art. *Transboundary Water Cooperation*, 18-20.

that are aligned with UNECE multilateral environmental agreements and EU directives and strategies, and are complementary to the cooperation processes at the Danube Basin scale. Thus, it has provided balanced solutions supporting the region's sustainable development.

5. Conclusion

This paper introduces transboundary water cooperation in the Sava River Basin, established after a conflict and geopolitical changes in the region to re-establish basin-wide water resources management, support sustainable development, and enhance regional political stability.

Achieving these objectives is facilitated by a comprehensive cooperation framework integrating all aspects of water resources management. It enables continuous joint work, information sharing, planning, and implementation of activities under the coordination of a joint body. The framework's modular and flexible structure also allows for adaptive management of water resources by tackling emerging issues.

Robust mechanisms for the implementation monitoring, stakeholder involvement, public participation, and dispute resolution ensure effective cooperation. Various water diplomacy tools support resolution of issues, trust building, and regional stability. Despite demands for resources and continuous joint efforts from the parties, as well as challenges in its development and implementation, this framework delivers significant benefits.

International interest in the Sava case underscores its status as a model of effective water cooperation, showcasing advantages compared to other cooperation frameworks worldwide. It demonstrates how water can foster cooperation, trust, and sustainable development in complex geopolitical contexts, enhancing regional stability following a conflict.

Kránitz Mihály

Az emlékezet megtisztítása és a keresztény egységtörekvés. A sebek gyógyításának folyamata a testvéri kapcsolatokban

A széthúzás jelei a kezdeti közösségben

Nemcsak a társadalomban vagy az emberek közötti együttélésben, hanem az egyház belső életében is előfordultak konfliktusok, amelyekről előre maga Jézus is beszélt: *„Elkerülhetetlen ugyan, hogy botrányok ne forduljanak elő, de mégis jaj annak, aki botránynt okoz"* (Mt 18,7). Az utolsó vacsorán éppen ezzel összefüggésben fordul imával a mennyei Atyjához a leendő egyház „oszlopaiért" és a leendő hívekért: *„Nemcsak értük könyörgök, hanem azokért is, akik a szavukra hinni fognak bennem"* (Jn 17,20-21).

Jézus a tanítványok egységéért imádkozott, de tudjuk, hogy a tanítványok sem voltak mindenben egységesek, János és Jakab a villámokat akarja lehívni azokra a helységekre, ahová nem fogadták be őket (Lk 9,54). Jézus azonban figyelmezteti őket: *„Nem tudjátok, milyen lélek van bennetek, mert az Emberfia nem azért jött, hogy az emberek életét elveszítse, hanem hogy megmentse"* (Lk 9,55-56). (Érdekes, hogy éppen ez a kitétel egyes kéziratokban nem található meg, csak a tény, hogy Jézus megdorgálta őket.)

Számos eset teszi nyilvánvalóvá, hogy az emberi gyengeség az egyház kezdetén is jelen volt: az apostolok rivalizálása abban, hogy ki a nagyobb, Júdás árulása, Péter tagadása, a Getszemáni-kertben Jézus cserbenhagyása, később Péter antiochiai kétszínűsége, amelyet Pál felhánytorgat, az első korintusi levélben szereplő botrányos eset említése, hogy *„erkölcstelenség fordul elő köztetek, mégpedig olyan, amilyen még a pogányok közt sincs, hogy tudniillik, valaki apja feleségével él"* (1Kor 5,1). Pál az első közösségnek írja: *„Ha marjátok és rágjátok, vigyázzatok, nehogy felfaljátok egymást"* (Gal 5,15). A tesszalonikiaiknak írja, hogy aki engedetlen,

„azt jegyezzétek meg, és kerüljétek a társaságát" (2Tesz, 3,14). Pál arra szólítja fel Timóteust, hogy *„idős férfit ne korholj, csak figyelmeztesd, mint apádat, az ifjakat, mint öcsédet, az idős nőt, mint anyádat, a fiatalt, mint húgodat"* (1Tim 5,1–2). Mindez arra utal, hogy voltak a kezdeti egyházban is „renitensek", mégpedig minden korosztályból. Pál a második Timóteus-levélben írja: *„Alexander, a bronzműves sokat ártott nekem. Az Úr megfizet majd neki tettei szerint. Te is óvakodj tőle, nagyon ellene szegül tanításunknak"* (2Tim 4,14-15). Ugyanitt írja, hogy *„első védekezésem alkalmával senki sem állt pártomra, mindenki cserben hagyott. Ne számítson nekik bűnül!"* (2Tim 4,16).

János apostol, *„az öreg, a presbiter"* figyelmezteti *„gyermekeit"*: *„Sok csaló lépett fel a világban… vigyázzatok magatokra, nehogy elveszítsétek, amit már megszereztetek"*. Van, *„aki elfordul Krisztus tanításától és nem marad hozzá hű"*. János apostol második levelében egy határozott kijelentést is tesz a hűtlenekkel kapcsolatban: *„Ha valaki nem ezzel a tanítással megy hozzátok, még csak ne is köszönjetek neki. Mert aki köszön neki, részes gonosz tetteiben"* (2Jn 7–11). Az apostol harmadik levelében megemlíti, hogy *„Diotrefesz vezetésre törekszik, nem fogad el minket"* (3Jn 9). Ide kapcsolódik még a Pál apostol által tapasztalt frakciózás: *„Akadnak köztetek, akik így nyilatkoznak: én Pállal tartok, én meg Apollóval, én Kéfással, én meg Krisztussal"* (1Kor 1,12). Ugyanitt teszi fel a napjainkig is visszhangzó kérdést a különböző egyházak felé: *„Talán megoszlott Krisztus?"* (1Kor 1,13).

A széthúzás szelleme mindig az emberre vezethető vissza, egész pontosan a szabad akaratára. De még pontosabban az érzelmeire. A szakadások legyőzéséhez az érzelmeken való uralkodás szükséges, de mivel ez a legkevésbé kontrollálható, ezért voltak szükségesek az egyházi törvények és végső soron a makacsságtól való elhatárolódás, illetve ha kellett, akkor egy ítélet kimondása akár dogmák formájában vagy kiközösítésként egy személyre vonatkozóan. A bűnben élőt vagy a tévtanítót az egységes apostoli tanítás így ítéli meg: *„Urunk, Jézus Krisztus nevében egyesüljünk, ti és az én lelkem, Urunk, Jézus hatalmával, adjuk át az ilyet a Sátánnak, testének romlására, hogy lelke üdvözüljön az Úr napján"* (1Kor 5,4-5; vö. 1Tim 4,20: *„közéjük tartoznak – akik a hitben hajótörést szenvedtek, Himeneusz és Alexander, akiket átadtam a Sátánnak, hadd tanulják meg, hogy ne káromkodjanak"*). A közösség egészére nézve pedig Pál kimondja: *„Testvérek, Urunk, Jézus Krisztus nevére kérlek titeket, éljetek mindnyájan egyetértésben, ne szakadjatok pártokra, legyetek egyek ugyanabban a lelkületben, ugyanabban a felfogásban* (1Kor 1,10; ennek megindoklására írja Pál: *„Kloé hozzátartozói ugyanis azt a hírt hozták felőletek, testvérek, hogy pártokra szakadtatok"*; 1Kor 1,11).

Törekvések az egység megvalósítására

Az első zsinatok valójában az egyházban már meglévő szembenállások, feszültségek, eltérő vélemények, eretnekségek rendezésére jöttek létre. Tudjuk, hogy Nagy Konstantin hívta össze a Niceai Zsinatot (Kr. u. 325), amelyen elítélték az arianizmust. Ő is elnökölt a zsinaton annak érdekében, hogy legyen egységes a birodalom és maga az egyház is. Az egyháznak a társadalmi intézményi megjelenése, hatalmi kérdésekben való elsőbbsége nem mindenkinek volt kedvező, s míg korábban a szerzetesség egyfajta megoldást jelentett az evangélium szerinti életre, addig a középkori bogumilok, katarok és albigensek nyíltan szembeszálltak a nagy egyház fényűző gazdagságával, mégis a középkornak két nagy szerzetesi irányzata, a domonkosok és a ferencesek pápai jóváhagyással alkottak evangéliumi közösségeket. A hivatal és a karizma feszültsége tulajdonképpen folyamatosan jelen van, és nemcsak katolikus körökben, hanem általában a kereszténységben, az egyház életében.[1]

A kölcsönös kiközösítés, kiátkozás ezeknek az időknek a velejárója volt, de sohasem szabad a mai fejünkkel elhamarkodott módon ítéletet mondani évszázadokkal korábbi problémák megoldásai fölött, hanem az okokat és a korra jellemző válaszokat kell alaposan megvizsgálni és megérteni. Az idézett szentírási helyek reális módon tekintenek az egyházban mindig is meglévő gyengeségre, törékenységre vagy kifejezetten a bűnös esetekre. A kelet-nyugati egyházszakadás, valamint a reformáció által adott válaszok Krisztus varratlan köntösének jelenlegi állapotát, sebeket és áldozatokat eredményeztek.

A keresztény egységtörekvés ezt igyekezett orvosolni, és a kezdeményezésért elismerés illeti elsősorban az újkor és a modern kor protestáns törekvéseit (pl. Paul Wattson imaoktávája: 1908). Valójában a gyógyító ökumenizmus, amely intézményes módon 1910-től az edinburghi missziós világkonferenciától számítható, indította el a megbékélés folyamatát egyházak és egyházi közösségek között. Az 1948-ban Amszterdamban megalakult Egyházak Világtanácsa pedig a kiengesztelődés eszközévé vált a keresztények között.

[1] Lásd Tomka Ferenc (1942-) kötetét: *Intézmény és karizma az egyházban*, Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK): http://www.ppek.hu/konyvek/Tomka_Ferenc_Intezmeny_es_karizma_az_Egyhazban_1.pdf (a kutatás ideje: 2024. június 4.)

Változás a katolikus egyház hozzáállásában

Az ökumenikus szervezet megalakulása után tíz évvel az 1958-ban pápává választott XXIII. János érzékelte a változást. Ő hirdette meg a II. Vatikáni Zsinatot, és ő volt az, aki Augustin Bea (1881-1968) bíborost bízta meg az egységtitkárság vezetésével, amely a zsinat hajtómotorja lett, s így az egység gondolata végigkísérte a megújulás folyamatát. Éppen ezzel a címmel találunk egy rövid fejezetet az *Unitatis redintegratio* zsinati határozatban, amely szembenéz a múlt bűneivel és Isten színe előtt bocsánatot kér az elkövetett hibákért és vétkekért. A 7. cikkelyben olvassuk: *„Az egység ellen elkövetett bűnökre is áll Szent János tanúsága: »Ha azt állítjuk, hogy nem vétkeztünk, hazuggá tesszük őt, és tanítása hiányzik belőlünk« (1Jn 1,10). Alázatosan kérünk tehát bocsánatot Istentől és különvált testvéreinktől is, miként mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek. Gondolja meg minden Krisztus-hívő, hogy annál jobban előmozdítja, sőt éli is a keresztények egységét, minél maradéktalanabbul törekszik evangéliumi életre. Minél szorosabb közösségben egyesülünk ugyanis az Atyával, a Fiúval és a Szentlélekkel, annál bensőségesebben és könnyebben tudjuk elmélyíteni a kölcsönös testvériséget is."*[2]

Napirenden az emlékezet gyógyítása

Fontos tény volt, hogy az Egyházak Világtanácsának uppsalai – negyedik – nagygyűlése napirendre vette a kiengesztelődést. 1998-ban jött létre Alan Michael Lapsley (1949–) dél-afrikai lelkész kezdeményezésére az *Emlékezet Gyógyítása Intézet* (The Institute for Healing of Memories), melynek célja a szembenálló egyének és a közösségek megbékítése az evangélium szellemében. Ugyanekkor a katolikus egyház Szent II. János Pál pápa tanítása alapján visszavonhatatlanul elkötelezte magát a keresztény megbékélés útján.[3] Az egyház *„beismeri és megvallja gyermekei gyöngeségeit, tudván, hogy bűneik oly sokszor elárulták és akadályozták az Üdvözítő tervének megvalósítását. Ezért mivel állandóan érzi, hogy az evangéliumi megújulásra hivatott, szüntelenül bűnbánatot tart"* – írja a szent életű pápa az Ut Unum Sint, *Hogy egyek legyenek* (1995) kezdetű ökumenikus körlevelében.[4] Ő a bocsánatkérések pápája, aki mintegy 100 alkalommal kért

[2] *Unitatis redintegratio*, 7.

[3] II. János Pál pápa, *Ut unum sint*, 3, (Hogy egyek legyenek), SZIT, Budapest 1996.

[4] *Ut unum sint*, 3.

bocsánatot más egyházak, egyházi közösségek irányába a katolikusok által elkövetett bűnökért.

Közös nyilatkozat a megigazulásról

1999. október 31-én írták alá a római katolikusok és az evangélikusok Augsburgban azt a közös dokumentumot, amely a két egyház kiengesztelődését is jelentette. Egy 30 éves munkafolyamat húzódott meg az immár negyedszázados dokumentum elfogadása mögött, melynek során a találkozások, a megbeszélések baráti és testvéri légkörben zárultak. Maga a szöveg is pontosítja, hogy nem a teljes tanításban egyeznek meg, hanem annak egy, de nagyon jelentős tételében, amely a megigazulásról szól. 25 év van mögöttünk, és ezt az időszakot majdhogynem sikertörténetnek is nevezhetnénk, mert a katolikus–evangélikus kapcsolatok töretlenül fejlődnek a kisebb-nagyobb botladozások ellenére.

A közeledésben okozott megtorpanást a 2000-ben *Dominus Iesus* címmel napvilágot látott nyilatkozat, mely nem volt ökumenikus dokumentum és nem a protestáns közösségek ellen irányult, inkább a katolikus tanítást pontosította Jézus Krisztus és az egyház vonatkozásában.[5] A testvéregyházak azonban úgy érezték, hogy ez ellenük szól, holott csak megismételte a II. Vatikáni Zsinat tanítását, de ott és akkor ez a dokumentum sebeket jelentett a keresztény kapcsolatokban, melyeket szintén gyógyítani kellett.

Gyakorlatilag fél évvel a közös nyilatkozat aláírása után jelent meg a hittani kongregációs nyilatkozat, mely Jézus Krisztus és az egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról szól. Mentségül szolgáljon a szövegíróknak, hogy épp a korábbi közös nyilatkozat hangsúlyozta, hogy annak megállapítására, hogy mi az egyház, nem térnek ki. Vagyis tiszteletben tartják egymás teológiai felfogását. Így a közös nyilatkozat nem jelentett volna változást vagy különlegességet, mivel a benne foglaltak már ismertek voltak a keresztény közösségek előtt.

A katolikus egyházban a protestánsoknak is kedves Szent Ágoston nyomán valljuk, hogy Krisztus személyétől elválaszthatatlan az egyház. A *totus Christus* mindig Krisztus és az egyház. Az érzelmi megközelítés viszont nagyobb visszhangot váltott ki az egyházi és egyházi jellegű közösségek körében, melyet folyamatosan kell orvosolni. Az emlékezet

[5] Hittani Kongregáció, *Dominus Iesus. Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról*, SZIT, Budapest 2000.

gyógyítására hosszabb idő szükséges, mert mindig vannak akadályok és ezek az emberi mulasztásokra, érzelmekre vezethetők vissza. Egy nagyon fontos szempontot azonban ritkán veszünk figyelembe, nevezetesen, hogy a kapcsolatok mélyén egy szentség vagyis a keresztség köt össze minden keresztényt.

Katolikusok és ortodoxok testvéri találkozása

1961-ben Új Delhiben az ortodox egyházak is csatlakoztak az Egyházak Világtanácsához, s ezzel nagy lépést tettek előre a kapcsolatok rendezésében. Erre az összejövetelre már katolikus megfigyelők is érkeztek. XXIII. János pápa szellemiségét, az egyházak felé való megnyílást utóda VI. Pál pápa vitte tovább, amikor 1964. január 5-én, tehát éppen 60 évvel ezelőtt történelmi jelentőségű találkozóra került sor Jeruzsálemben, amikor VI. Pál pápa és I. Athénagorász konstantinápolyi pátriárka a megbékélés jegyében átölelte egymást.

Az összetartozásnak és a testvéri szeretetnek ez a gesztusa beleévődött az ökumenizmus történetébe. Ugyanebben az évben fogadta el a II. Vatikáni Zsinat az *Unitatis redintegratio* kezdetű határozatot, amelyben a katolikus egyház nyilvánosan bocsánatot kért a múlt hibáiért, bűneiért, mellyel – ahogy a dokumentum is fogalmaz – hozzájárult Krisztus varratlan köntösének helyreállításához. A teológiai és szentségi azonosság testvéri közössége kapcsolta össze a két egyházat egymással. A zsinat kelet és nyugat kiengesztelődését vetítette előre egymás kölcsönös megismerése során, mely által *„leomlik a fal, mely a keleti és a nyugati egyházat egymástól elválasztotta, és végre-valahára egyetlen hajlékunk lesz, Jézus Krisztusra, a biztos szegletkőre építve, aki majd a kettőt eggyé teszi"*.[6]

1965. december 7-én egy csodálatos kegyelmi pillanatban a pápa és a pátriárka által jóváhagyott közös katolikus-ortodox nyilatkozat visszavonta a kölcsönös kiátkozásokat. A nyilatkozat szövegét egyidejűleg december 7-én olvasták fel a II. Vatikáni Zsinat nyilvános római ülésén és egy különleges isztambuli ünnepségen. Ez a dokumentum egy útmutató is az emlékezet megtisztítására a többi egyház felé. A két aláíró meggyőződése, hogy *„ezzel a magatartással az isteni kegyelem hívására válaszolnak, mely minden keresztényt arra vezet, hogy legyőzzék ellentéteiket"*, és ismét *„egyek legyenek"*, ahogyan az Úr Jézus kérte Atyjától számukra.[7]

[6] *Unitatis redintegratio*, 18.

[7] *Közös katolikus-ortodox nyilatkozat őszentsége, VI. Pál pápa és I. Athénagorász öku-*

Fontos tény, hogy az első találkozás után a felek nem maradtak tétlenek, hanem szembenéztek saját múltjukkal, saját *„döntésük, cselekedetük és a fájdalmas események emlékével"*.[8] A dokumentum kifejti, hogy *„nem lehet úgy tenni, mintha ezek az események nem olyanok lettek volna, mint amilyenek a történelemnek ebben a nagyon zaklatott időszakában voltak. Ma azonban már igazságosabban és higgadtabban ítélik meg őket. Ezért fontos felismerni a túlzásokat"*.[9] Az úgymond szóbeli-írásbeli elnézést tettekben is kinyilvánítják, melyre kötelezettséget vállalnak.

- Sajnálják a sértő szavakat, a megalapozatlan szemrehányásokat és az elítélendő gesztusokat.
- Sajnálják és eltávolítják mind az emlékezetből, mind az egyház központjából az ezeket az eseményeket követő kiközösítő ítéleteket, amelyek emléke napjainkig befolyásolta a cselekedeteket és akadályozta a szeretetben való szorosabb kapcsolatokat; és ezeket a kiközösítéseket a feledés homályába merítik. (Itt szerepel első alkalommal *„az emlékezet megtisztítása"* kifejezés, még nem abban a formában, ahogyan ma ismerjük, de a fogalom már jelen van.)
- Sajnálják a megelőző és későbbi zavaró eseményeket, amelyek különböző tényezők – köztük a megértés és a kölcsönös bizalom hiánya – hatására végül az egyházi közösség tényleges megszakadásához vezettek.[10]

Ezt követően a két egyházfő egy nagyon fontos kijelentést tett: *„VI. Pál pápa és I. Athénagorász pátriárka együtt felismerik, hogy az igazságosság és a kölcsönös megbocsátás e gesztusa nem elegendő ahhoz, hogy a római katolikus egyház és az ortodox egyház közötti régi és újabb ellentétek megszűnjenek."* A szövegben ismét hangsúlyosan előkerülnek *„a szívek megtisztítása"* és *„a történelmi sérelmek megbánása"* kifejezések.[11] A dokumentum záradékaként a két egyház vezetője megfogalmazza, hogy *„remélik, hogy ez a cselekedet tetszeni fog Istennek, aki azonnal megbocsát nekünk, ha megbocsá-*

menikus pátriárka között (1965. december 7.), 1. Vö. Paul VI., *Conclusion of the II Vatican Council: Joint Catholic-Orthodox declaration, approved by Pope Paul VI and Ecumenical Patriarch Athenagoras I of Constantinople* (7 December 1965), (a kutatás ideje: 2024. január 16.)

[8] *Közös katolikus-ortodox nyilatkozat*, 2.

[9] *Közös katolikus-ortodox nyilatkozat*, 3.

[10] *Közös katolikus-ortodox nyilatkozat*, 4.

[11] Uo.

tunk egymásnak. Remélik, hogy az egész keresztény világ, különösen az egész római katolikus egyház és az ortodox egyház értékelni fogja ezt a gesztust, mint a megbékélés iránti közös, őszinte vágy kifejeződését, és mint meghívást, hogy a bizalom, a tisztelet és a kölcsönös szeretet szellemében folytassák azt a párbeszédet, amely Isten segítségével újra együtt fog vezetni a lelkek nagyobb javára és Isten országának eljövetelére a hitnek, a testvéri egyetértésnek és a szentségi életnek abban a teljes közösségében, amely az egyház életének első ezer évében létezett közöttük".[12]

Sajnos ezen a területen is meg volt a katolikusok-ortodoxok „*Dominus Iesus*"-a, a nevezetes *Balamandi Nyilatkozat*.[13] Ide sorolhatnánk még 2016-ban Ferenc pápa nyilatkozatát Kirill pátriárkával, mely, amellett, hogy egyháztörténelmi esemény volt, utolsó pontjaiban (25. §) a görög katolikusokat az uniatizmus fogalmához köti. Itt is érvényes a nagyon is körültekintő megnyilatkozás követelménye.[14]

További lépések a megbékélés útján

Az Egyházak Világtanácsa 11. nagygyűlése (2022) nagy hangsúlyt helyezett a németországi Karlsruhében a múlt és a jelen sebeinek a gyógyítására, éppen abban az évben, melyben kitört az ukrajnai háború.[15] Az evangélikus lelkész Dietrich Werner (1956–), az interkulturális teológia és az ökumenizmus professzora a berlini Humboldt Egyetem teológiai karán, a megbékélés szempontjairól fejti ki gondolatait, visszatekintve a 75 éves ökumenikus tanács találkozóira.[16] A múlt és a jelen sebeinek gyógyítására – írja – *„A rasszizmus, az idegengyűlölet és a fehér fensőbbség több szempontból és körülményből kifolyólag jelentős szerepet játszott a karlsruhei párbeszédben. A rasszizmussal és az idegengyűlölettel kapcsolatos kiállásában a nagygyűlés újra megidézte a WCC világos álláspontját a rasszizmussal*

[12] *Közös katolikus-ortodox nyilatkozat*, 5.

[13] Balamand dokumentum (1993), in *EOe* 3, 805-815.

[14] Vö. http://www.magyarkurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-es-kirill-patriarka-tortenelmi-talalkozoja-kubaban-67590 (a kutatás ideje: 2024. június 3.)

[15] *A Call to Act Together. The 11th Assembly of the World Council of Churches*, in *The Ecumenical Review*, 75.1 (January 2023), 3–5. Vö. World Council of Churches (oikoumene.org), *Message of the WCC 11th Assembly, "A Call to Act Together"*, (a kutatás ideje: 2024. január 12.)

[16] Werner, Dietrich, *And Yet It Moves. Dream and Reality of the Ecumenical Movement. Reflections on the 11th Assembly of the World Council of Churches in Karlsruhe*, in *The Ecumenical Review*, 75.1 (January 2023), 27–28.

szemben az 1968-as uppsalai találkozója óta, valamint a sok erőfeszítés a dél-afrikai apartheiddel szemben, és megújult módon fogalmazta meg a rasszizmus, a diszkrimináció és az idegengyűlölet elleni programjának erősítését. A gyarmatosítás és a századokat átívelő rabszolga-kereskedelem az igazság kimondását igényli, a sebek meghallgatását és az emlékezet meggyógyítását [*listening to the wounds and the healing of memories*]. *A rasszizmus és az idegengyűlölet összefonódik más negatív szempontokkal, melyek megtagadják az emberektől és az »imago Dei«-re alkotott emberi lényektől a méltóságukat."*[17]

Dietrich Werner kifejti, hogy *„világos, hogy a gyakorlati ajánlások ennek az állásfoglalásnak a végén biztosítják az eljövendő években az ökumenikus mozgalom mély elkötelezettségét".* Ugyanebben az állásfoglalásban a nagygyűlés hangsúlyozza, hogy az egyháznak *„folyamatos felelőssége van az antiszemitizmussal való szembenállásban az egyházak történelmi szerepe miatt, hogy megakadályozza azt, és figyelmeztet, hogy az antiszemitizmus egy mindig jelen való figyelmeztetés marad, és ismét kijelenti a WCC kategorikus elítélését az amszterdami alapító nagygyűlésen, hogy az antiszemitizmus Isten és ember elleni bűn (Statement on Confronting Racism and Xenophobia). Ezt az állásfoglalást senki sem kérdőjelezte meg, és egyhangú döntéssel elfogadták".*[18]

Közös elhatározással a látható egység felé

A két nagy megbékélést követően – mind az ortodoxiával mint pedig a protestantizmussal – felmerül a kérdés hogy mi is az egységre vezető út. A 2020-as *Vademecum Oecumenicum* nyilvánvalóvá teszi, hogy ez nem lehet más mint a lelki ökumenizmus, az imádság és a barátság útja. „*Az emlékezet megtisztítása*" című alfejezet kifejezetten utal a reformáció 500. évfordulójának 2017-es megemlékezésére, mely példa az emlékezet megtisztításra.[19] *A szembenállástól a közösségig* című dokumentumban a katolikusok és az evangélikusok megkérdezték, hogyan adhatják tovább hagyományaikat úgy, hogy „ne ássunk árkokat a különböző felekezetű keresztények között" (12. §). Így felfedezték, hogy történelmük új szempontú megközelítését lehet alkalmazni. A múltat nem lehet megváltoz-

[17] Szorosan ide kapcsolódik a katolikus részről megjelent dokumentum: Hittani dikasztérium, *Dignitas infinita. Nyilatkozat az emberi méltóságról*, SZIT, Budapest 2024.

[18] Werner, Dietrich, *And Yet It Moves. Dream and Reality of the Ecumenical Movement*, 28.

[19] A Keresztény Egységet Előmozdító Pápa Tanács, *A Püspök és a keresztények egysége. Ökumenikus Vademecum*, SZIT, Budapest 2021, 32.

tatni, de hogy mire emlékezünk a múltból, az az idő múltával valóban változik. A múltat az emlékezés teszi jelenvalóvá. Míg a múltat nem tudjuk megváltoztatni, a múlt jelenlétét a jelenben tudjuk alakítani (16. §) – összegzi a szentszéki dokumentum, amikor utal a *From Conflict to Communion* evangélikus-katolikus közös kiadványra, a Reformáció 500. évfordulója alkalmából.[20]

Ezutóbbi, történelminek is nevezhető közös megnyilatkozás a római katolikus egyház és a protestáns egyházak közeledésének jele. Főleg a katolikusok és az evangélikusok felismerték, hogy a közöségek, melyekben megélhetik hitüket, Krisztus egyetlen testének a részei. Belátták, hogy a küzdelem ideje lejárt. Egymás hitének kölcsönös elmarasztalása már nem időszerű.[21] A gyógyulás folyamatához öt szempontot határoztak meg: felismerni, ami közös, vállalni a folyamatos alakulást, konkrét tettek felmutatása, az evangélium erejének felfedezése és a közös tanúságtétel megvalósítása.[22]

Az emlékezet gyógyításának hosszú folyamata még előttünk áll, de világossá vált, hogy a katolikusok és a protestánsok rászorulnak egymás tapasztalataira, bátorítására és kritikájára. Ennek elfogadása egy valóságos eredmény Krisztus szándékának eléréséhez: „Legyenek mindnyájan egy!”[23]

[20] Vö. *A szembenállástól a közösségig. Evangélikus-római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben*, Luther kiadó, Budapest 2016. A kiengesztelődés szándékát mintegy megkoronázta egy gesztus, Ferenc pápa imája 2016. október 31-én a Lund-i székesegyházban, a 2017-es emlékév előestéjén.

[21] Vö. *A szembenállástól a közösségéig*, 238.

[22] Vö. *A szembenállástól a közösségéig*, 239-244.

[23] Jn 17,21. Vö. Hovorun, Cyril – Cavallotto, Stefano – Vogel, Lothar, *La riconciliazione delle memorie. Ricordare le separazioni tra le Chiese e la ricerca dell'unità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2021, 194-197.

Martos Levente Balázs

A békének ára van. Néhány ószövetségi belátás és történet a kiengesztelődésről

„Üldöztetéseimben kellettél" – írja Ady Endre Istenről az *Istenhez hanyatló árnyék* című versében. Békét és kiengesztelődést keresünk mi is különösen akkor, amikor sokfelől békétlenséget, konfliktust és háborút tapasztalunk. A „részletekben vívott világháború" kifejezése,[1] amelyet korábban talán túlzónak érzékeltünk, egyre nyilvánvalóbb valóságtartalommal telt meg.[2]

A teológia feladata ebben a helyzetben egyértelműnek tűnhet: a kinyilatkoztatás és a hit forrásaiból olyan útmutatást meríteni és kiemelni, amely a béke útjára vezérel egyénileg és közösségileg is. Felértékelődik mindaz a tapasztalat és iránymutatás, amely a bibliai kinyilatkoztatás, azon belül is az Ószövetség lapjain évezredek alatt felgyülemlett. A békével foglalkozó biblikus irodalom mindenesetre tükröz valamit abból, hogy a teológia nemcsak akadémikus érdeklődésből, hanem az örömhír hirdetésének igényéből is születik: háborús időben és azokon a területeken, ahol a béke hiánya különösen is érzékelhető, megnövekszik a béke mibenlétét és hogyanját elemző tanulmányok száma.[3]

[1] Ferenc pápa nem sokkal megválasztása után kezdte használni ezt a kifejezést (pl. 2014. augusztus 18., Koreából visszatérőben; 2014. szeptember 13., Goriziában, egy első világháborús emlékhelyen), amelyet azóta is többször használt különféle beszédekben és üzenetekben papok és hívek vagy diplomaták előtt.

[2] A béke és kiengesztelődés témája sokféleképpen megközelíthető. Csak megemlíteni tudom a hatalom értelmezésének és használatának, a hatalommal való visszaélésének azokat a kérdéseit, amelyek bibliai szövegek értelmezésével is kapcsolatosak. Erre a hermeneutikai jellegű kérdésre számos biblikus szakember is reflektált az utóbbi években, és úgy tűnik, reflexiójuk a továbbiakban is szükséges és figyelemre méltó.

[3] Lásd például: Daniel, Nicodemus, *Bringing forgiveness to life: Biographical preaching of Joseph's forgiveness in the context of conflict and violence in northern Nigeria*, in *Stellen-*

Persze szinte azonnal felmerül a kérdés: melyik békéről van szó? A béke igen sokrétű fogalom. „Nehezen találunk még egy olyan fogalmat az Ószövetségben, amely annyira elnyűtt pénzdarabbá lett a nép mindennapi használatában, s amely rendkívül sűrített teológiai tartalommal nem ritkán mégis oly magasan meghaladta a közönséges elképzeléseket, mint a *salom*." – kezdi fejtegetéseit Gerhard von Rad a békével kapcsolatban.[4] A béke nem egyszerűen a háborútól mentes állapot, hanem teljessége mindannak, amit az ember Istentől kérhet, amiért imádkozunk és amire vágyakozunk. A béke „összefoglalja mindazt, amit egy idős keleti ember az áldás eredményeként remél."[5] Nem meglepő, ha azt állítjuk, hogy a béke egyfelől konkrét tapasztalat tárgya, a teljesség, az épség és az egészség állapota, amely a természetet és benne az embert is jellemzi optimális esetben, s ugyanakkor Isten ajándéka, mint a világban végső soron minden más érték.[6]

Az előttem álló rövid időben előbb a béke ószövetségi megközelítésével kapcsolatos első intuíciókat szeretnék megosztani, főként elbeszélő szövegekre építve. Másodszor ezeket mélyítem el, a békéhez vezető út néhány teológiai modelljét bemutatva. Harmadszor a héber „salóm" szó etimológiája kapcsán teszek megjegyzéseket, az egész útra rövid pillantást vetve az Újszövetség perspektívájából.

---

bosch Theological Journal 7 (2021,1) 1–16; Mensah, Michael Kodzo, *„I am Peace… They are for War"* (Ps 120: 7) *The Language of Peace in Sacred Texts and in Contemporary African Contexts*, in *Kanien* 10,2 (2022) 5–31; Murzaku, Ines Angeli, *Jerusalem and Holy Sites: A Call for Peace at a Time of Crisis*, in *Dialogue & Alliance* 29 (2015) 70–77; Dortzbach, Karl, *Building a Framework for a Theology of Peace*, in *Journal of Asian Mission* 16 (2015) 103 – 122. Dortzbach a hit és teológia béketeremtő feladatáról gondolkozik, mégpedig a személyes, csoport- és nemzeti konfliktusok hármas tagozódását követve. Tanulmányában a MTörv 6,3-9 szövegét (a *sema Jiszrael* szövegét) választja a békére szóló intésként, amelyet a főparancsról szóló, Lk 10-ben is közölt beszélgetés összefüggésébe helyez.

[4] von Rad, Gerhard, שלום im AT., in: ThWNT IV., 400.

[5] Stendebach, Franz Joseph, art. שלום, in: ThWAT VIII., 12–46., itt: 18.

[6] Dunham, Kyle C., *A Time to Throw Away Stones: Qohelet's Enigmatic Reference to Stones as a Hinge for the Themes of War and Peace in the Time Poem*, in *JSOT* 45 (2021) 320–335 a Prédikátor 3,1-8 titokzatos költeményét is úgy értelmezi, mint ami leginkább a háború és béke kettősségében értelmezhető. A befejező, 8. sor az egész költemény csúcsa lenne, éppen a békéhez megérkezve. A szöveg egésze az élet kezdetétől a béke felé halad, s bár beszél sírásról, halálról, a kövek gyűjtögetéséről (háborúra), legfőbb értékként mégis az élet teljességét jelző békét tekinti. A tanulmány részletesen az 5. vers „követ gyűjteni/eldobni" fogalompárját vizsgálja meg, és arra jut, hogy a „kövek eldobása" a fegyverként is használt anyagtól való megszabadulásra utal.

Első intuíció – elbeszélések a kiengesztelődés útjairól

Georg Fischer szerint a Biblia egésze a béke mellett érvel.[7] Ugyanakkor pontosan ismeri a háborút, a konfliktust népek és személyek között.[8] Manfred Oeming rámutat,[9] hogy bár az Ószövetség megrajzolja a béke emberi képzeletet meghaladó képeit, nem pacifista, nem kerül el minden lehetséges konfliktust, és – legalábbis Oeming véleménye szerint – Istentől sem távolítja el teljesen a háborút és agressziót. Izajás és Mikeás is beszél arról, hogy a kardokat ekevassá kell alakítani (Iz 2,4; Mik 4,2),[10] de Joel próféta egyik mondása (Joel 4,10) szerint ennek a fordítottja is érvényes:

> Verjétek ekevasaitokat kardokká,
> és kapáitokat lándzsákká;
> mondja az erőtlen is: »Hős vagyok!«

A Biblia tehát számot vet azzal, hogy a béke nem a világ természetes állapota. Ahhoz, hogy béke legyen, valaminek történnie kell, valakinek tennie kell érte, valakinek esetleg áldozatot kell érte hoznia.

Ezek az egyszerű és alapvető belátások akkor érnek meg bennünk, ha meggondoljuk, milyen gyakori téma a személyes konfliktus vagy népek közti háború, illetve – esetleg, de nem mindig – ezekhez kapcsolódva a kibékülés és kiengesztelődés a Biblia lapjain.

---

[7] Lásd: Fischer, Georg, *Das biblische Plädoyer für Frieden*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 171 (2023) 339–348.

[8] Egyes kutatók szerint az egész Biblia keletkezése is azzal magyarázható, hogy szerzői egy közösségi trauma után újjáéledő népet kívánták megerősíteni, traumatikus élményei feldolgozásában segíteni. Lásd ehhez: Li, Xi, *Does the Hebrew Bible Construct a Social Trauma? Three Case Studies*, in *Journal for the Study of the Old Testament* 48 (2023) 243–261.

[9] Oeming, Manfred, *„Suche Frieden und jage ihm nach!"* (Ps 34,15) *Der umstrittene Weg zum Frieden im Alten Testament*, in *Bibel und Kirche* 61 (2006) 126–129.

[10] Lásd ehhez: Van der Walt, Chris, *Peace is not the absence of war but the presence of a relationship founded by God – שָׁלוֹם (shalom) in Isaiah and Micah*, in *In die Skriflig* 55 (2021,2) 1–8. Van der Walt megerősíti, hogy a béke nem a háború hiányát jelenti. Iz 2,4 és Mik 4,2 nem is említi a béke fogalmát, pedig gyakran ebből kiindulva mutatják be, milyennek látják a békét a próféták.

Az őstörténetben

A világ keletkezéséről és kezdeteiről szóló bibliai narratívát ma többen úgy értelmezik, mint a világ konfliktusos mivoltának magyarázatára tett kísérletet, amely a világ jelenlegi állapotát a békés és jóságos Isten képével akarja összeegyeztetni. A kezdetben jónak teremtett világban fokozatosan jelenik meg a telhetetlenség, az emberek között a harag és a pusztítás.[11] Káin és Ábel története az őstörténeten belül a harag és a belőle fakadó gyilkosság, másfelől viszont éppen az önkényes gyilkosság tilalmának kulturális emlékezetét hordozza. Az emberek és állatok kapcsolatában Noé és a vízözön történetével a kultikus áldozat és hozzá kapcsolódva a húsos étrend váltja fel a pusztán növényevő életmódot. A vízözön története az ember gonoszságára adott válasz, amellyel Isten az agressziónak és gyűlöletnek kíván gátat vetni, mindenesetre kipusztítva az addig már elterjedt gonoszságot. A béke ma is általánosan használt szimbóluma, a csőrében olajágat tartó galamb, éppen a vízözön elbeszélésének végéhez közelítve tűnik fel, utalva arra a végleges, szövetséggel, vagyis ígérettel megpecsételt békére Isten és ember között, amely az emberek egymás közötti békéjét is magába foglalja, amennyiben sikerül azt megőrizniük.

Az a béke és teljesség, amelyet az őstörténet szerint az ember elveszített, az önkorlátozás, a mértékletesség által lett volna megtartható. Kérdés, hogy újból megszerezhető-e.

A pátriárkák közül főleg Jákob és József elbeszélő ciklusában találunk megfontolandó fordulatokat a kiengesztelődéssel és békével kapcsolatban.[12] Bár mindkét elbeszélő ciklus olvasható egyfajta fejlődés narratívájaként, különösen József elbeszélésében világos, hogy a főszereplő átalakul, sőt, a történelemben ható okok szövevénye mögött Isten rendelését sejti meg. A béke ebben az esetben a főszereplő átalakulásával jön létre. Jákob hosszú út, évtizedes várakozás után tér haza, immár gazdag és tekintélyes családfőként, mire kibékülhet testvérével, Ézsauval (vö. Ter 33,4).[13] József is évtizedes tapasztalat után értelmezheti Istenre tekintve

[11] Vö. Wénin, André, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'umano. Lettura narrativa e antropologica della Genesi I. Gen 1,1–12,4*, Bologna 2008.

[12] Lásd ehhez: Asumang, Annang, *Strive for Peace and Holiness: The Intertextual Journey of the Jacob Traditions from Genesis to Hebrews, via the Prophets*, in *Conspectus* 17 Mar 2014, 1–52; Lumanze, Obedben Mmesomachukwu, *Esau and Jacob Reconciliation Episode* (Genesis 33:4, 8-12): *A Model for Interpersonal Conflict Resolution*, in *Journal of Biblical Theology* 4 (2021, 2) 59–79.

[13] A megható találkozást azonban nem követi a közösség helyreállítása. Jákob hamarosan el is válik Ézsautól.

saját maga és testvérei nem kicsiny konfliktusát (vö. Ter 50,20: „Ti gonoszat terveztetek ellenem, Isten azonban jóra fordította azt, hogy felmagasztaljon engem, amint most látjátok, és sok népet megmentsen.")[14] Míg Ábrahám esetében természetesnek látszik a körülötte zajló háború és konfliktus (lásd a Ter 14 elbeszélését, illetve Sára és Hágár vetélkedését a Ter 16-ban, amely az utóbbi számára kis híján halálos kimenetelű lett), Jákob és József kapcsán inkább a külvilág, a környezet békés, míg a feszültség és ellentét a főszereplők belső körét jellemzi.

Izraelnek a békével és renddel kapcsolatos megfontolásaiban egyesek szerint maradandó erővel jelennek meg a káosz feletti győzelem mezopotámiai, mitikus elbeszéléseiből vett elképzelések.[15] Mintha erre utalna az egyiptomiak sorsa, akiket elnyel a tenger, miután Izrael áthaladt rajta (Kiv 14), s mintha hasonlóképpen jelképes értelme lenne annak is, hogy Jónás könyvének elbeszélése szerint a viharos tenger csak akkor csitul el, amikor megtalálják a bűnöst, sőt, tengerbe is vetik (Jón 1).

A béke és igazságosság újabb megközelítését képviseli a Második Törvénykönyv, illetve hozzá kapcsolódóan a deuteronomisztikus történeti mű. Az ígéret földjére való bevonulással, illetve annak elfoglalásával kapcsolatban sűrűsödik össze az erőszak kérdése, majd a királyság kialakulásával és gyakorlásával, illetve ennek értékelésével kapcsolatban a mindenkori hatalom szemlélete, Isten uralmának és a földi kormányzásnak kettőssége Izrael életében. A későbbi hagyomány Dávid életét személyes, példaszerű vonásokkal rajzolja meg, aki sem országát, sem családját nem képes konfliktusok nélkül kormányozni. Ez az elbeszélő ciklus ugyanúgy tanulságos és példaszerű, mint a Jákobról vagy Józsefről szóló. Amikor Dávid megkíméli Saul életét (1Sám 24), az Istennél már elvetett király ugyanúgy beismeri vétkességét, mint később Dávid, miután megkívánta és elvette Uriás feleségét, Uriást pedig megölette, és Nátán példázata nyomán önmaga felett mond ítéletet (2Sám 12). Saul az előbbi epizódban „fiának" nevezte Dávidot, ennek pedig később meghal a fia. Az a halál mintegy békét is hoz, kiengesztelődést, mindenki megdöbbenésére, Dávid számára. Saul tehát elismeri saját vétkét és Dávid

[14] Vö. Fischer, *Das biblische Plädoyer für Frieden*, 344: Amikor testvérei már képtelenek voltak Józseffel „békében" beszélni (37,4), eladták őt. Hosszú és nehéz fejlődési útját József mégis úgy értelmezi, mint amiben Isten vezetése valósult meg mindannyiuk javára. Lásd ehhez: Uő., *Der Jakobsweg der Bibel. Gott suchen und finden*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2010, 17–121; 147–149.

[15] Lásd ehhez: Hanson, Paul D., *War and Peace in the Hebrew Bible*, in *Interpretation* 38 (1984) 341–362. Hanson úgy látja, hogy a béke bibliai szemléletének kezdetén olyan tér, amelyet nem fenyegetnek a káosz erői.

nagyobb igazságát: „Te igazabb vagy, mint én, mert te jót tettél velem, én pedig rosszal fizettem neked." (1Sám 24,18). Aztán hozzáteszi: „Fizessen is meg neked az Úr hasonló jóval azért, amit ma velem tettél." (1Sám 24,20b). Dávid ugyan meg is esküszik, hogy nem árt majd Saul leszármazottainak, az elbeszélés későbbi menete szerint azonban csak részben tartja meg esküjét, legalábbis elfogadja Saul családjának és embereinek kiirtását.

Ezek a részben több nemzedéken át követett családi fordulatok, amelyek az ősatyák esetében a hagyomány erejét hordozzák, a királyság keretében pedig a nép történetének tükrét is jelentik, a kibékülést újra meg újra feladatnak mutatják. Az elhallgatott, bűnként megélt konfliktusok és igazságtalanságok egy-két nemzedékkel később újra megjelennek, hasonló, egyébként jól felismerhető alakban. A bibliai elbeszélés nem állítja, hogy a nemzedékekkel később feltűnő mintázatban közvetlen isteni büntetésről volna szó. Másrészt a megtörtént kiengesztelődés sem azt jelenti, hogy a szereplők tettük minden következménytől megszabadultak volna, inkább azt, hogy másként tekintenek saját életükre, mint azelőtt.

Amikor az erőszakkal és háborúval kapcsolatos bibliai szövegeket olvassuk, mindig ki kell emelni, hogy döntő többségük nem békés közegben keletkezett, és végképp nem olyan történeti helyzetben, amikor Izraelnek esélye lett volna hódítóként fellépni, vagy a területén élőkkel szemben érvényesíteni például a *cherem*, a megsemmisítő bosszú törvényét.[16] Izrael tudatában van, hogy egész létében rendkívüli módon Istenre utalt. Mintha állandóan, minden nemzedékben újra Dávid küzdelmét folytatná Góliáttal szemben, végső fenyegetettségben és alapvetően kilátástalan küzdelemben, legyen szó Sámsonról vagy Gedeonról, Eszterről vagy Juditról.[17] Izrael hősei a maguk módján eleve gyengék, vagy eljutnak addig az állapotig, amelyben végül csak Isten ereje mentheti meg őket.

Bár ezek a történetek egyénekről szólnak, az érintettek ilyen vagy olyan módon mindig jelentős szerepet játszanak Izrael történetében, sőt, esetenként valamiképp meg is jelenítik egész Izraelt. A kiengesztelődés, amelyet Jákob és Ézsau, majd egy nemzedékkel később József és testvérei átélnek, vágyott modell, példaszerű eset. A bibliai irodalom példá-

[16] Vö. Fischer, *Das biblische Plädoyer für Frieden*, 342–343.

[17] Judit imája könyvének 9. fejezetében úgy is értelmezhető, mint szakítás a korábbi elmélettel, hogy Isten a gonoszokat megbünteti, hiszen újdonsága éppen az, hogy most a gyengét fogja felvértezni, megvédeni és a béke eszközévé tenni – Holofernész feje árán.

kat rögzít, illetve kánoni szerepéből fakadóan példává válik. Különösen is így van ez, amikor egy szereplőt irodalmi eszközök tesznek jelképes alakká, például a nevében is „zsidó nőként" fellépő Judit. Gerhard von Rad valószínűleg joggal jegyzi meg,[18] hogy rendkívüli gazdagsága és sokféle jelentésrétege mellett a bibliai *shalom* általánosan érvényes minősége, hogy közösségi és objektív természetű. Az ószövetségi béke elsősorban nem a lélek békéje, hanem a kapcsolatoké, a közösségé, az igazságosságban élő népé, és nem is annyira állapotot fejez ki, mint inkább egy viszonyrendszert. A belső békére más fogalmakat használ a szentírás, például a „nyugalom" (*menuchá*) kifejezését.

Ezekben az elbeszélésekben általános, érzésem szerint mégis jelentős tanulságként azt élheti meg a bibliaolvasó ember, hogy a békéért tenni szabad és tenni kell. Tág értelemben: a békének ára van. A béke tehát nem egyenlő az unalmas elégedettséggel, sokkal inkább áldozatra és tettekre hív. Izrael elbeszélő hagyománya mélyen elmerül az emberi viselkedés bemutatásában, nem mindig utal közvetlenül Isten közbejöttére. Azok, akik a békét választják, akik – akár hosszabb távon – Isten mellett döntenek, mindenesetre számíthatnak Isten segítségére. Békéjüket erőfeszítések és áldozatok árán érik el.

Hogy a békének ára van, persze kétértelmű mondat. Pozitív értelemben, a békét reménységgel szemlélve azt jelenti, hogy érdemes a békéért áldozatot hozni, fáradsággal békét teremteni. Negatív értelemben azt is megkockáztathatjuk, hogy árat fizet, lemond a nagyobb szabadságról, olykor legalább látszólag lemond a teljesebb igazságosságról, aki a békét választja, minden áron. Vajon mikor fizetjük meg annak az árát, ha „egyszerűen békében maradunk", ha csak úgy „kibékülünk" bizonyos helyzetekkel? A nyugalmáról néha lemond az ember, hogy békét találhasson.

A béke útjai

Imént már idézett tanulmányában Manfred Oeming kitart amellett, hogy az Ószövetség nem „pacifista", nem töröl el mindenféle háborút.[19] Egészen késői szövegek is, mint például a Makkabeusok könyve, számolnak az erőszakkal és háborúval. Oeming úgy látja, hogy a háború és konfliktus, sőt az erőszak képei olyan mértékben megmaradnak a Szent-

[18] von Rad, שלום im AT., 401; 405.

[19] Oeming, *„Suche Frieden"*, 126-127.

írás korábbi és kései részleteiben is (Deuteronomista történeti mű, Krónikás történeti mű, Makkabeusok könyve), s ezért nem lehet azt mondani, hogy idővel csökkent volna Isten „harcos", „erőszakos" vonása (vö.: Jer 8,11). Háború és béke állandó váltakozásban mutatkozik. A bibliai szövegek teológiai értelemben is különböző modellek szerint keresik a békét. Oeming négy ilyen modellt vázol.

Az első a *politikai modell*. Ennek középpontjában a királyi messiás áll, aki saját ügyességének köszönhetően, illetve Isten támogatásával képes békét teremteni. A béke itt az igazságossággal, a szegények védelmével függ össze, ahogy azt például a Zsolt 72 mutatja be. A messiási várakozás összefonódik Jeruzsálem, Sion kiválasztott helyzetével. Ez a hely a béke kezdete. Falai, amelyeket Nehemiás idejében felépítenek (vö. Neh 13,15kk), kizárják a békétlenséget, ahogy a káosztól megmenekül a teremtett világ.

A második a *bölcsességi modell*. A béke úgy valósul meg, hogy az egyes ember megtartja a törvény előírásait, illetve józan belátása szerint követi az emberi együttélés szabályait. (Pl.: Zsolt 34,12–15.) A „béke embere" jövőt kap ajándékba (Zsolt 37,37; vö. Jer 9,7; Péld 21,9). A béke itt is isteni ajándék, de elválaszthatatlan az emberi erőfeszítésektől.

A harmadik a *kultikus modell*. A béke az elkövetett bűnök miatti engeszteléssel áll helyre. Lev 16; Iz 53,5. Az engesztelés áldozat által valósul meg, amely elsősorban Isten és az ember kapcsolatára hat. Ez a modell másodlagosan azt is feltételezi, hogy a háború, főleg a vesztes háború csapás, amelyet Isten megsértésével megérdemelt az ember, engesztelésével viszont újra áldását nyerheti el.

Oeming negyedik modellje az ún. *eszkatologikus modell*. Az eddig részletezett elképzelések és isteni beavatkozások ellenére a teljes béke ezen a földön elérhetetlen marad. Isten végidőbeli beavatkozására lesz szükség ahhoz, hogy ilyen béke valósulhasson meg. Ez új teremtés (Iz 26,12; 32,17; 60,17; Iz 65-66 még az állatokról is beszél),[20] a világ teljes átalakítása, alkalmanként pedig a gonoszok megsemmisítése is, bár egyelőre csak képek, szimbólumok használatával.[21]

[20] Lásd ehhez pl.: Koenen, Klaus, *Wölfe wohnen bei Lämmern. Jesajas Bilder vom Frieden zwischen Völkern und Geschöpfen*, in *Bibel und Kirche* 61 (2006) 212–217.

[21] A béke és igazság „csókjáról" beszél a Zsolt 85,11, megszemélyesítve a két fogalmat. Lásd ehhez: Eder, Sigrid, *Do Justice and Peace Really Kiss Each Other? Personifications in the Psalter and an Exemplary Analysis of Ps 85,11*, in *Vetus Testamentum* 67 (2017) 387–402.

A béke megvalósulásának ez a négy útja egyben a béke teológiai fogalmának összetettségét is jelzi, illetve újra rámutat arra a tényre, hogy ez a béke az egész népet érinti elsősorban, és nem az egyes embert a maga belső világában.[22]

Kettős etimológia

A békességről szóló bibliai szövegek Izrael perspektívájából indulnak ki, és fokozatosan, helyenként jutnak el a mindenkire érvényes béke, a kozmikus kibékülés képeihez. Oeming szerint[23] ezzel függ össze a *salom* szó etimológiájának kérdése. Az egyik lehetőség szerint a *shalom* szó eredete az akkád *salamu* igével rokonítható, amelynek jelentése „sértetlen, hibátlan, teljes". Eszerint a béke jelentése az épség, teljesség. Teológiai értelemben ez a végső idő állapota, amelyet csak Isten beavatkozása teremthet meg. Másik, általában elfogadottabb elképzelés szerint a héber *sillem* (*slm* piel) lenne a szó alapjelentésének hordozója, amelynek jelentése „megtéríteni, megfizetni".[24] Eszerint a béke megfizetés egy rossz helyzetért, egyfajta jóvátétel, amely azon az áron jön létre, hogy betöltenek minden, az adott helyzetben elképzelhető igényt. A korábban idézett helyzetben, amikor Saul azt mondja Dávidnak: „fizessen meg neked az Úr", szintén a *slm* piel igét használja a szöveg (1Sám 24,20b). Felsejlik, hogy bár Saul elismeri Dávid igazságát, a „megbékélés", a teljes jóvátétel csak Isten részéről lehetséges. Másfelől, ismét visszatérve Oeming gondolatmenetéhez: mivel a világban soha nem lehet minden igényt egyformán kielégíteni, Isten is kiválaszt valakit vagy valamely felet a konfliktusban állók közül, és mellette foglal állást. A „békesség Izraelnek" igénye (vö. Zsolt 125,5)

[22] A béke útjainak másféle osztályozását közli Leuenberger, Martin, *Konzeptionen von Frieden (und Krieg) im alten Orient und in der Hebräischen Bibel,* in *Biblische Notizen* 187 (2020) 15–38: béke valamilyen ellenség legyőzése által (Zsolt 2; 72); béke Isten túlereje által (Zsolt 46; 48; 76); béke az idegen népek megsemmisítése által (Zak 14); béke az idegen népek belátása által (Iz 2; Zak 4).

[23] Oeming, *„Suche Frieden"*, 128.

[24] Lásd ehhez: Illman, K.-J., art. *slm,* in: ThWAT VIII., 93–101. A szót a bibliai szövegek mind pozitív, mind negatív értelemben használják. Isten „megfizet", mégpedig rosszért rosszal, a jóért jóval (vö. MTörv 5,9; 2Sám 3,39 és 1Sám 24,20; Rut 2,12). Illman utal rá (ld. 96. oszlop, K. Koch gondolatához kapcsolódva), hogy ez nem az ún. erkölcsi okság elvének kiterjesztését jelenti, hanem azt, hogy Isten mintegy teljessé teszi azt a cselekedet, amelyet az ember – vagy ő maga – korábban megkezdett.

tehát azt is jelenti, hogy a békét ők, és nem mások kapják meg, Isten az ő igényeiket teljesíti be, nem a szembenálló fél várakozását.[25]

Intuíciónk, hogy a békének „ára van", sajátosan igazolódni látszik ebben a második értelemben. A béke mindig kibékülést jelentene, megbékélést valamilyen áron. A teljesség és egészség, illetve a vallásos megtapasztalás, a transzcendenssel való kapcsolat egymást feltételezi és kiegészíti a fogalomban. A két végpont, a béke mint nyugalom és teljesség, illetve a béke, mint Isten ajándéka, kibékülés vele és általa másokkal, soha nem választható el egymástól, és eredetileg is egyetlen tapasztalat.

Befejezésként: egy pillantás az Újszövetség felől

Bár vitatható, hogy az Ószövetség pontosan meddig jut a béke értékelésében, mennyire választja el a konfliktust és háborút Istentől, kétségtelen, hogy értéknek látja a békét, Isten ajándékának, amelyet előkészít az emberi erőfeszítés.[26] A küzdelem, harc és háború képei az ószövetségi szövegekben és ezek hátterében szinte mindvégig megmaradnak reális történésként, ugyanakkor nem egyszer szimbolikus értékük is van: Isten népe melletti kiállását fejezik ki. Az Újszövetség oly módon teljesíti be az ószövetségi szakaszokat a Názáreti Jézus tanításában és sorsában, hogy messze felerősíti a békére szóló meghívást. A harc és háború valóságát, a fizikai erőszak képeit az Újszövetség is ismeri, de legfeljebb ezeket jelképesen mutatja be követendő modellként, illetve látomásosan, titokzatosan köti Isten végidőbeli cselekvéséhez.

---

[25] Leuenberger, *Konzeptionen von Frieden*, 22–29 egyiptomi és mezopotámiai szövegeken mutatja meg, hogy ez a felfogás, amely a „saját" béke állapotát tartotta elégségesnek és fontosnak, illetve ennek garanciáját látta a saját uralkodók és istenek működésében, természetesen nem csak Izraelre volt érvényes.

[26] Fischer, *Das biblische Plädoyer für Frieden*, 339–340 határozottan azt állítja, hogy a Biblia Istenről olyan képet ad, mint aki békére hív mindenkit, illetve akinek a béke lesz egyik legfontosabb ajándéka. A bibliai teremtés-elbeszélés a mezopotámiai mítoszokkal szemben békés, szelíd eseményként mutatja be a teremtést, és ezzel Isten örök példáját helyezi az ember elé. Isten nyilvánvalóan a béke pártján áll. Izrael azért beszél „a háború Istenéről", mert a háború az ókorban mindig vallásos értelmet is hordozott. Az Újszövetség pedig mind határozottabban a „békesség Istenére" tekint (1Tesz 5), aki különféle összefüggésben újra meg újra megbékíti azokat, akiket küldetéssel is ellát. Bár a konfliktusokból tanul az emberiség, ezek a fejlődés motorjai is (lehetnek), a belőlük származó kár mégis több, mint az esetleges haszon.

A Biblia nem egy történetében, különösen az Ószövetségben, egymás mellett feszül a béke és a háború témája. Bár kétségtelen, hogy Isten a béke barátjának mutatkozik (vö. Zak 9,10; Iz 42,13 LXX), ugyanakkor számos helyen erőszakos cselekményeket is kötnek a nevéhez, tervéhez. Isten népe és emberei számos tapasztalatot szereztek a háborúról, békéről és kiengesztelődésről. Az Ószövetség lapjain nem egyszer úgy látjuk, hogy a kiengesztelődésnek hosszú útja, a békének ára van. Jákob és Ézsau vagy József és testvérei kibékülése hosszú út eredménye. Jónás küldetése többszörösen is a békességszerző útját jelölheti ki (pl. ahogy a vihar az ő „feláldozásával" csendesül le, vagy ahogy békét hirdet Isten és a niniveiek között, bár benne háború dúl). Az egész világot sújtó özönvíz csendesül le, amikor Isten újrakezdi az emberiség sorsát, és a tenger hullámai vetik partra az egyiptomiak tetemét, amikor a nép a szabadság földje felé indul el. Isten békéje végül is minden értelmet meghalad. Ez a remény élteti és vonzza a benne bízókat.

Oláh Zoltán

Béke – miért része a zsidó-keresztény sírfeliratoknak?

Néhány megfontolás a héber sálóm – görög eiréné béke fogalommal kapcsolatosan

A béke gyakran megjelenő fogalom a Bibliában. A Héber Biblia egyik legismertebb szava a *sálóm*. Még a Biblia világában kevésbé jártas emberek is ismerik a *sálóm* héber főnevet, mint a zsidók köszönési formát, meg általában azt is tudják, hogy békét jelent. Rövid tanulmányomban többnyire azokat a héber, ill. görög bibliai helyeket vizsgálom meg, amelyek más és új szempontot nyújthatnak nekünk a békefogalom értelmezésének tekintetében.

Háború és béke megférnek egymással a Bibliában?

Az egyik legérdekesebb és egyben legszokatlanabb használata a béke fogalmának 2Sám 11,7-ben található. Röviden idézzük fel ezt a jelenetet. Dávid király magához hívatja a hettita Uriást, és a neki címzett kérdésében háromszor használja a *sálóm* – béke fogalmat.

וַיָּבֹא אוּרִיָּה אֵלָיו וַיִּשְׁאַל דָּוִד לִשְׁלוֹם יוֹאָב וְלִשְׁלוֹם הָעָם וְלִשְׁלוֹם הַמִּלְחָמָה׃
Dávid kérdését a Septuaginta a következő módon fordítja:

… ἐπηρώτησεν Δαυιδ εἰς εἰρήνην Ιωαβ καὶ εἰς εἰρήνην τοῦ λαοῦ καὶ εἰς εἰρήνην[1] τοῦ πολέμου (2Sam^{LXX} 11,7)

Ha szó szerint fordítjuk, majdnem értelmetlen a szöveg.

… Dávid megkérdezte: Ioábnak békébe/békére, a népnek a békébe/békére és a háborúnak a békébe/békére.

[1] Ra-Text: Und Urias fand sich ein und ging hinein zu ihm, und David fragte, ob es Joab gut gehe und dem Volk, und dem Krieg.

Nyilván ez a fordítás a hellén fül számára épp annyira érthetetlen, ahogyan magyarul is. Ellentmondásosabb szintagmát aligha lehet elképzelni. A háború békéjéről egy görög kultúrában otthonos személy soha nem beszélne. Kissé úgy hangzik, mint „fából vaskarikát", vagy a „kör négy szögéről" beszélni. Nem véletlen, hogy Jeromos értelem szerint fordítja latinra a héber szöveget: *et venit Urias ad David quaesivitque David quam recte ageret Ioab et populus et quomodo administraretur bellum* (Vg)

A fontosabb magyar fordítások így értelmezik Dávid kérdését:

… Dávid megkérdezte, jól van-e Joáb és a nép, s hogy megy a harc. (KNV)

… megkérdezte Dávid, hogy jól van-e Jóáb, jól van-e a hadinép és jól folyik-e a háború. (MBT)

… Dávid érdeklődött, hogy áll a dolog Joábbal, a csapatokkal és a hadakozással? (SzIT)

A különböző értelem szerinti fordítások természetesen elfogadhatóak, találóak. Egyben rámutatnak arra, hogy a héber béke fogalmat Dávid kérdéséből magyarul vagy latinul nem lehet egyszerűen a béke szóval lefordítani. Egyfélét ért Dávid a *sálóm* alatt, mást értenénk mi, ha szó szerint adnák vissza a fordítások ezt a fogalmat.

Adódik a kérdés, akkor meg mi értelme van a Septuaginta szó szerinti fordításnak? Tudatosítanunk kell a tényt, hogy a Septuaginta különböző könyveinek fordítástechnikai megoldásai nem azonosak. Vannak könyvek, mint pl. a Genezis, Izajás és Példabeszédek stb., amelyek értelem szerint adják vissza *koiné* görög nyelven a héber szöveget. Általában állítható, minél későbbi egy bibliai könyvnek a Septuaginta fordítása, annál inkább törekszik a szó szerinti fordításra. Ezt igazolják a 2. században keletkezett recenziók, amelyek azzal a céllal készültek, hogy a görög szöveget a héber változathoz vigyék közelebb.[2] Ebből arra következ-

[2] Kr. u. 125 körül Aquila lefordította a Héber Bibliát görögre. Ez a legvilágosabb fordítás recenziók közül. Mestere vezette be a Szentírás tanulmányozásába. Akiba rabbi, akinek a Szentírásra vonatkozó elveit a fordításában a gyakorlatba is átültette. R. Akiba szerint nemcsak a Bibliában szereplő szavaknak, hanem még a betűknek is van jelentése. Ezért törekedett Aquila, mint tanítványa, arra, hogy minden szó, minden részecskét és minden morfémát: pl. a *nota accusativi* (את *eth*) a prepozícióval együtt. *συν* (=val/vel); ez nyilvánvalóan ennek a partikulának a második, ritkább jelentése. Sümmakhosz recenziója a 2. század végén vagy a 3. század elején keletkezett. Valódi azonossága vitatott. Epiphanius szamaritánus-pártinak tartotta, Euszebiosz és Jeromos az ebioniták zsidó-keresztény szekta tagjának.

tethetünk, hogy az egyes könyvek fordítói sem ugyanazok.[3] Bizonyos könyvek fordításai érthető görög nyelvet céloznak meg, többnyire a szöveg értelmét törekszenek visszaadni görögül. Vannak fordítások, amelyek a görög szöveget szorosan az eredeti héberhez szeretnék közelíteni sokszor a görög szöveg érthetőségének kárára. Az 1–2Sám könyveinek a fordítása az utóbbihoz tartozik. Sokszor még a héber szórendet is törekszik megtartani a görög fordító. M. Meiser, aki 2Sám/ 2Kirs könyvet a Septuaginta Deutsch számára németre fordította, tréfálkozva mondogatja: Sámuel első és második könyve görög szövegének megértésénél és fordításánál hasznosabbnak bizonyult a héber nyelvtan és szótár, mint a görög. Tehát a fenti fordítás miatt nem kell csodálkozni, 1–2Sámuel Septuaginta szövegében erős a törekvés a héber szöveg szó szerinti és szolgai tolmácsolására.

A *sálóm* mint a világnak életet fakasztó rendezettsége[4] politikai, jogi, kultikus, szociális és teremtéstani összefüggésben nem hagyja magát a modern nyelvek egyetlen szavába sem belegyömöszölni. A *sálóm* gyakran a háború ellentétje, de nem csak. A 2Sám 11,7 jó példa erre, hogy a háború és béke nem zárják ki egymást bibliai értelemben. Hogyan értelmezzük ezt Dávidnak Urijához intézett kérdését? Ezt a fordítást javaslom:

… Dávid megkérdezte, rendben van Joáb, rendben van a (hadi)nép és rendben van a háború. Uriás válaszolta: Rendben. Ez utóbbinál: a háború a tervek szerint folyik? vagy talán még kifejezőbb és alkalmasabb ez a fordítás: *… Dávid megkérdezte, boldogul-e Joáb, boldogul-e a (hadi)nép és boldogul-e a*

Ebben a recenzióban két ellentétes tendencia figyelhető meg. Egyrészt Aquilához hasonlóan ő is a szó szerinti fordításra törekedett, másrészt néha az értelem szerinti fordítás mellett dönt. A harmadik recenziót kaige Theodotion néven is ismerik. Ennek oka, hogy a héber *gam* partikulát következetesen a görög *kaige* kötőszóval (azaz 'és még több') fordítják. Ez a fordítás a 2. század végéről származhat, de datálása bizonytalan. Vö. Tov, Emanuel, *Der Text der Hebräischen Bibel*, *Handbuch der Textkritik*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1997, 121–122.

[3] A Septuaginta fordítás legendás beszámolója, Aristeas levele csak a Tóra fordításáról beszél (vö. 310.§.), nem az összes bibliai könyvről. Ez a kép beleivódott a keresztény emlékezetbe, olyannyira, hogy már az Ókorban vannak egyházi írók, akik az egész Septuaginta fordítására kiterjesztik Aristeas beszámolóját. Vö. *Apokrif levelek,* (szerk. ford. Simon L. Zoltán), Telosz Kiadó, Budapest 1999.

[4] Vö. Stendebach, Franz Josef, art. שלום *šalôm*, in Botterweck, G. J. – Ringgren, H. –Fabry, H. J. (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament XV*, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge U.K. 2006, 13–49, 15.

háború. Uriás válaszolta: Boldogulnak. Vagy egyszerűen lehetne *hogyléttel* fordítani, ahogyan a héber-magyar fordítás teszi.[5]

Az 2Sám 11,7-ban olvasható Dávid és Uriás között történő párbeszéd az egyik legjobb bibliai idézet annak szemléltetésére, hogy a *sálóm* jelentése mennyivel eltér a mi békefogalmunktól.

A bibliai *sálóm* és az ókori Közel–Kelet békefogalma

A *sálóm* főnév 237 előfordulásával[6] a Héber Biblia gyakran használt szavai közé tartozik. A szemita nyelvekben nemcsak gyakori, hanem jelentés skálája is sokkal gazdagabb, mint általában az indoeurópai nyelvekben.

A béke fogalom másik bibliai használata, ami többnyire közel-keleti jelenség, és a Héber Bibliában, majd az Újszövetségben, később a zsidók körében a *sálóm* a közkedvelt köszönési forma a modern héberben is.[7]

Így a HB-ban a *sálom* lehet üdvözlet egy találkozás kezdetén, vagy elköszönő formula is. Köszönésként a sálom egészséget, jóllétet, és beteljesedett életet jelent. Ebben a jelentésspektrumban HB követi a többi szemita nyelvet. Az ugariti szövegekben a levelek kezdetén *sálom*-mal köszöntik egymást.[8]

A kézfogás is két vagy több fél békés közeledésének a jele. Egymásnak békejobbot is lehet nyújtani, a korábbi harag, veszekedés vagy tettlegességig megromlott emberi kapcsolatok után, a megbékélés jeleként. A kéznyújtás már az ókorban használt gesztus. A felek egymás felé nyújtott keze annak jele, hogy a felek nem tartanak fegyvert kezükben, amivel egymás életét veszélyeztethetnék.

---

[5] Vö. Teljes kétnyelvű (héber-magyar) Biblia I–II., Makkabi Kiadó Kft., Budapest.

[6] Vö. Stendebach, art. *שלום šalôm*, 15.

[7] Másik nevén ivrit. *עִבְרִית*

[8] Az erdélyi református-usok Békesség Istentől! Dicsőség Istennek! köszönése is nyilván biblikus gyökerekre megy vissza, mégpedig a páli levelekben többször is olvasható (vö. Róm, 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2 és még más hét helyen).



III. Szalmanasszár (Sulmánu-asarídu) asszír király (jobbról) kezet fog I. Marduk-Zakir-Sumi babilóni királlyal (balról) a Kr. e. a 9. században. Talán a legkorábbi dokumentált kézfogás a történelemben.

3. Sálóm az ószövetségi köszöntésekben

A József–regényben gyakran felbukkan a *sálóm* a testvérek kölcsönös köszöntésben. Gen 37,4-ben haragjuk miatt nem tudtak a béke szavaival beszélni Józsefhez a testvérei. וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ לְשָׁלֹם׃ Értelem szerint így kellene fordítani: nem tudtak barátságosan beszélni vele. Egy másik fordítási lehetőség figyelmet szentel a szokatlan nyelvtani szerkezetnek[9] „nem tudták (elviselni) az ő (József) békés, vagyis barátságos beszédét". Magyarán visszautasították József minden barátságos közeledését.[10] Ez jele annak a szakadéknak, ami a testvérek között tátong. Az üdvözlő és búcsúzó köszöntés megtartja a közösség békéjét.[11] Jákob kivételező szeretete József iránt gyűlöletet vált ki a többi gyermekében, ám ér-

[9] Vö. דַּבְּרוֹ – ejtsd. *dabberó* aminek jelentése: az ő beszéde.

[10] Vö. Sarna, Nahum M., *Genesis – בראשית, The JPS Torah Commentary,* The Jewish Publication Society Philadelphia – New York – Jerusalem 5749/1989, 256.

[11] Vö. Stendebach, art. *שלום šalôm*, 27.

dekes, hogy nem apjukra irányul gyűlöletük, hanem a kivételezésben részesülő testvérükre. Gyűlöletük hasonló Káin magatartására, Ábel iránt érzett gyűlöletére. Ábelre kedvezően tekint Isten. Itt sem a kedvezőre, hanem a kedvezettjére irányul a gyűlölet, ami olyan, mint egy megfeszített íj. Hogy lecsap, az biztos, már csak idő kérdése.[12]

Később a József-regényben ismét felbukkan a *sálóm*, mint köszönési formula. A Gen 43,27–28–ban a *sálóm* szó három alkalommal kerül be a szövegbe. József érdeklődik a testvérei és idős apjuk békéjéről.[13] Nyilván itt a szokásos köszönési formának része a béke. Mégsem merő formalitás. A kérdésben benne van a jóllét[14], egészség iránti érdeklődés. Előfordul olyan párbeszéd is, amikor a válaszból kiérződik, hogy a köszöntött személy merőben formalitásként fogja vel a béke-köszöntést, és csak formálisan válaszol. Beszédes példa erre az a jelenet, amikor Elizeus távolról látja a közelgő sunemi asszonyt, eléje küldi szolgáját Geházit három kérdéssel: béke számodra, – férjed és gyermeked számára? Az asszony egyetlen egy sálóm-mal lerázza Geházit, hiszen minél hamarabb Elizeus próféta lábaihoz akar borulni. Ez a hódolat és az intenzív könyörgés gesztusa (vö. Eszt 8,3).[15]

A sálóm–köszöntések egyik sajátos formáját már fordításban is könnyebb visszaadni: *Menj békével* (לֵךְ לְשָׁלוֹם Ex 4,18 vagy Gen 44,17). Búcsúvételkor használatos ez az elköszönő formula, és mindig egy magasabb státussal rendelkező személy mondja egy alacsonyabb státusban lévőnek.[16]

A béke nyilván gyakran teológiai értelmet nyer, amikor Isten ajándékaként beszél róla a Biblia. A Számok könyvében található papi áldást is a *sálóm* fejezi be. Ezt az áldást akkor adják, amikor a tábort Isten parancsai szerint elrendezték és rituálisan megtisztították.[17]

[24] *"Áldjon meg téged az Úr és őrizzen meg téged,*
[25] *ragyogtassa rád arcát az Úr és kegyelmezzen néked,*
[26] *fordítsa feléd arcát az Úr, s adjon békét tenéked!"* (Num 6,24-26 KNV)

[12] Westermann, Claus, *Genesis 37-50 a Commentary* (ford. Scullion, John J. s.j.), Augsburg Publishing House, Minneapolis 1986, 37.

[13] Mintha József beszédében felcserélődne a dolgok sorrendje. Először érdeklődik apja hogylétéről, és csak utána mondja, akiről ti azt mondjátok, hogy él. Vö. Sarna, *Genesis – בראשית* , 301.

[14] Vö. Westermann, *Genesis 37-50,* 125–126.

[15] Vö. McKenzie, Steven L., *1 Kings 16 – 2 Kings 16*, in *International Exegetical Commentary on the Old Testament (IECOT),* Kohlhammer Stuttgart 2019, 287.

[16] Vö. Stendebach, art. *שלום šalôm*, 27.

[17] Wenham, Gordon J., *Numbers,* Sheffield Academic Press, 1997, 101.

Az áldás végén a *sálóm* Isten jóindulatának lényegét és eredményét jelenti, vagyis a lehető legkonkrétabban a nép jóllétét. A *sálóm* kultikus használata feltehetően Isten jelenlétének (sekináh) teológiájával áll kapcsolatban.[18] Nemcsak a hadászati tevékenység hiányát jelöli a *sálóm*, ezt is, de ennél többet: az élet teljességét, egészségét, ami átöleli az ember teljes világát: az anyagiakat, a családot, a társadalmat és a vallást.[19]

4. A béke megszemélyesítése

A béke néha megszemélyesítve lép elő a Bibliában. Szép példája ennek a következő idézet: *Az irgalom és az igazság egymásra lelnek, csókot vált az igazságosság és a béke.* (Zsolt 85,11)

A 85. Zsoltárnak jellegzetessége az Isten tulajdonságainak és az ember erényeinek a megszemélyesítése.[20] R. Meney azon a véleményen van, hogy a zsoltár új születésről beszél képekben. A föld termékenységének metaforájába beágyazódik a jegyeseké: Oz 1-3 fejezeteivel mutat rokonságot ez a metafora. Ebben az értelmezési keretben a zsoltár egy szerelemről, hűtlenségről és megbocsátásról szóló történetet idéz fel. Visszavezeti népét (mintegy magot vet) egy új nászra és egy ismételt születésre és szülésre.[21]

Szent Ágoston a halál után Istenével találkozó hívő embert látja ebben a képben. Ezt írja a 9. verset kommentálva:

> Valóban, amíg a halandóság tart, hogyan lehet teljes béke?
> Mert a halálból származik ez a fásultság, amire mindenben belebotlunk, ami arra hivatott, hogy fenntartson minket: … Használd mindazt is, ami fenntarthat téged: ugyanúgy meg fogsz halni. Ragaszkodj az evéshez: ugyanaz az étel meg fog ölni; ragaszkodj a szigorú böjtöléshez: belehalsz. Maradj ülve, soha ne állj fel: meg fogsz halni. Járkálj pihenés nélkül: meg fogsz halni, légy mindig ébren alvás nélkül: meg fogsz halni; Aludj szüntelenül ébrenlét nélkül: meg fogsz halni.
> Ám amikor a halál végleg legyőzetik, nem lesz többé semmi ilyesmi, a béke teljes és örökkévaló lesz. Egy városban leszünk ... Ki ne

[18] Vö. Stendebach, art. שלום *šalôm*, 28.

[19] A *sálóm*-ot a Gen^{LXX} 43,27-ben hügieia = egészséggel fordítja. Még számtalan esetben így tesz a Hetvenes fordítás.

[20] Schökel, Luis Alonso, *Salmos* II, Edizioni Borla, Roma 1993, 186.

[21] Schökel, *Salmos*, 190.

> vágyna arra a városra … Ez lesz Isten gyermekei számára a megtisztult béke, mindazok számára, akik szeretik egymást, akik Istennel telve látják magukat, amikor Isten lesz minden mindenben. Mindannyian részesülni fogunk Isten látásában, mindannyian részesülni fogunk az Isten birtoklásában, közös békében fogunk osztozni: Istenben. Ő lesz a teljes és tökéletes béke.

… felügyelőddé a békét teszem, és parancsolóddá az igazságot. (Iz 60,17 KNV)

Izajás is megszemélyesített formában beszél a békéről és igazságról. A Septuaginta elhagyja a megszemélyesítést: *vezetőidet békében adom és felügyelőidet igazságban*. (Iz^{LXX} 60,17)

A héber szöveg közel olyan messiási kifejezésekhez, mint: béke fejedelme (Iz 9,6) vagy és ez (ő) lesz a béke (Mik 5,4).[22]



Eiréné (béke) görög istennője Plutóval a karján.[23]

[22] A héberben ez áll: וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם (Mik 5,4). A Septuaginta kissé változtat rajta: καὶ ἔσται αὕτη εἰρήνη (Mik 5,4) és lesz ez a béke. A mutató névmás a Septuagintában a békére és nem a messiásra mutat.

[23] Eirene and Ploutos (Illustration) – World History Encyclopedia

5. A béke mint a háborúval ellentétes állapot

A *sálóm*nak ezt az értelmezését látszik megerősíteni a környező népek békefogalmával való összehasonlítás. Az egyiptomiak számára is a béke zavartalan elégedettséget és boldogságot jelent, ami az őskezdet isteni rendjében gyökerezik. Minden fáraónak az a feladata, hogy ezt az ősi és isteni rendet a természetben termékenységgel és a társadalomban joggal és igazságossággal újra meg újra helyre állítsa és őrizze.

Egyiptom külpolitikájában is megjelenik a béke fogalma, ami az ellenfél legyőzését jelenti. Jó példa erre a *Merneptah* sztélé (Kr. e. 1230.) szövege. Idézem:

> *Az idegen fejedelmek le vannak verve, és így szólnak: „Békét!" Egy sem emeli fel fejét a kilenc íj közül… Izrael népe elpusztítva,*[24] *nincsen magja. … Minden ország egyesül békességben.*[25]

Nyilván a nagyhatalmi békeszerzés, mint külpolitikai program, a mezopotámiai birodalmak szóhasználatában is megtalálható. A béke ebben az esetben az ellenség fölötti megszilárduló uralmat jelenti.[26] Később a Római Birodalom szintén ebben az értelemben használja a megbékélés igéjét. *Judea pacificata*,[27] gyakorlatilag a zsidó szabadságharc leverését és Jeruzsálem elfoglalását jelentette.



28

[24] A Biblián kívüli eddig legkorábbi írásos feljegyzés, amely megemlíti Izraelt, mint elpusztított népet. A szöveg helyes olvasatával kapcsolatosan vannak megválaszolatlan kérdések. Ennek ellenére Izrael történelmének szakértői egyet értenek abban, hogy a Sztélé valóban a bibliai Izraelt említi. Vö. Finkelstein, Israel – Silberman, Neil Asher, *Biblia és régészet, az ókori Izrael történelmének két arca*, Gold Book, 2001, 69–70.

[25] Miller, J. Maxwell – Hayes, John H., *Az ókori Izrael és Júda története* (Studia Orientalia), Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba 2003, 67.

[26] Liwak, Rüdiger, *Schalom / Frieden*, in WiBiLex, Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26245/, 1

[27] Gaius Iulius Caesar Kr. e. 53-ban legyőzte a Gall törzseket. Pangall gyűlést hívott össze, aminek a végén bejelentette: *Gallia pacificata*, értelem szerint: Gallia legyőzetett és Rómának alávettetett. Parigi città romana (storicang.it)

[28] Vespasianus császár *sestertius*–a, Kr. u. 71. Judaea Capta coinage – Wikipedia

A modern korban is a háborúkat jobb esetben békeszerződésekkel zárják le. Ám gyakran gondot okoz a háborúkat lezáró szerződések igazi megnevezése. Az I. Világháborút lezáró Párizsi békekonferencia dokumentumait a győztesek békeszerződésnek, a vesztesek inkább békediktátumnak nevezik.[29]

6. Sálóm és a messiáskirály

Izajás 9,5 a messiási király címei között a béke fejedelme titulus is megjelenik. Uralmának nem lesz határa. A béke fejedelmét Izajás hallatlanul szép titulusokkal ruházza fel: *erős Isten*, *örök Atya és béke fejedelme*. Trónja a jogon és igazságon áll, akárcsak Isten trónja a Zsolt 89,15-ben.[30] Érdekes, hogy még sem királyról, hanem fejedelemről beszél Iz 9,5. A szár asszír háttérben még érthetőbb. Az asszír királyokat *sarru*-nak is nevezik, aminek jelentése: „az, akire a békét bízták".[31]

Míg ez előbbi prófécia a béke fejedelme címmel jelöli Isten felkentjét, Mik 5,4a egyenesen azt állítja, hogy a Betlehemből származó uralkodó maga lesz a béke. Benne nemcsak a föld végső határáig terjedő uralma valósul meg, hanem a béke is. A béke az új megígért felkentben eseménynyé lesz.[32] *Ez lesz a béke*, vagyis *ő*[33] *maga lesz a béke*. Mik 5,3b-ben olvasható

[29] A mi magyarok Trianoni békediktátumnak, azok az országok, amelyek jól jártak Magyarország felosztásával, ugyanezt békeszerződésnek nevezik. Bárminek is nevezzük, annyi biztos, hogy a Párizsi béketárgyalások megalapozták a második világháborút. A Versailles-i békeszerződés 10. évfordulóján a még Weimahr-i Köztársaság emlékérmét adott ki, amin ez áll: *Der Schmachvertrag Versailles, Clemenceau übergibt … das Hassdiktat*. A Versailles-i Szégyenszerződés, Clemenceau átadja a gyűlöletdiktátumot. Clemenceau kezében látható szerződéskönyv, borítóján a halálfej látható. Minden I. világháborúból vesztesen, kikerülő állam ismét háborúval akarta kiköszörülni a valós és vélt sérelmeket. Létrejött a Tengelyhatalmak háborút kezdeményező csoportja.

[30] Vö. Oláh Zoltán, *Izajás messiászövegeinek értelmezése a Septuagintában és az egyházatyák kommentárirodalmában*, Szent István Társulat – Verbum, Budapest – Kolozsvár 2016, 67–68.

[31] Vö. Koehler – Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Brill – Leiden – Boston 2004, 1259.

[32] Vö. Rózsa Huba, *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Sz. István Társulat, Budapest 2001, 172.

[33] Determinativ személyes névmásként értelmezendő a *zeh*, ahogyan más ókori szemita nyelvekben is előfordul, mint az akkád, ugariti, arám és asszír rokon szemita nyelvekben. Vö. de Moor, Johannes C., *Micah. Historical Commentary ont he Old Testament*, Peters, Leuven – Bistrol – Paris 2020, 254.

kijelentést *hatalma kiterjed a föld határáig* emlékezteti az olvasót Salamon királyságának nagyságára és békéjére (1Kir 4,24). Salamon királynak tulajdonított 72. zsoltár is a király uralmának nagyságát énekli, aminek fontos jellemzője és ismertető jele a béke lesz.[34] A király nevének a jelentése is a népies etimológia alapján békét jelent, jóllehet nyelvészeti szempontból vitatható.[35]

Zakariás próféta 9,9–10 szakasz hasonló uralkodói hatalomról és békéről szól.

[9] *Örvendj nagyon, Sion leánya, ujjongj, Jeruzsálem leánya! Királyod érkezik hozzád, aki igaz és diadalmas, alázatos, és szamáron ül, szamárcsikó hátán.*

[10] *Kiirtja a harci kocsit Efraimból és a lovat Jeruzsálemből. Kivész a harci íj is, mert békét hirdet a népeknek. Uralma tengertől tengerig ér, és a folyamtól a föld végéig.*[36]

Isten felkent királya szamárháton érkezik, mégis diadalmas. Mivel a harci lovakra is az a sors vár, mint a többi háborús eszközre, vagyis az elpusztítás, megvalósul a béke, amit a népeknek hirdet. … *békét hirdet minden népnek*, ami nem ijesztéssel, fenyegetéssel és csapatokkal történik, mégis a népek engedelmeskednek neki. Nincs szükség az erő és erőszak alkalmazására. A messiáskirály megelégszik szavának erejével, mivel a nemzetek engedelmeskednek szavának.[37]

7. A béke mint az ember halál utáni állapota és jutalma

Ábrahám békességben tér meg őseihez, jó öregkorban, ez Isten Ábrahámnak tett ígérete, amikor szövetséget[38] köt vele. Gen 15,15 *Te pedig*

[34] Vö. de Moor, *Micah*, 254.

[35] Jelentheti a neve a következőt is: az ő *Megkíméltje*. Dávid első gyermeke Betsabétól meghalt. Vele ellentétben a második gyermeket Isten megkímélte. Vö. Koehler – Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon*, 1425–26.

[36] Vö. Calvin, John, *Commentary on Zacharia and Meleachis*, Grand Rapids, MI é.n., 261.

[37] Kálvin a föld határáig szintagmát nem messiási szinten tárgyalja, tehát Zak 9,10 nem az egész földről beszél, hanem a próféta kortárs zsidói földrajzi ismeretei szerint konkrét közel-keleti földrajzról beszél. Calvin, *Commentary*, 262.

[38] A kettőbe vágott állatok nem kultikus áldozatok ebben a jelenetben. Jer 34,18 verse és más közel-keleti történelmi ismereteink alapján ismert a kettőbe vágott állatok rítusa a szövetségkötés befejezéseként. A szövetséget kötő felek átvonulnak a kettőbe vágott állat(ok) között. Ezzel a gesztussal mintegy önátok alá helyezik magukat, hogy nekik is az legyen a sorsuk, mint a kettőbe hasított állatoknak, amennyiben

békességgel térsz őseidhez, és késő vénségedben temetnek el. Ez a jövendölés 25,8-ban elbeszélés formájában teljesedik be. A HB-ban ebben a jövendölésben bukkan fel először a *šálôm* fogalom. A boldog halálnak jellegzetes tartozéka a béke, amelyről az Ószövetség elég gyakran beszél, főleg a pátriárkákról szóló történetekben. Akinek életíve végén természetes ereje kezd csökkenni, és beáll öregkori gyengeség, boldogan hal meg. Az ilyen embernek a halála nem szünteti meg életének áldásos voltát, ellenkezőleg az áldás terjed ki halálára, ilyen a jó öregkorban beálló halál. A boldog halálnak része a temetés is. Testének visszaadása az anyaföldnek, garantálja az elhuny egyesítését őseivel, akik már előtte visszatértek oda.[39]

A Bölcsesség könyve, az Ószövetség legkésőbbi és valószínűleg Alexandriában keletkezett írása a 3,3-ban oly módon fogalmaz, hogy az egyház liturgiájában *communio* formájában helyet kapott a vértanúk miséjében.[40] Nagyon szép és megragadó szakasza a Bölcsesség könyvének. Az igaz a 2. fejezetben Istent atyjának és pártfogójának tartja. A 3. fejezet arról tesz tanúságot, hogy *az igazak lelkei az Úr kezében vannak, és a halál kínja nem érinti őket*. A gonoszok azonban másképp vélekednek: az igazakat holtnak vélik, távozásukat balsorsnak, pedig *ők már a békében vannak*. Nagyon sok újdonságot tartalmaz ez a szakasz. Először is nem beszél a test feltámadásáról,[41] ahogyan sok korabeli zsidó irat teszi, mint pl. a 2Makk 7,9.14. Ebben a szövegkörnyezetben a béke Isten védelmét jelenti. Iz 57,1–2 hasonlóan a Bölcs 3,1–3 szakaszhoz, arról beszél, hogy az igaz pusztulását gonoszságuk következményének tartják, ám az igaz eljut a békességre, amit Isten a Zsolt 4,9-ben megígért az igaznak.[42] A béke életet, biztonságot és jutalmat jelent, és ellentétjét alkotja a halálnak. Pál apostol Róm 8,6-ban megfogalmazott tanítása jól rávilágít a béke fontosságára. *Mert a test törekvése a halál, a lélek törekvése pedig élet és béke …*

---

nem tartják meg a szövetségben megszabott kötelezettségeket. A sötétben a füstölgő kemence és égő fáklya formájában maga Isten kötelezi el magát ezzel a rítussal Ábrahám mellett. Vö. Westermann, Claus, *Genesis 12–36,* (ford. Scullion, John J. s.j.), Augsburg Publishing House, Minneapolis 1986, 228.

[39] Vö. Westermann, *Genesis 12–36*, 225.

[40] Vö. *Éneklő Egyház*, Sz. István Társulat – Budapest, 1986, 659. sz. 810. old.

[41] Vannak, akik egyszerű 'taktikai hallgatásként' értelmezik, hiszen a hellének számára hallatlan és elfogadhatatlan a test feltámadása. Pál apostol is alkalmazkodik az Areopáguszon mondott beszédében a görög hallgatóihoz, de a végén megemlíti a halottak feltámasztását is. Ezzel hallgatói félbe is szakítják: *erről még máskor is meghallgatunk téged*. Vö. ApCsel 17,22–32. Vö. Scarpat, Giuseppe, *Il libro della Sapienza* I., 206.

[42] Vö. Scarpat, *Il libro della Sapienza* I., 206–207.

A béke és az élet a halál ellentétpárja. A béke nem a lélek diszponáltsága és érzése, ennél több, az igaz lelkek állapota. A Septuaginta majd mindig a *sálóm*-ot az *eiréné* fogalommal fordította, és ezzel a bibliai béke fogalom szemantikai mezőit erősen leszűkítette, Scarpat álláspontja szerint.[43] Van azonban egy másik értelmezési lehetőség. Sok görög fogalmat fehasználnak a Septuaginta fordítók, de mintegy új tartalommal is felruházzák a használt görög fogalmat. Ilyen pl. a *doxa* (dicsőség), *pszüché* (lélek) illetve az *eiréné* (béke). A két utóbbi áll a 3,3-ban. A prófétáknál a béke a végső békeuralomra irányuló eszkatológikus várakozást jelenti. A mi szakaszunkban a béke (eiréné) azt az eszkatológikus javakat jelenti, amit a szövetség megtartói jutalomként kapnak. Ilyen értelemben a béke és az üdvösség teológiai gondolkodás szempontból rokonok, és sokszor felcserélhetők. A Benedictus végén (vö. Lk 1,27) is valami hasonló értelemben áll az *eiréné:* … hogy *lépteinket a béke útjára vezérelje*. A Septuagintában és az Újszövetségben a béke olyan értelmet kap, amit hiába keresünk a zsidóságon kívüli és még nem keresztény görög írásokban.[44]

8. A béke fogalom a zsidó keresztény sírfeliratokon

A béke jóval többet jelent, mint fegyverszünetet. Az Isten ajándéka, amiért imádkozik és hálát ad a bibliai ember. A zsidó, és később a keresztény sírfeliratok központi szava lett, főleg a Kr. u. 2. és 3. századokban keletkezett rövid sírfeliratokban:[45] adjon neki békés pihenést (ἐν εἰρήνῃ τὴν κοίμησιν αὐτῆς vö. Pietr W. van der Horst, Saxa Judaica loquntur, 94. ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ [μετὰ τ]ῶν ὁσίων. u.o. 151) Reqiescat in pace!

Az ókori sírfeliratokon a béke fogalma nyilván több szintű jelentéssel rendelkezik.

1. A béke sokszor csupán azt a kívánságot ill. óhajt fejezi ki, hogy az eltemetett személynek a testét ne érje semmilyen háborítás. Sokszor a sírrablók jelentettek veszélyt. Kr. e. a 8. vagy a 7. században ezt a sírfeliratot találták meg: *Ez a (Sebna)jah, a királyi szolga …. Nincsen itt se ezüst sem arany csak … (csontok??) … és vele ágyasának csontjai. Átkozott legyen az ember, aki megnyitja ezt.*

[43] Vö. Scarpat, *Il libro della Sapienza I.*, 207.

[44] Vö. Scarpat, *Il libro della Sapienza* I., 207–208.

[45] Vö. Merkt, Andreas, *Das Schweigen und Sprechen der Gräber. Zur Aussagekraft frühchristlicher Epitaphe*, 13–70, in Jutta Dresken-Weiland, Andreas Angerstoffer, Andreas Merkt, *Himmel – Paradies – Schalom, Tod und Jenseits in christlichen und jüdischen Grabinschriften der Antike*, Schnell+Steiner – Regensburg 2012, 58–59.

Egy Larissa, Görögország Hermogenesz sírfelirata ezzel a büntetéssel fenyegeti meg a halott nyugalmának háborgatóit:

„A földön a sírok az emberek sorsa, akár akarják vagy sem. Ebben a sírban nyugszik Hermogenesz. Ha valaki megnyitja ezt a sírt, 10 ezer dénárt kell fizetnie a szentséges zsinagógának."

2. A béke a zsidó-keresztény sírfeliratokban leggyakrabban az élet beteljesedését, a halálon túli éltet jelenti. Gyakran ezek a kifejezések olvashatók: adjon neki békés pihenést (ἐν εἰρήνῃ τὴν κοίμησιν αὐτῆς vö. Pietr W. van der Horst, Saxa Judaica loquntur, 94. ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ [μετὰ τ]ῶν ὁσίων. u.o. 151) Reqiescat in pace![46]
3. A sálóm főnév mellett a héberben van a *slm* három mássalhangzóból képzett ige is, ami megfelel a főnév szótövének. A sálém (שָׁלֵם) az ún. statikus igék csoportjába tartozik, amelyek állapotot, tulajdonságot, ill. érzést fejeznek ki.[47] A sálém jelentése: kész, befejezett, egész, ép. Piel igetörzsben valamit tökéletessé/teljessé tenni. Puál igetörzsben megkapni a visszafizetést. A szótőnek jelentésspektrumából is látható, hogy mennyi mindent jelenthet a slm három mássalhangzóból képzett főnevek és igetörzsek.[48]

Ismét sz. Ágoston beszél találóan a békéről keresztény szempontból:

Oly nagy jó a béke, hogy amikor csupán földi és halandó esetekről van is szó, semmilyen más szót nem hallgat az ember szívesebben, semmi mást nagyobb vágyakozással nem keres, és végül semmi jobbat nem találhat a békénél.

A béke olyan központi témája a Bibliának és így a zsidóságnak és kereszténységnek, amely minden ember legnemesebb vágyainak a foglalata: az isteni renddel harmóniában eltöltött élet a földön folytatódik az Istenben hívő ember halála után is. A béke már örök béke, Isten ajándéka, ami beteljesíti az ember életét.

---

[46] Angerstorfer, Andreas, *Antike Jüdische Grabinschriften aus christlicher Zeit (ca. 100–500 n. Chr.) Spuren von Hoffnung auf eine Auferstehung der Toten und die „kommende Welt"*, in Dresken-Weiland – Angerstoffer – Merkt, *Himmel – Paradies – Schalom, Tod und Jenseits in christlichen und jüdischen Grabinschriften der Antike*, Schnell+Steiner – Regensburg 2012, 383.

[47] Vö. Szabó Mária, *Bevezetés a bibliai héber nyelvbe*, Gerhardus kiadó, Szeged 2010, 30.

[48] Vö. Koehler – Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon*, 1419–1421.

Sághy Ádám

A lemondás imperatívusza. A nemzetközi humanitarianizmus teológiai és jogi kritikája

„Amikor az elnyomók mérsékelni akarják a hatást, melyet maguk idéztek elő, többnyire hamis nagylelkűséggel próbálják enyhíteni az elnyomottak sanyarú helyzetét, és rendszerint nem is képesek ennél többre. A hamisan „nagylelkű" elnyomóknak az kell, hogy továbbra is nagylelkűek lehessenek, ez pedig csak a társadalmi igazságtalanság fenntartásával valósulhat meg. Az igazságtalan társadalmi „rend" kiapadhatatlan forrása annak a nagylelkűségnek, amely halálból, csüggedésből és nyomorból táplálkozik. Ezért fél ez a „nagylelkűség", ha a akár csak a legcsekélyebb mértékben is veszélybe kerül a forrása."[1]

Bevezető megfontolások

A korszak amelyben az egyháznak egységesen meg kell nyilatkoznia társadalmi kérdésekben szélsőségesen fragmentált és széttöredezett. Amikor a békéről, és ennek jogáról gondolkodunk, figyelembe kell vennünk, hogy mára megszűntek az egységes, és éppen ezért kölcsönös lemondásokon alapuló teoretikus perspektívák és politikai praxisok. Ebből következik az igény egy új és integráló elmélet, illetve gyakorlat kialakítására.

[1] Freire, Paulo, *Az elnyomottak pedagógiája*, (Bázis könyvek sor. 8.), Open Books, Budapest 2024, 33-34. Freire az idézet lábjegyzetében idézi Nüsszai Szent Gergelyt:

„Talán adsz alamizsnát. De honnan van alamizsnára valós, ha nem abból, ami másoktól kegyetlenül elraboltál – ha nem szenvedésből, könnyekből, sóhajokból? … Add vissza felebarátodnak amit elvettél tőle, és nagyon hálás leszek neked." Nüsszai Szent Gergely, *Homília az uzsorások ellen*, Uo. 34.

A lemondás „*kell*"! Posztmodern utáni korszakunk ezen felnemismert, mélyen lappangó imperatívusza egy olyan rejtett szükségletté vált, amelynek a legmélyebb struktúrákig kellene hatolnia. Munkámban ennek a szükségszerű lemondásnak egy sajátos oldalát járom be.

Célom, hogy a *nemzetközi humanitarianizmus* teológiai, mégpedig az egyház társadalmi tanítása felől megközelített kritikáját adjam. Ebből adódóan fogok kitérni az „*élelemhez való jog*" és ezzel korrelációban a szegénység kérdésére. Ezekben az elméleti és gyakorlati rendszerekben látom mélyen elfedve a „*lemondás imperatívusz*át".

Emellett arra teszek kísérletet, hogy egy sajátos, a jog és a katolikus teológia határterületének keresztmetszetében helyezkedve megpróbáljak észrevételeket tenni egy olyan kialakulóban lévő éhínségelméleti paradigmához[2], amely részben a kortárs katolikus egyház (továbbiakban egyház) társadalmi tanításának megnyilatkozásain alapul. Ennek az új éhínségelméleti paradigmának egyszerre kell fenomenológiai megfigyelés tárgyává tenni és beazonosítani azokat a pilléreket, amelyek a témát kiemelik a történetiségből, másrészről kísérletet kell tennie arra nézve, hogy ezek lebontásával gyakorlati reflexiókat is tudjon adni a problémára. A téma gyakorlati megközelítése több tekintetben is jogi szabályozást és cselekvést igényel, amelynek meglátásom szerint az egyház társadalmi tanításán kell alapulni. Munkámban ehhez a feladathoz szeretnék adalékokkal szolgálni.

Kulturális alapvetések

Az európai kultúrában, és tágabban a teljes nyugati közéletben, fontosabb nemzetközi szervezeteinkben egyre több információval és ezek képi reprezentációval rendelkezünk arról, hogy globálisan milyen szélsőséges problémákkal küzd az emberiség az élelmezés kérdésében. Nem csak mennyiségi, hanem minőségi értelemben is. Ezzel párhuzamosan mégis azt láthatjuk, hogy a posztmodern utáni kor[3] nehezen találja a megfelelő szempontokat és rálátást arra nézve, hogy a szegénység és a

[2] Munkámban abból indulok ki, hogy benne foglaltan a kortárs egyházi megnyilatkozások tartalmaznak szintetizálható reflexiót az éhínség tekintetében.

[3] Jenny Edkins egy mértékadó tanulmányában az éhínséget nem a modernitás „antitézisének", hanem mintegy tűnetének – következményének tartja, in Edkins, Jenny, *Whose Hunger? Concepts of Famine, Practices of Aid*. University of Minnesota Press, Minneapolis 2000. 15.

vele együtt ható élelmiszerbiztonsági kihívások hogyan érthetőek meg, illetve kezelhetőek hatékonyan.

Ha elfogadjuk Jenny Edkins azon tézisét, hogy az éhínség a modernitás politikai struktúráiban és azok ablakzataiban központi helyet foglal(t) el, és amelyet csak mintegy „*természeti katasztrófaként*"[4] tud(ott) értelmezni, akkor az a kérdés adódik, hogy mára a posztmodern utáni kor perspektívájából hogyan tekinthetünk az éhínségre, és milyen (jog) gyakorlati megoldást adhatunk rá.

Munkámban amellett érvelek, hogy az éhínségnek a modernitásból származó, katasztrófaként való dekontextualizálása, és a szükséges egyéni és társadalmi lemondás elfedése tette lehetővé, hogy magát a problémát leszakítsák annak történeti, politikai és gazdasági gyökereiről.

Ez a folyamat, értelmezésemben társadalmaink mélyen dehumanizált[5] állapotáról tanúskodik. Az éhínségnek, és ezzel korrelatívan, az élelemhez való jognak ez, az ontológiai értelemben vett transzcendálása a felelős azért, hogy „*hogy az emberek általában nincsenek egyértelműen tudatában azoknak a problémáknak, amelyek különösen a kirekesztetteket sújtják. Pedig az utóbbiak jelentik a bolygón élő emberek legnagyobb részét: több milliárd emberről van szó. Ma már jelen vannak a nemzetközi politikai és gazdasági vitákban, de gyakran úgy tűnik, hogy az ő problémáikat mintegy függelékként olyan kérdésként kezelik, amellyel szinte csak kötelességből vagy mellékesen foglalkoznak, ha nem pusztán járulékos kárként*."[6]

Ezt a folyamatot segíti elő, meglátásom szerint, hogy mára, részben szintén a modernitásból származó tudományelméletnek, se szeri se száma azoknak a *nyilvános* statisztikáknak, összesített adatoknak, amelyek azt mutatják be, hogy az emberiség túlnyomó része sem mennyiségi,

[4] Edkins gondolatait Selmeczi Anna vezeti tovább: „*A modernitás igazságrezsimjének általánosítható, univerzális törvények utáni kutatásra épülő tudásformája teszi, hogy az éhínséget minden sajátossága ellenére szükségszerűen természeti katasztrófaként fogjuk fel. Számítunk arra, hogy kialakulhatnak, de anakronizmusnak látjuk őket, a nem-modern múlt maradványainak, amelyeket a fejlődésnek fel kell számolnia*." in Selmeczi Anna, *Az éhezéselméleti diskurzus alakulása*, in *Kül-Világ. A nemzetközi kapcsolatok folyóirata* 2006/3-4. 21-39, 37.

[5] Freire fogalmát használom itt, mert jól jelzi azt, hogy a társadalmi igazságtalanság – elnyomás és ennek fenntartása, a hamis nagylelkűséggel dehumanizál.

[6] Ferenc pápa, *Laudato Sí kezdetű enciklikája, közös otthonunk gondozásáról*, (Pápai megnyilatkozások sor. 51.), Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Kiadója, Budapest 2015, 49, 30.

sem biztonságos élelmiszerhez nem jut hozzá. Ez a nyilvánosság azonban sok tekintetben meglátásom szerint elfedő.

> *„A nyilvánosság mindent homályba borít, és az elfedettet ismertnek, és mindenki számára megközelíthetőnek tünteti fel."*[7]

A nyilvánosság elfedi az élelmiszer és élelmezésbiztonság mögött meghúzódó társadalmi és gazdasági strukturális problémákat, másrészt sok tekintetben azokat az egyéni, személyes életeket, amelyeket statisztikai számok jelölnek.[8] Munkámban egyrészt végig kritikai élként jelen lesz annak igénye, hogy ne csak teoretikus, vagy jogdogmatikai megközelítését adjam a témának, hanem annak gyakorlati aspektusait is szem előtt tartsam. Másrészt, már a fentiekből is világosan kitűnik munkámnak másik fő hangsúlya; magát az éhínséget, és tágabb értelemben az élelemhez való jogot is újra saját történeti kontextusából kell megérteni, annak szociológia, gazdasági, politikai összefüggéseiből. Ez a téma deontológizálását jelenti, amely lényegében csak egy éhínségelméleti paradigma mentén mehet végbe, melynek alapja egy új, gyakorlati humanizmus.

Az élelemhez való jog részletes kibontásához elengedhetetlen, hogy jól körülhatárolt fogalmakat alakítsak ki, amelyek koherensen tudják kifejezni a problémakört, de mindenekelőtt célszerű, ha az élelemhez való jog történetiségének főbb pontjaira tekintek rá.

---

[7] Heidegger, Martin, *Lét és Idő*, Osiris Kiadó, Budapest 2007, 154.

[8] Erre a problémára hívja fel a figyelmet Ferenc pápa a FAO közgyűléséhez intézett 2014-es beszédébe: „*Ma sok szó esik a jogokról, miközben gyakran megfeledkeznek a kötelességekről. Meglehetősen kevéssé aggaszt bennünket az éhező emberek szenvedése. Ma az egyes államok sorsa szorosan egymásba fonódik, mintha egyetlen családhoz tartoznánk. Azonban olyan korban élünk, amelyben a nemzetek közötti kapcsolatokat megrontja a kölcsönös bizalmatlanság, amely gyakran háborús és gazdasági agresszióhoz vezet, aláássa a testvérek közötti barátságot, és visszautasítja vagy kiveti azt, aki már úgyis kitaszított. Jól tudják ezt azok, akiknek hiányzik a mindennapi kenyér és a tisztességes munka. Ez a világ mai arculata, amelyben kisebb hatalmi csoportok uralkodnak.*" in A pápa a FAO közgyűléséhez: Az éhezők méltóságot kérnek, nem könyöradományt. https://www.magyarkurir.hu/hirek/a-papa-fao-kozgyulesehez-az-ehezok-meltosagot-kernek-nem-konyoradomanyt. Letöltés: 2023. 10. 30.

I. Az élelemhez való jog történeti megközelítésben[9]

Az élelmezés kérdése, alapvetően nem a XX–XXI. század kihívásai mentén vált problémává. Elég csak arra gondolnunk, hogy nagy kultúrákat kialakító civilizációk (Egyiptom, az ókori kelet birodalmai, illetve Róma) mindegyike komoly gondot fordított az élelem tárolására, és annak szociális alapú elosztására.

Ezzel párhuzamosan minden civilizáció szisztematikusan törekedett arra, hogy az élelem termelése, és annak kereskedelme, amennyire lehet, állami (sokszor papi) monopólium legyen, hiszen a megfelelő élelemellátás a társadalmi és szociális stabilitás legfőbb alapja volt. A Genezis könyvének szerzője aetiológiai látásmódjában összeköti az első bűnt az élelemtermelés nehézségének problémájával.[10] Az első emberpár büntetésből szembesül a munka kényszerűségével, így a későbbi ember – várost[11] és kultúrát teremtő – létezése gyökereiben hordozza az élelmezéssel összefüggő nehézségeket. Ebből kiindulva fontos állítást tehetünk. Az élelemellátás, és annak elosztása mindig, már jóval a modern kapitalista gazdasági modell előtt is *corruptiot* szenvedett, és szenved el azóta is.[12] Ezt a *corruptiot* csak az emberi társadalom tudatos, humánus és önreflexív, jogilag kikényszeríthetően szabályozott cselekvése tudja viszonylagosan enyhíteni. Ennek felelőssége a mindenkori társadalmak egzisztenciális állandója, ami

[9] A fejezet felépítésénél és tartalmában nagyban támaszkodom Téglásiné Kovács Júlia, *Az élelemhez való jog társadalmi igénye, alkotmányjogi dogmatikája*, Dialóg Campus, Ludovika Egyetemi Kiadó, Budapest 2020. című munkájának vonatkozó fejezetére.

[10] „Az embernek ezt mondta (Isten): *„Mivel hallgattál az asszony szavára és ettél a fáról, jóllehet megtiltottam, hogy egyél róla, a föld átkozott lesz miattad. Fáradsággal szerzed meg rajta táplálékodat életed minden napján. [18]Tövist és bojtorjánt terem számodra. A mező füvét kell enned. [19]Arcod verítékével eszed kenyeredet, amíg vissza nem térsz a földbe, amiből lettél. Mert por vagy és a porba térsz vissza.*" (Ter. 3. 17-20.) (A Szentírást a továbbiakban a Szent István Társulat fordításában idézem)

[11] Itt elég arra gondolnunk, hogy az Ádám és Éva paradicsomból való kiűzése teremti meg annak lehetőségét, és szükségességét, hogy várost alapítsanak. Az első város, Hénok szerepe azért kiemelkedő, mert maga az emberi kultúra, művészetek, kézművesség, ipar stb. szintén itt jönnek létre. Ez a folyamat mindig feltételezi, hogy a mindenkori jelen gazdasági – szociális struktúrája hordozza az első bűn következményét. A katolikus teológia a strukturális bűn fogalmával írja le a fenti állapotot.

[12] A *corruptio* fogalmát itt eredeti értelmében használom, és azt a negatív struktúrát értem rajta, amelyet a katolikus teológia strukturális bűnnek nevez.

csak egy történeti kontextusban kialakított humanizmusban tud megmutatkozni, és hatékonyam működni. A Teremtés könyvének okfejtése részben átfedi Thomas Hobbes „*bellum omnium contra omnes*"[13] híres elméletét, amennyiben realitásként kezeli az emberek közötti létező harcot, szembenállást, melyet a szabad akarat önzése feltételez, és amelyet döntően a társadalmi szerződésekből származó szerveződések sem tudnak teljesen elnyomni. Meglátásom szerint ebből következik, hogy adott társadalmak már nem befelé, hanem sajátos (gazdasági vagy egyéb) rendszerekkel kifelé valósítják meg a *„bellum omnium contra omnes"* hobbesi gyakorlatát, amikor a világ globális javai, így az élelem, egyenlőtlenül vannak elosztva. Röviden szeretnék utalni arra, hogy az élelemhez való jog problémája mindig kapcsolódott a szakrális szférához. Elég, ha arra gondolunk, hogy az ókori Egyiptom kultuszaiban milyen szerepet játszott a termékenység, illetve annak kultikus biztosítása. Az ószövetség is tanúskodik erről, illetve arról, hogy milyen komoly logisztikai háttér állt rendelkezésre az élelem megfelelő tárolására.[14] A másik aspektus, amit szeretnék kiemelni, hogy az élemhez való jog az Ószövetség horizontján mindig kapcsolódik a választott nép és JHWH viszonyához. Ózeás próféta plasztikusan adja vissza Isten, és vele együtt a föld termékenységének visszahúzódását, amikor Izrael morálisan és spirituálisan kerül messze Isten szeretetétől.[15] Az ún. királyzsoltárokban kirajzolódik az a kép, hogy Izrael királya mindenkor köteles a jólétet (jogi és gazdasági értelemben egyaránt) megteremteni és fenntartani mint JHWH fogadott fia. A király ezen funkciójához tartozott az élelmezés kiszámítható fenntartása.

[13] Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Polis Kiadó, Kolozsvár 2001, 159-160.

[14] Vö József története. Ter. 41. fejezete

[15] Vö „*Nem ismerte el, hogy én adtam neki a gabonát, a bort, az olajat, én adtam neki az ezüstöt, és az aranyat is, amelyből a Baálokat csinálta. [11]Ezért visszaveszem tőle gabonámat, ha eljön az ideje. s boromat is a maga idejében; megvonom tőle gyapjúmat és lenemet, amelylyel meztelenségét takargatja.*" (Óz. 2. 10-11.) A jólét, a gabonatermés Isten adománya, amelynek megvalósulása az ószövetségi prófétai iratokban szorosan összefügg Isten és a nép viszonyával.

Az Újszövetség egy újfajta, egalitárius humanizmus felé tesz elméleti és gyakorlati kísérletet.[16] Igaz, mindez legkésőbb a kereszténység birodalmi egyházzá válásáig volt reálisan kivitelezhető gyakorlat.[17]

A római kultúrában az élelmezés alapvetően politikai eszközként jelenik meg, amennyiben a császárkor társadalmi stabilitása két pilléren állt, egyrészt a megfelelő gabonaellátáson, másrészt ennek ingyenes elosztásán. Ennek megfelelően a római jog szabályozása szerint a gabona lényegében majd mindenkinek alanyi jogon járt. Jól strukturált rendelkezések biztosították a birodalom élelmezésének kérdését. Ezt szolgálta, többek között, a *ius patronatus* alapján, hogy a felszabadított rabszolga (*libertinus*) köteles volt az elszegényedett patrónust eltartani (*alimentatio*), ez az eltartási kötelezettség a patrónusra is kiterjedt fordított esetben.[18] Az *alimentatio*-t a vegyes kötelmek közé sorolhatjuk, ennek értelmében a *libertinus* tartási kötelezettsége mellett a felmenők és lemenők egymás közötti kölcsönös *alimentatio* kötelezettsége is létezett.[19] Érdemes kiemelni még, hogy a késő császári kor joga lehetővé tette, hogy a hatalom alattiak számára, hogy gyermektartást követeljen az apjától.

A középkor sajátosan visszatér az Ószövetség királyeszméjéhez, amennyiben most már a feudális viszonyok között, az Istentől eredő mo-

[16] *„A sok hívő mind egy szív, egy lélek volt. Egyikük sem mondta vagyonát sajátjának, mindenük közös volt. [33]Az apostolok nagy erővel tanúsították Urunk, Jézus feltámadását, és mindnyájan bőségesen részesültek a kegyelemben. [34]Nem akadt köztük szűkölködő, mert akinek földje vagy háza volt, eladta, és az érte kapott pénzt elhozta, [35]és az apostolok lába elé tette. Mindenkinek adtak belőle, a szükséghez mérten."* (ApCsel, 4.32-35). Az Apostolok Cselekedeteinek tanúsága szerint alapvetően az őskeresztények nem csak önkéntes vagyonközösségben éltek, hanem ennek újraelosztása is közösségi alapon szerveződött. Ez alapvetően kifelé is nyitott volt, ami a szegények és periférián élők segítését jelentette, amennyiben a közösség javait irányukban újraosztották. Ebből az őskeresztény humanizmusból származik annak belátása, hogy *„midőn a szűkölködőknek segélyt nyújtunk, sajátját adjuk vissza és nem a magunkéból adakozunk"* (FT, 119.)

Az újszövetség szegénység felfogásához az élelemhez való jog viszonyában továbbá lásd. Vö. Sághy Ádám –Wappler Ádám, *Bevezetés az Újszövetségbe*, Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Kiadója, Budapest 2022, 78-82.

[17] Sáry Pál, *Pogány birodalomból keresztény birodalom. A Római Birodalom kereszténnyé válása a Codex Theodosianus tükrében*, Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Kiadója, Budapest 2009, 77-104.

[18] Földi András – Hamza Gábor, *A római jog története és institúciói*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 2012, 217.

[19] Brósz Róbert – Pólay Elemér, *Római jog*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1991, 470.

narcha valósítja meg szükségszerűen a társadalmi közjót, Isten akaratából, és helyett. A föld, és annak minden hozadéka, annak elosztási, tehát élelmezési felelősségével együtt annak tulajdonosát terheli.

Charles-Louis de Secondat Montesquieu elsődlegesen az ember és az emberi természet törvényei közé helyezi el az élelem megszerzésének igényét, mely azért sokatmondó, mert a *Törvények szellemének* gondolatmenetében csak ez utánra helyezi el a társadalmi együttélés és szerveződés igényét.[20] John Locke természetjogi munkájában jelenik meg a szociális biztonság, az alapvető megélhetési szükségletek elidegeníthetetlenségének gondolata.[21] Ez egyszerre jelenti a munkához való jog személyhez kötött szükségességét, másrészt, hogy mindehhez megfelelő, a megélhetést biztosító jövedelemhez való jogosultságot.

Az élelmezésbiztonság társadalmi igényének megjelenése is egy hosszú folyamat egészében érthető meg. Ebből a folyamatból, terjedelmi okokból, csak a legfontosabb pontokat emelem ki.

Ha alapjogi megközelítésben nézzük, akkor a későbbi Amerikai Egyesült Államokban a *Függetlenségi Nyilatkozat*, illetve Franciaországban az *Ember és Polgár Jogairól szóló Nyilatkozat* játszik nagy szerepet az élelemhez való jog társadalmi igényének megjelenésében. Ez azzal függ össze, hogy mindkét dokumentum rámutat a személy elsőségére az állammal szemben az egyéni jogok kapcsán. Az egyénnek vannak olyan jogai, melyeket nem az államtól kap, és azokat az állam sem veheti el. Ez vezet később az ún. első generációs szabadságjogok kialakulásához. Ezzel összefüggésben a kor társadalmi változásai, munkásmozgalmai és ideológiái egyre hangsúlyosabbá tették az egyéni munka, és a megélhetéshez szükséges jövedelem fontosságát, igényét és védelmét. Ezt fogja kifejezni és védeni az 1891-ben XII. Leó pápa által kiadott *Rerum Novarum* kezdetű enciklikája, mely az első szociális – társadalmi tanítást direkten megfogalmazó megnyilatkozása volt az egyháznak. A XX. század első felében már az ún. második generációs jogok, a gazdasági, szociális, kulturális jogok kialakulásáról beszélhetünk. Az alapjogi gondolkodás ekkor fogalmazza meg azt a paradigmát, hogy az első generációs jogok az állami beavatkozás mértékében különböznek a második generációsoktól. Utóbbiak tekintetében nem elég az egyszerű alkotmányos deklaráció, az államnak tevékenyen közre kell működnie megvalósulásukban. Végül

[20] Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *A törvények szelleméről*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 50-51.

[21] Vö. Locke, John, *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*, Gondolat Kiadó, Budapest 1986.

a globalizáció hívta életre az ún. harmadik generációs, ún. szolidaritási jogokat, melyekhez a biológiával és a környezettel összefüggő jogokat sorolhatjuk.[22]

II. A szegénység perspektívái: éhség, éhezés, éhínség

A szegénység alapvetően egy nehezen megközelíthető kategória. Adott tudományterülettől függően többfajta perspektívából tekinthetünk rá. A szegénység mint az egyén élelmezésének a kérdése rámutat arra, hogy ez a kategória nem csak szociológiai vagy közgazdasági kérdés, és nem csak egy jól körülhatárolt csoportot érint(het).

Naponta a világ számos pontján akár több ezer ember szenvedhet éhhalált, vagy sújtja a nem kielégítő táplálkozás következtében kóros betegeség, alultápláltság. Ez azonban önmagában a *szegénység*nek csak az egyik pólusát jelenti. Hiszen ezzel párhuzamosan ugyanilyen, vagy néhol még nagyobb számban van jelen a nyugati, gazdagabb társadalmakban a kóros elhízás, ami az élelmiszerek mértéktelen fogyasztásának, a *„bőség paradoxonának"* következménye. Az éhezés, vagy az éhség kategóriája, amely sosem önmagában álló fogalom, mindig kiegészül az elhízással stb., így lényegében egységesíti a *„szegénység"* két pólusát. A táplálkozási rendellenességek, az alultápláltságtól egészén a túltápláltság tünetszintű megjelenéséig (túlsúly, elhízás) egységesítik a szociológiai, gazdasági és politikai strukturális egyenlőtlenségeket, amelyeket egységesítően fogalmilag *„szegénység*nek" nevezek.[23]

Az éhezés, éhínség egyben feltételez egy alanyi kört, így arra is rá kell mutatni, hogy az élemhez való jog tekintetében ki számít annak alanyaként. Általános értelemben az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* (továbbiakban Nyilatkozat) első cikke fogalmazza meg, *„minden személynek*

[22] Utóbbi bekezdéshez lásd. Csink Lóránt – T. Kovács Júlia, *Paradigma váltás a környezet alapjogi jellegében?*, in *Jogelméleti Szemle*, 2013/4. (42-54), 43-44.

[23] A szegénység fogalmát azért tartom célszerűnek bevezetni, illetve alkalmazni erre fenoménre, mert korrelációban van a kortárs katolikus egyházi megnyilatkozásokkal. Ferenc pápa legtöbb írásában egy sajátos szegénység-fogalom kialakítására törekszik, amely integrálni, és egységesíteni tudja a megelőző perspektívákat, és így egy új nyelv kialakításával széles körben tematizálható lehet a probléma.

Ehhez bővebben lásd: Sághy Ádám, *Bevezetés a város teológiájához*, (Studia Theologica Budapestinensia sorozat 36.), Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 2023, 19-45.

joga van" arra a megfelelő életszínvonalra, melynek feltétele az megfelelő élemhez való jog. Ezen általános alanyon (mindenki) csak természetes személyt érthetünk, melyben az alanyi rokonságot és családot is bele kell értenünk. Az élemhez való jog negatív oldalát az Egységokmány 11. cikke írja körül, amikor jelzi, hogy mindenkinek joga ahhoz, hogy ne éhezzék. A magyar szabályozás szintén ezt a széles értelmű, a családra, hozzátartozókra is kiterjedő egységes élelemhez való hozzáférést fogalmaz meg az Alaptörvény XX. cikkében. A hazai szabályozás azonban annyi eltérést tartalmaz, hogy a magyar Alaptörvény nem mint önálló szociális típusú jogként, hanem az egészséghez való jog részeként tekint az élelemhez való jogra.

A *szegénység*hez, szűkebb értelemben az éhínséghez, illetve az élemhez való joghoz kapcsolódik a segítségnyújtás nemzetközi és lokális szabályozása, illetve a nemzetközi segélyezésnek a paradigmái, melyeket, ha terjedelmi korlátok miatt nem is kimerítően, de főbb vonalaiban végig kell tekinteni

III. Az élelemhez való jog nemzetközi szabályozásának pillérei és problémái

Az élemhez való jog a nemzetközi jogi szabályozásban három pilléren nyugszik.[24] Az első kategóriába sorolhatók az általános globális és regionális nemzetközi dokumentumok, illetve a szerződéseken alapuló szervezetek munkái. Ezeket egészítik ki a második pillérbe tartozó dokumentumok, melyek a FAO Világélelmezési találkozói és nyilatkozatai kapcsán jönnek létre, illetve az önkéntes irányelvek. A harmadik pillért tematikus felhatalmazások alkotják.

Munkámban részletesen az első pillérhez tartozó dokumentumokkal és azok problémáival foglalkozom.

Az általános emberjogi dokumentumok tekintetében kiemelkedik az 1948-ban elfogadott *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata*, melynek *25. cikke* emeli be az egyetemes emberi jogok körébe az élelemhez való jogot, amennyiben a megfelelő életszínvonalhoz való jogot deklarálja. A Nyilatkozat 25. cikk (1) bekezdése megfogalmazásába „*(m)inden személynek*

[24] Az élelemhez való jog hárompilléres megközelítést Bart Wernaart munkájából vettem át. Lásd: Wernaart, Bart, *The Enforceability of the Human Right to Adequate Food*, Wageningen Academic Publishers, Wageningen 2013, 60-61.

joga van saját maga és családja egészségének és jólétének biztosítására alkalmas életszínvonalhoz, nevezetesen élelemhez…".[25]

A Nyilatkozat nagyban épít Franklin D. Roosevelt „*négy szabadság beszédére*", amelyekben az USA akkori elnöke beemeli a személyhez kötődő jogok körébe[26] a „*nyomortól való*" szabadságot. Ez nem csak paradigmaváltást jelentetett, de nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a Nyilatkozat szövegének kialakításakor az Egyesült Nemzetek tagországai tematizálják a problémát, illetve, hogy a későbbiekben az éhezés, éhínség gyakorlati reflexiót is nyerjen.

Az élemhez való jog szabályozásának fejlődéstörténete következő és fontos fázisa volt *Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya*, illetve a *Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya* (a továbbiakban Egyezségokmány). Az Egységokmány *11. cikke*, mely lényegében a Nyilatkozat 25. cikkének szisztematikus kibontásának tekinthető, részletesen is szól az élemhez való jogról.[27] Itt külön kiemelendő, hogy az Egységokmány ezen cikke nagyon tágan, az embernek mint személynek az egészére tekintettel fogalmazza az őt megillető szociális jogokat. A megfelelő életszínvonalra való utalás (itt én erre ismét a szegénység egységesítő fogalmával tekintek) olyan, nem csak a fejlődő világot érintő problémákat és jogokat fogalmaz meg, mint a lakhatáshoz való jog, amely a nyugati fejlett országokban is kifejezetten problémának számít. Fontos perspektívát jelent a dokumentumban, hogy a személy, akit ezen jogok megilletnek, nem csak statikusan, egy életszínvonal állandóságában kell, hogy birtokolja ezeket, hanem ezen jogok egyfajta dinamikus fejlődési igényt, az életszínvonal folyamatos növekedésének követelményét is magukban foglalják.

---

[25] Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata. https://www.coe.int/hu/web/compass/the-universal-declaration-of-human-rights-full-version-. Letöltés: 2023. 11. 06.

[26] Ezek a szólás és önkifejezés szabadsága, a vallás szabadsága, és a félelemtől való szabadság voltak.

[27] „*1. Az Egyezségokmányban részes államok elismerik mindenkinek a jogát önmaga és családja megfelelő életszínvonalára, ideértve a kellő táplálkozást, ruházkodást és lakást, valamint az életkörülmények állandó javulását. A részes államok megfelelő intézkedéseket hoznak e jog megvalósítása érdekében, továbbá elismerik, hogy evégből alapvető fontosságú a szabad elhatározás alapján nyugvó nemzetközi együttműködés.*

2. Az Egyezségokmányban részes államok elismerik mindenkinek alapvető jogát arra, hogy ne éhezzék, és önállóan és a nemzetközi együttműködés útján - a konkrét programokat is ideértve - megteszik a szükséges intézkedéseket annak érdekében." Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya 11. cikk. https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=97600009.tvr. Letöltés: 2023.10.12.

Összességében azt mondhatjuk, hogy az Egységokmány 11. cikke minden más nemzetközi jogi dokumentumnál szélesebb körben és átfogóbban tárgyalja az élelemhez való jog kérdését, tartalmát. Kiemelendő, hogy az Egységokmány külön bekezdésben rendelkezik a „*mezőgazdasági rendszerek átalakításáról*", illetve ezzel kapcsolatban a kormányok és nemzetközi szerveztek felelősségéről és kötelességéről, hogy „*biztosítsák a világ élelmiszerkészletének méltányos és szükségleteknek megfelelő elosztását*." Itt érdemes megjegyezni, hogy az Egységokmány ezen belátásai jól kiegészíthetők az egyház társadalmi tanításának kortárs irányelveivel, melyeket a következő pontban részletesebben is tárgyalok.

A fenti rövid fejlődéstörténetből is kitűnik, hogy az elmúlt több, mint hatvan évben az élemhez való jog kérdése és problémája egyre nagyobb hangsúlyt kapott a nemzetközi emberijogi dokumentumokban. Jogelméleti szempontból a személyhez kötődő alapjogként való megjelenése kiemelt helyet biztosít számára, aminek következtében megnövekedett magára, az éhínségekre való rálátás, figyelem. Ezzel korrelatívan került előtérbe a megoldásorientált gyakorlat kérdése. Az már kezdetben világos volt, hogy az élelemhez való jognak a kikényszerítése nehezen lesz kivitelezhető.

Ahhoz, hogy kivitelezhetőség problémáját jobban megértsük, érdemes megvizsgálni, hogy miért és hogyan válik el a teoretikus háttér a gyakorlattól. Fontos perspektívát jelent ennek megértéséhez az *Emberi Jogok Nemzetközi Törvénye* (továbbiakban Törvény), mely az ötvenes években került kidolgozásra, és 1976-ban lépett hatályba. A Törvény két különálló Egyezségokmányban szabályozza a polgári és politikai, illetve a gazdasági, szociális és kulturális jogokat.

Ezzel a részben módszertani, részben pedig gyakorlati megkülönböztetéssel a Törvény máig hatóan befolyásolja azt, ahogyan a polgári és politikai; illetve a gazdasági, szociális és kulturális jogok tartalmáról, illetve, ami még fontosabb, kikényszeríthetőségéről gondolkodunk.[28] Míg a Törvény megkülönböztetése okán a gyakorlatban, a polgári és politikai jogokat abszolútnak, azonnal kikényszeríthetőnek, a jog körébe tartozónak (ítélkezés alá vonhatóak, *justiciable*), és „*ingyenesnek*" fogták fel; addig a gazdasági, szociális és kulturális jogokat csak fokozatosan realizálhatónak, gazdasági terheik tekintetében az államra nagy

[28] Elemzésemben a továbbiakban részben követem Selmeczi Anna gondolatmentét, részben főleg filozófiai értelemben ki is egészítem azt. Lásd Selmeczi Anna: *im.*, 29-30.

kötelezettségeket jelentő, inkább a politika körébe sorolandó jogosultságoknak tekintették. Ez a dichotómia, meglátásom szerint, jól tükrözi az emberi gondolkodás évezredes hagyományát abban az értelemben, hogy a megismerésében és racionalitásában az egység és sokaság, a teoretikus alap és a praxis dualizmusában olvassa a valóságot. Ontológiai értelemben a Törvény (nyilván nem kimondottan ilyen szándékú, de mégis benne megjelenő) dualizmusa, és ennek gyakorlati problémái beleállíthatók a Parmenidésztől és Hérakleitosztól kiinduló, az antik hellén filozófiai tradíción, Agustinuson, Nietzschén, Hegelen keresztül egészen Alan Badiou-ig nyúló gondolkodásba, amely a valóságban megnyilvánuló egy és sok teoretikus kérdésében érti meg a létet. Ennek következménye, hogy általánosan elmondhatjuk, az elméleti (Egy), általában etikai alapokon nyugvó háttér a gyakorlatban (Sokaságban) sérül, a cselekvés megvalósulása közben többé-kevésbé elveszti alapját.[29] Ahogyan Selmeczi Anna rámutat „*noha az ENSZ és tagállamai időről-időre hangsúlyozzák az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatában foglalt jogok elválaszthatatlanságát és kölcsönös összefüggését, formális változás nem történt, és a Nemzetközi Törvény szerkezete a mai napig változatlan. Megmaradt tehát a gazdasági jogok érvényesíthetőségének előre meghatározott kudarca is, aminek eredményeképpen újabb és újabb deklarációk és egyezmények születnek, betöltendő a végrehajtási rendelkezések hiányosságát.*"[30] A végrehajtás ezen gyakorlati hiányosságait, meglátásom szerint, mára sok tekintetben a nemzetközi segélyezés problémái is elfedik, amennyiben felmutatnak gyakorlati cselekvést, de nem kínálnak strukturális megoldást a problémára. Ennek okait érdemes részletesen is megvizsgálni, ezt munkám V. pontjában fogom megtenni.

[29] Vö. J. M. Kelly a római jog perrendtartásáról szóló kutatásaiban mára elfogadhatóvá vált nézete szerint a római jog négyszáz éves története alatt annak elméleti, teoretikus háttere a legkevésbé sem volt képes igazán mélyrehatóan megjelenni a jog gyakorlati, – tehát a társadalom egészére nézve – alkalmazása tekintetében. J. M. Kelly tézisét Moses I. Finley foglalja össze és érvel meggyőzően mellette: *„J. M. Kelly 1966-ban megjelentette a Római perrendtartás című könyvet, melyet – egy bírálója szavaival – „egyetlen tézis köré rendezett: ez az, hogy Cicerótól Justinianusig tartó forrásokban kifejtett igazságosságeszme dacára a jog eljárásai és működése világosan tükrözték a római társadalom nyers valóságát, és nem csökkentették a gazdagok és szegények közötti különbséget."* Finley, Moses I., *Politika az ókorban*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1995, 21.

[30] Selmeczi, *Az éhezéselméleti diskurzus alakulása*, 30.

IV. Éhínségelméleti paradigmák

Munkámban terjedelmi okokból nem tudok kitérni az éhezést, és az élelemhez való jogot meghatározó éhínségelméleti paradigma bemutatására. Mégis fontosnak látom, hogy jelzésszerűen végigtekintsem a legfontosabb paradigmákat.

A tudományos megközelítések többféle oldalról és módszertannal vizsgálják az éhezést. Ezért fontosak ezek az elméleti megközelítések, mert a nagy nemzetközi szervezetek intézményes megoldásra törekednek, melyek során ezeket veszik alapul.

A közgazdaság két fontos elméletben látja összefoglalhatónak a problémát. Az egyik FAD – Food Availability Decline, amely az élelmiszerkínálat csökkenését és elégtelenségét tárja fel. A másik elmélet alapvetően az élelmiszerhez való hozzáférés lehetőségét vizsgálja (FED – Food Entitlement Decline).

A FAD-elmélet leginkább Thomas Malthaus populációs elméletéhez kötődik, mely felfogás adottnak fogta fel, hogy az éhezés és a növekvő népesedés között összefüggés van. Mégpedig, hogy míg a népszaporulat mértanilag növekszik, addig a mezőgazdasági termelés csak pusztán számtanilag. Ha a populáció igénye meghaladja a rendelkezésre álló javakat, akkor Malthaus szerint maga a természet fogja kikényszeríteni a népesség/népszaporulat csökkenését. Malthaus 1700-ban felállított elméletének ma is komoly hatása van. Lásd a XX. században Amartya Sen indiai származású amerikai közgazdász ún. jogosultsági paradigmája, mely szerint „*éhezés az, ha bizonyos emberek nem birtokolnak elég ennivalót, nem pedig, ha nincs elegendő ennivaló. Utóbbi ugyan lehet az előbbi okozója, de nyilvánvalóan nem több mint egy a sok lehetséges befolyásoló tényező közül.*"[31] Sen az 1981-ben megjelent *Szegénység és Éhínség* című kötetében bizonyítja, hogy Afrika vagy Ázsia nagy éhínségei elsősorban nem azért alakultak ki, mert nem volt mit enni, hanem mert az egyes társadalmak és társadalmi csoportok nagyon eltérően rendelkeznek az élelem felett. Sen tézise szerint az éhség egy gazdasági jelenség, mely abban foglalható össze, hogy aki eddig képes volt élelmiszert vásárolni most valamilyen körülmény miatt nem tudja ezt megtenni, nem jogosult rá. Sen elmélete, mint látjuk. a közgazdaság FED perspektívájához áll közel.

A közgazdaság másik, viszonylag új kortárs hipotézise szerint az éhínségek a mezőgazdaság liberalizációjának következményei. Az állami

[31] Amartya Sent Selmeczi Anna idézi, in Selmeczi, *Az éhezéselméleti diskurzus alakulása*, 28.

rendszerek gyors leépítése miatt azok szabályozó és elosztó szerepe is megszűnt. Ennek következtében azt mondhatjuk, hogy a magántermelő és kereskedő szektor működése a felelős a kialakuló válságokért. Ez a nézet, amint a későbbiekben látni fogjuk, nagyon összeegyeztethető a kortárs egyházi megnyilatkozásokkal.

V. A nemzetközi segélyezési paradigma katolikus kritikája

A nemzetközi segélyezési paradigma, amely a humanitárius segítségnyújtás elvein nyugszik, mint láttuk, legkésőbb a nyolcvanas évektől kezdve komoly kihívásokkal szembesül a programjai gyakorlati sikertelenségei miatt.

A különféle segélyezési elképzelések és helyi – lokális fejlesztési innovációs kísérletek olyannyira nem voltak képesek beváltani a hozzájuk fűzött reményeket, hogy Daniell Rieff már a humanitarianizmust „*utópiá*nak" tekinti, illetve rámutat arra, az afganisztáni események kapcsán maguk a segélyszervezetek ismerték fel, hogy „*a humanitárius problémáknak nincs humanitárius megoldása*".[32] Az imént felállított szegénység fogalomhoz kapcsolhatjuk Rieff két további kritikáját. Mégpedig, hogy Rieff két fontos szempontot kér számon a segélyszervezeteken.

Az egyik, hogy a segélyszervezetek szükségszerűen együttműködnek az ún. „donorállamokkal", így függetlenségük megkérdőjelezhető. Ezt azért foghatjuk fel problémaként, mert ezzel a segélyszervezetek autonómiája sérülhet, amennyiben programjaik, kommunikációjuk nem független attól, ahonnan a segélyezés anyagi vonzatát kapják.

Tegyük hozzá, hogy talán pont ezzel áll összefüggésben Riff másik kritikai tétele; mégpedig, hogy a segélyszervezetek kritikus pillanatokban „depolitizálják" az adott konfliktust, amikor is az éhínséget „*természeti katasztrófa*ként" kódolják.[33] Ahogyan munkám elején már jeleztem, az éhínség, az éhezés depolitizálását tekintem az egyik fő problémának, amely felelős a probléma egységes megértésének és kezelésének hiányáért.

Meglátásom szerint a segélyszervezetek a dopolitizálással a *szegénység* komplexitását és ennek egységét bontják meg, ez az oka a fentebb

[32] Vö. Rieff, David, *A Bed for the Night*, Simon & Schuster, New York 2002.

[33] Láttuk, hogy a Törvény, illetve annak értelmezése még a politika körében értelmezte a gazdasági, szociális és kulturális jogokat. Rieff kritikája szerint pont ennek tagadása jellemzi ma a nemzetközi humanitarianizmust.

kritika tárgyává tett polarizációnak. Jelen esetben a Riff által depoltizálásnak azonosított folyamat azzal egyenértékű, hogy a probléma megoldásában már nem számolunk a fejlett világ strukturális felelősségével és fel sem merül ezek kijavításának igénye.

Téglásiné Kovács Júlia is világosan és szisztematikus igénnyel mutatja be munkájában[34] az élelmemhez való jog kihívásait, annak mind a mennyiségi, mind a minőségi oldalát. Ábrázolása jól adja vissza azt a fragmentációt, amely alapvetően fennáll a fejlődő és a fejlett országok között. Mégsem vonja le azt a következtetést a nemzetközi segélyezi paradigma kritikája kapcsán, hogy az ún. *humanitarianizmus* soktekintetű kudarca éppen abból ered, hogy a probléma (a szegénység) megoldását csak féloldalasan kívánja megoldani. Ez még akkor is igaz, ha maga a probléma még fel is tűnik teljes egészében. Ezzel összefüggésben, amikor Selmeczi Anna tanulmányában felhívja a figyelmet[35] arra, hogy a „nemzetközi humanitarianizmus" nem tudja megoldani a rá bízott feladatokat, és az éhínségek egyre kezelhetetlenebbnek tűnnek, akkor, meglátásom szerint, ez pont abból származik, hogy a nemzetközi segélyezés egy egységes és összefüggő problémára úgy próbál gyakorlati megoldást adni (többnyire segélyezéssel), hagy magát a „rossz" struktúra egészét érintetlenül hagyja, azt csak féloldalasan, tűnetileg kívánja kezelni.

Fontosnak tartom amellett érvelni, hogy az ún. „*humanitárius kód*"[36] is, mára egyfajta spektákuláris esztétikummá vált a nyugati világban.[37] Képként fogadjuk be, és esztétizáljuk az éhezést (illetve az erre adott válaszainkat), mint a fejlődő országok szegénységének egy sajátosságát, amelynek reakciója nem a saját struktúránkra vonatkozó – gyakorlati

[34] Téglásiné Kovács, *Az élelemhez való jog,* 2020.

[35] Selmeczi, *Az éhezéselméleti diskurzus alakulása,* 33.

[36] A kifejezést Alex de Waal-tól veszem át: de Waal, Alex, *Famine Crimes. Politics and the Disaster Relief Industry in Africa*, Indiana University Press, Bloomington 1997. 147. A humanitárius kód de Waal szerint nem más, mint az a sajátos nyelv, és ennek képi, vizuális megjelenése, amelyet a nagy nemzetközi segélyszervezetek alakítottak ki. Ennek oka, hogy egyre inkább meg kell felejenek annak a funkciónak, hogy már nem csupán az államok segélyezési programjainak hiányosságait töltik ki, hanem ők váltak a probléma elsődleges megoldó szervévé. Emiatt minden eredményességi kritika is őket terheli, ami korrelációban van azzal, hogy egyre átláthatatlanába válik a működésük. Ebből következően szükségszerűen kell egy olyan nyelvet kialakítania, amely céljaikat tudja szolgálni.

[37] Vö. Sághy, *Bevezetés a város teológiájához,* 196-211. Itt részletesen is foglalkozom Guy Debord spektákulum elméletével, amelybe jól beleilleszthető de Waal kritikája, illetve az általam felvetett tovább gondolása, amennyiben a humanitárius kódot spektákuláris értelemben fogom fel.

– önreflexió, hanem a segélyezés (számokban kifejezhető) „divatot" teremtő filantrópiája. Ebben a mélyen eltárgyiasító folyamatban a saját szegénységünk – jólétnek tűnik fel, és nem a saját strukturális problémánknak, amely ugyanúgy megoldandó, mint a szegénység másik oldala. Ha a későbbiekben az éhezés egy újfajta paradigmájának a körvonalait szeretném felvázolni, akkor már most le kell szögeznem: az élelemhez való jog, és ezen belül is az éhezés kérdése részben ebből, a fentebb érzékeltetett fragmentációból származik, így ennek okaira és elemzésére kell hangsúlyt fektetni.

VI. Az élelemhez való jog kérdése a katolikus egyház tanítóhivatali megnyilatkozásainak fényében

Ahogyan fentebb jeleztem, munkámban arra is törekszem, hogy a kortárs, főleg Ferenc pápa tanítóhivatali megnyilatkozásiból kiinduló, az egyház társadalmi tanításának fényében reflektáljak az élelemhez való jogra.

Szükséges megvilágítanom, hogy a XXI. századra nem csak a katolikus, hanem a protestáns, tágabban az egész keresztény teológia mély és gyökeres változáson megy keresztül. Itt elsősorban arra kell gondolnunk, hogy a hagyományos teológiai reflexiók elvesztették a társadalmi igényüket, és ezzel az egyházak társadalmi hatásukat is javarészt kimerítették. Ez akkor is igaz, ha az abortusz, eutanázia kérdésében még reális társadalmi viták zajlanak, de meglátásom szerint ez elsősorban a kortárs identitáspolitikák technikai eszköze, és nem jelenti automatikusan, hogy mindez a keresztény gyökerekre nyúlna vissza.

Ahogyan Ghislain Lafont több helyen is tárgyalja, a katolicizmus és a modernitás két eltérő, dialógus nélküli párhuzamos úton haladt legkésőbb a felvilágosodástól kezdődően, úgy, hogy mindeközben a modernitás is elvesztette legitimitását, amennyiben ő sem volt képes reálisan megoldani sem az egyén sem a társadalom problémáit.[38] Ez igaz a posztmodernre, és még inkább a technika fejlődésébe vetett hit elmúlt évtizedeire.

Napjainkra kezd talán ki kristályosodni egy újfajta megközelítése a kortárs teológiai gondolkodásnak. Az elméleti (dogmatikai, morális, fundamentális, vagy akár a biblikus) teológiai reflexiók immár nem kép-

[38] Lafont, Ghislain, *A katolikus egyház teológiatörténete*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1998.

zelhetők el társadalmi, és így történeti kontextus nélkül. Tekintve, hogy nem csak a katolikus egyház, hanem a kereszténység is pólusváltáson megy, illetve ment keresztül; így demográfiailag a fejlődő országokba került a kereszténység súlypontja, így az éhezés, és az élemhez való jog akut kérdése is sokkal hangsúlyosabban bekerült a teológiai gondolkodásba. Ennek az alaptézisnek a magyar szakirodalomban való bekerülése sok tekintetben Sólyom László fordítói munkásságának volt köszönhető, aki felismerte, hogy a dél-amerikai indíttatású, mára az egész egyházra kiterjedő kortárs teológia csak ebben a „*pólusváltásban*" érthető meg.[39] Ennek a változásnak a teológia tudományra is jelentős hatása van, amennyiben új fókuszpontokat emel be az egyházi gondolkodásba. Mára nem csak a hagyományosnak számító, teodiceai, kegyelemtani, dogmatikai problémákon keresztül beszélünk Istenről és a kinyilatkoztatásról; hanem sokkal inkább a társadalom szociális, szociológia, gazdasági, urbanizációs és politikai kihívásaiban találjuk meg a teológia tárgyát. Ferenc pápa megnyilatkozásaiban a szegénység új fogalmisága, amely a modern társadalmak szociológiai, gazdasági-strukturális problémáival van párhuzamban, lényegében egy új ismeretelméletet feltételez. A szegénység szorosan kapcsolódik a harmadik világ országaiban fellelhető éhezéshez, illetve magához az élelemhez való joghoz. A teológiai értelemben vett szegénységen keresztül, maga az élelemhez való jog kérdése is a kortárs teológia egyik szervező súlypontjává vált az elmúlt évtizedben.

A pápa megnyilatkozásaiban a problémát több oldalról közelíti meg. Fontos látnunk, hogy a pápa alapvetően egy olyan teológiai hermenutikával értelmezi a kortárs társadalmi, gazdasági, jogi valóságot, amely egészen egy ószövetségi alapgondolatra megy vissza.[40] Mégpedig, hogy a javak, melyekkel egyénileg és kollektíven rendelkezünk közösségi természetűek, és ebből kiindulva rendeltetésük eredendően etikai alapú. „*A természeti környezet közjó, az egész emberiség öröksége, és mindenki felelősséggel tartozik érte. Aki kisajátít valamit, csak azért teheti, hogy mindenki java érdekében kezelje*." LS. 95. Ebből adódóan a pápa enciklikájában fel-

[39] Riccardi, Andrea (szerk.), *Ferenc pápa és az ő ideje*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2019.

[40] A pápa munkáiban sok tekintetben a patrisztikus kor atyáinak szociális meglátására, humanizmusára nyúl vissza, amikor többek között Aranyszájú Szent Jánost „*Ha nem adjuk oda a szegényeknek a javaink egy részét, az a szegényektől való lopást, az életük elrablását jelenti; és amink van, az nem a miénk, hanem az övék* " (FT. 119.), és Nagy Szent Baszileoszt idéz: „*Midőn a szűkölködőknek segélyt nyújtunk, sajátját adjuk vissza és nem a magunkéból adakozunk*" (FT. 119.).

hívja a figyelmet közös, és ezen belül az egyéni fellelőségünkre a közjó tekintetében. Ennek azért látom relevanciáját, mert ellensúlyt képezhet abban a tendenciában, amely a korábbi elemzésem mentén a nemzetközi humanitarianizmus kapcsán jelen van társadalmainkban. A *Fratelli Tutti* (továbbiakban FT) kezdetű enciklikában a pápa továbbgondolja a magántulajdon és a közjó viszonyának kérdését, és a tradícióból kiindulva megállapítja, hogy *„a magántulajdonhoz való jog csak másodlagos természetes jogként tekinthető, amely a létrehozott javak egyetemes meghatározásának elvéből fakad, és ennek nagyon konkrét következményei vannak."* FT, 120. Ferenc pápa részben a saját dél-amerikai teológiai hagyományából[41] kiindulva ezt nevezi a „*selejtezés kultúrájának*", amelyben egyszerre van jelen az ember „*feláldozhatósága*" és felcserélhetősége, hiszen:

> *„nem csak az élelmiszerek vagy a felesleges dolgok kerülnek kidobásra, hanem gyakran maguk az emberek is."*[42]

Az ún. „*selejtezés kultúráját*" strukturálisan három fő pillére tartja fent, amely nagyrészt megfeleltethető a nemzetközi segélyezés kritikájában bemutatott problémákkal.

Az első, melyet ki kell emelni az egyre nagyobb fragmentáció; a társadalom széles rétegei nem látják reálisan egymást és egymás problémáit; ez hatványozottan igaz a fejlett és a fejlődő országok tekintetében. Ennek direkt oka, hogy *„a szakemberek, a véleményformálók, a tömegkommunikációs eszközök és a hatalmi központok sokszor tőlük távol, elszigetelt városi térségekben találhatók, nincs közvetlenül kapcsolatuk az ő problémáikkal. A fejlettség és életminőség olyan kényelmes helyzetében élnek és gondolkodnak, amely a világ népességének többsége számára elérhetetlen. A fizikai érintkezésnek és találkozásnak ez a hiánya, melynek olykor városaink részekre szabdaltsága is kedvez, segíti a lelkiismeret elaltatását és a részrehajló vizsgálatokban a valóság egy részének figyelmen kívül hagyását."* LS. 49.

A társadalmi és globális fragmentáció mélyen dehumanizáló praxisa teszi elfedetté a fejlett országok etikai felelősségét a szegénységben, a globális éhínségekben, illetve annak igényét, hogy az ökológia megközelítés és problémamegoldás mindig szociális megközelítésben lehetséges. Ehhez járul a második pillér, a politikai és gazdasági felelősség és tematizáltságának hiánya, illetve a nyugati világra jellemző *bőség para-*

[41] Vö. A Latin-Amerikai És Karibi Püspökök V. Általános Konferenciája: *Aparecidai dokumentum*, CreateSpace Independent Publishing, 2007.

[42] Ferenc pápa, *Fratelli Tutti kezdetű enciklikája. A testvériségről és a társadalmi barátságról*, (Pápai megnyilatkozások 58.), Szent István Társulat, Budapest 2021, 13-14.

doxona, mely elveszi a fókuszt a témáról, ugyanakkor, mint láttuk a szegénység másik pólusáért (elhízás stb.) felelős.

A szociális enciklikákban már a XX. század közepétől megjelenik annak az igénye, hogy a társadalom praxisa egy új humanizmusban nyerjen alapot; másrészt annak a belátása is megszületett, hogy a nemzetközi szerveztek esetében szükséges a szuverenitás valamilyen formájú átadására a fentebb megnevezett jogok kikényszerítése érdekében. Ezzel párhuzamosan került egyre inkább bemutatásra a globális javak egyenlőtlen eloszlásának ténye azzal kiegészítve, hogy az élelem áruként való felfogása nagyrészben felelőssé tehető a probléma kialakulásáért. Ferenc pápa megnyilatkozásainak egyik fontos aspektusa, hogy az élelem nem tekinthető a hagyományos értelemben vett közgazdasági áru kategóriájának (harmadik pillér), tekintve, hogy rendeltetése olyan alapvetően a személy életfenntartásához kötött, amelyet elsődlegesen nem befolyásolhatnak „piaci" folyamatok és érdekek. Legalább az alapvető ellátás és élelmiszerek (alapanyagok) tekintetében, a globális javak egyetemes rendeltetésének egyházi elve alapján alanyijogú egalitárius elosztására kellene törekedni.

A lemondás imperatívusza

Munkám zárásaként rögzíteni szeretném, hogy a globális javak egyetemes rendeltetésének egyházi elve, amely nem csak elméleti, hanem gyakorlati értelemben is hordozza a béke lehetőségét és tartósságát, csak egy új moralitás alapján lehet megvalósítani. A lemondás strukturális igénye és kötelezettsége egy olyan út, amely mind a freire-i elnyomót és elnyomottat képes felszabadítani, humanizálni. Ez csak a „szeretet" társadalmi gyakorlatával mehet végbe, ehhez végső soron pedig elengedhetetlen ezen gyakorlat intézményesülése is. A feltétlen kell egy olyan imperatívusz, amely az ember belső rendeltetéséből származik, még akkor is, ha ez ma sok tekintetben, ahogyan bemutattam, intézményesen elfedett.

Arra törekedtem, hogy ha töredékesen is, de rátekintsek az élelemhez való jog kortárs helyzetére. Célom az volt, hogy a történeti megközelítésből és az éhínségelméleti paradigmák bemutatásából kiindulva egy olyan, a nemzetközi humanitarianizmusra irányuló kritikát fogalmazzak meg, amely összekapcsolja a jogi szabályozásunkat és az egyház társadalmi tanításának meglátásait. Ezzel az volt a célom, hogy rámutas-

sak, az élelmezésbiztonság és folytonosság mindenkori kihívásai csak egy olyan éhínségelméleti paradigma segítségével kialakított szabályozással orvosolható, amely egyrészt a problémát a maga komplexitásában érti meg, illetve ezzel korrelatívan képes egy kortárs humanizmus gyakorlatát kialakítani. Ezen a ponton látom azt a metszéspontot, ahol az egyház társadalmi tanítása, Ferenc pápa dél-amerikai eredetű, döntően szociális indíttatású megnyilatkozásai nagyban hozzá tudnak járulni egy új éhínségelméleti paradigma kialakuláshoz, és ennek esetleges jogi szabályozásához. Munkámban arra tettem kísérletet, hogy ennek a metszéspontnak legalább a kontúrjait vázoljam.

Sáry Pál

Az ókori egyház szerepe a rabszolgák konfliktusainak megoldásában

A források tanúsága szerint az ókori világban a rabszolgatartók és a rabszolgák között gyakran keletkeztek konfliktusok. Az alábbiakban – néhány előzetes kérdés tisztázása után – arra szeretnék rámutatni, hogy az egyház kezdettől fogva részt vett az ilyen konfliktusok megelőzésében, illetőleg megoldásában.

1. A rabszolgaság intézménye a római jog normarendszerében

Az ókori Rómában a jogtudomány művelői a magánjog szabályait három nagy csoportba sorolták: megkülönböztették egymástól a *ius civile*, a *ius gentium* és a *ius naturale* szabályait.[1] A *ius civile*, vagyis a civiljog azoknak a szabályoknak és jogintézményeknek az összessége volt, amelyeket csak a rómaiak ismertek és alkalmaztak. Ide tartoztak a sajátos római felfogáson (*civilis ratio*) alapuló hatalmi és ügyleti formák; az apai hatalom (*patria potestas*), a férji hatalom (*manus*), vagy például a *mancipatio* nevű, szigorú formaságokhoz kötött ügylet, mellyel többek között a rabszolgák feletti tulajdonjogot lehetett átruházni. A *ius gentium*, vagyis a népek joga ezzel szemben azoknak a szabályoknak és jogintézményeknek az összessége volt, melyeket minden nép ismert és alkalmazott. Ide tartozott többek között a rabszolgaság (*servitus*) intézménye. Végül a *ius naturale*, vagyis a természetjog körébe azokat a szabályokat és jogintézményeket sorolták, amelyek a természet rendjén, illetve az ember természetes értelmén (*naturalis ratio*) alapultak. Mivel a természetjog szabálya-

[1] Ld. *Gai Institutiones* (röv.: Gai.) 1,1; *Digesta Iustiniani* (röv.: D.) 1,1,1; *Institutiones Iustiniani* (röv.: Inst.) 1,2. Vö. Benedek Ferenc – Pókecz Kovács Attila, *Római magánjog*, Ludovika Egyetemi Kiadó, Budapest 2023[10], 54–56.

it minden nép követte, a *ius gentium* és a *ius naturale* szabályai nagyrészt átfedték egymást. Mindkét csoportba beletartozott például a házasság intézménye, mely a természet rendjén alapszik, s amelyet minden nép ismert. A rabszolgaság azonban nem ilyen jogintézmény volt: bár minden nép ismerte, tehát a *ius gentium* részét képezte, nem a természet rendjén alapult, s ezért nem tartozott a *ius naturale* körébe.[2]

Iustinianus császár (527–565) Institutiói szerint kezdetben minden ember szabad volt, de aztán háborúk törtek ki, melyek során sokan hadifogságba estek és ezáltal rabszolgává váltak.[3] A rabszolgaság tehát a háborúk következményeként alakult ki.[4] Az a gondolat, hogy a rabszolgaság intézménye a természetjoggal ellentétes, több ókeresztény szerzőnél is megtalálható. Nagy Szent Baszileiosz (330–374) úgy vélte, „nincs olyan ember, aki természeténél fogva szolga lenne."[5] Szent Ágoston (354–430) is hasonló megállapításra jutott: „Ezt írja elő a természet rendje, így teremtette Isten az embert. Azt mondta neki, uralkodjék a tenger halain és az ég madarain és minden csúszómászón, amely a földön kúszik. Ám azt akarta Isten, hogy a saját képére teremtett eszes lény kizárólag az ésszel nem bíró lényeken uralkodjon; hogy ember ne uralkodjon emberen, csakis az állatokon. (…) Hiszen a természet szerint, amellyel Isten az embert eredetileg megalkotta, senki sem szolgája sem a másik embernek, sem a bűnnek."[6]

2. Miért nem törölték el a rabszolgaságot a kereszténység győzelme után?

Felmerül a kérdés, hogy a keresztény császárok miért nem szüntették meg a rabszolgaság intézményét. Egyrészt azért nem, mert a rabszol-

[2] Florentinus jogtudós szerint a rabszolgaság a *ius gentium*-on alapszik, melynek esetében valaki más felett a természet rendjével ellentétes módon (*contra naturam*) tulajdonjogot szerez (D. 1,5,4,1; vö. Inst. 1,3,2).

[3] Inst. 1,2,2; 1,5 pr. Florentinus szerint a *servus* (rabszolga) szó a *servo* (megőriz, megóv, megkímél) igéből ered, mert a hadvezérek a foglyokat el szokták adatni, s így – ahelyett, hogy megölnék – megkímélik őket (D. 1,5,4,2; vö. Inst. 1,3,3). Ezt az etimológiai magyarázatot Szent Ágostonnál is megtalálhatjuk (*Isten városáról* 19,15).

[4] Szent Ágoston azt írja, hogy a rabszolgaság a bűn következménye, de hozzáteszi, hogy a háború mindig összefügg a bűnnel: „az igazságos háborúban az ellenség bűne miatt folyik a harc" (*Isten városáról* 19,15; ford. Dér Katalin).

[5] Nagy Szent Baszileiosz, *Könyv a Szentlélekről* 20,51 (ford. Vanyó László).

[6] Szent Ágoston, *Isten városáról* 19,15 (ford. Dér Katalin).

gatartók megfosztása vagyonuk jelentős részétől a római jog magántulajdont védő alapelveivel teljesen ellentétes lett volna. Bár a császárokat az állami törvények elvileg nem kötötték,[7] a magánjog alapvető szabályaival ilyen élesen nem lehetett szembe fordulni.[8] Ez a rabszolgatartók lázadását váltotta volna ki. Másrészt egy ilyen változás gazdasági téren beláthatatlan következményekkel járt volna.

A nagyobb vagyonnal rendelkező rabszolgatartók a rabszolgáik elvesztését nyilvánvalóan akkor sem vették volna jónéven, ha ezért az állam kártalanítást fizetett volna nekik. Megszokták ugyanis, hogy rabszolgáik a parancsaikat lesve veszik körül őket. Bizonyos feladatok ellátására kizárólag rabszolgákat alkalmaztak. Az állami kártalanításhoz egyébként a források egyértelműen hiányoztak: a gazdaság a későcsászárkorban hanyatlott, a hatalmasra nőtt hivatali apparátus és a hadsereg finanszírozása, a határok védelme olyan összegeket emésztett fel, hogy az adókat folyamatosan növelni kellett. A rabszolgaság eltörlése az állami vagyont már önmagában is jelentősen csökkentette volna, hiszen nagyszámú rabszolga volt állami tulajdonban. További súlyos problémákat eredményezett volna az egyszerre felszabaduló rabszolgák hatalmas tömegének utcára kerülése. Miből éltek volna meg ezek az emberek? Milyen hatással lett volna mindez a közbiztonságra?

Így az is érthető, hogy az egyház miért nem lépett fel intézményesen a rabszolgaság eltörlése érdekében. A korabeli viszonyok között egy ilyen irányú fellépés teljesen irreális lett volna. S gondoljunk bele, mit eredményezett volna, ha a püspökök a rabszolgaság eltörlésének szükségességéről prédikáltak volna. Ez a rabszolgákat engedetlenségre, szökésre és lázadásra buzdította volna. Vagyis társadalmi harc robbant volna ki.

Az egyház ennek éppen az ellenkezőjét tűzte ki céljául: a társadalmi béke megteremtését kívánta szolgálni. A törvényes hatalom elleni lázadást az ókori egyház mindig is elítélte.[9] Nazianzoszi Szent Gergely

[7] Ulpianus jogtudós megfogalmazása szerint a császár fel van oldva a törvények alól: *„princeps legibus solutus est"* (D. 1,3,31).

[8] A császároktól elvárták azt, hogy betartsák az állam törvényeit. Paulus jogtudós szerint a császárnak illik betartania a törvényeket annak ellenére, hogy azok alól fel van oldva, s így arcátlanság tőle, ha igényt tart olyan hagyományra vagy hitbizományra, melyet érvénytelen végrendeletben rendeltek a részére (D. 32,23). Iustinianus Institutiói szerint Severus és Antoninus császárok leirataiban gyakran szerepelt e mondat: „Bár a törvények alól mentesek vagyunk, mégis szerintük élünk" (Inst. 2,17,8; ford. Mészöly Gedeon).

[9] Vö. Sáry Pál, *Az ókeresztény állambölcselet vázlata*, Szent István Társulat, Budapest 2023, 113–120.

(329/330–390) szerint „a gonosz szolgák tulajdonsága az, hogy félretolják a tekintélyt, fellázadnak az uraság ellen…”[10] Szent Ágoston nagy keserűséggel, elítélően tekintett vissza a rabszolgaháborúk óriási pusztítására és kegyetlenségére.[11]

Érdemes ehhez hozzátennünk, hogy azt, amit törvényesen meg lehetett tenni a rabszolgák felszabadítása érdekében, azt az egyház megtette. Az egyházi gyülekezetekben folyamatosan pénzt gyűjtöttek rabszolgák megvásárlására, és a megvásárolt rabszolgákat vasárnaponként – a templomban összegyűlt hívek előtt – felszabadították. Összefügg ezzel a gyakorlattal az, hogy I. (Nagy) Constantinus császár (306–337) 321-ben a keresztény templomban való rabszolga-felszabadítást (*manumissio in ecclesia*) érvényesnek ismerte el, kimondva azt, hogy az így felszabadítottak római polgárokká válnak.[12] Az a szabály pedig, hogy vasárnap nem szabad hivatalos ügyet intézni, Constantinus rendelkezései szerint a rabszolga-felszabadításokra nem vonatkozott.[13]

A rabszolgák felszabadítása terén a klerikusok élen jártak. Nazianzoszi Szent Gergely élete során a rabszolgái közül sokakat felszabadított, így például Gregorioszt, aki szerzetes lett és akit diakónussá szenteltek, Eusztathioszt, aki szintén szerzetes lett, s Theophiloszt, aki felszabadítása után is mellette maradt; rajtuk kívül – a végrendelete által – felszabadította Theophilosz fivérét, Eupraxioszt, valamint az írnokát, Theodoszioszt is.[14] Szent Ágoston egyik beszédében olvashatunk arról, hogy 426-ban a hippói egyházközség szerény anyagi körülmények között élő diakónusa a klerikustársai jelenlétében felszabadította azt a néhány rabszolgáját, akiket még a klérusba való belépése előtt – kézművesként tevékenykedve – vásárolt.[15]

Egy olyan rendelet kibocsátásának a gondolata, amely szerint a rabszolgák a keresztség felvételével automatikusan szabaddá válnak, egy pillanatig sem merülhetett fel sem a keresztény császárokban, sem azok

[10] Nazianzoszi Szent Gergely, *Beszédek* 41,6 (ford. Vanyó László).

[11] Szent Ágoston, *Isten városáról* 3,26; 4,5.

[12] *Codex Theodosianus* (röv.: CTh) 4,7,1. Vö. Sáry Pál, *Pogány birodalomból keresztény birodalom. A Római Birodalom kereszténnyé válása a Codex Theodosianus tükrében*, Szent István Társulat, Budapest 2009, 105.

[13] CTh 2,8,1.

[14] Mindezt Nazianzoszi Szent Gergely végrendeletéből tudjuk (PG 37,389–396), melynek angol fordítását ld. Van Dam, Raymond, *Self-Representation in the Will of Gregory of Nazianzus*, in *The Journal of Theological Studies* 46, 1995/1, 143–148.

[15] Szent Ágoston, *Beszédek* 356,6.

egyházi tanácsadóiban. Egy ilyen rendelet a rabszolgatartók többségét nyilvánvalóan szembefordította volna az egyházzal, a rabszolgák körében pedig tömegessé vált volna a keresztség valódi megtérés és személyes hit nélküli felvétele. Ez mérhetetlen lelki károkat okozott volna az egyháznak. Annak törvénybe iktatása, hogy a megkeresztelkedő rabszolgák jogilag szabaddá válnak, a kereszténység üzenetét – ahogy Tarjányi Zoltán írja – meghamisította volna, hiszen az evangéliumok nem evilági előnyök megszerzése végett buzdítanak Krisztus követésére.[16]

A keresztény tanítás a szellem és a lélek szabadságára helyezte a hangsúlyt: az ember a státuszát, vagyis a jogállapotát tekintve lehet rabszolga, a lényeg az, hogy lélekben legyen szabad. Szabaduljon ki a sátán és a bűn fogságából, s ne legyen vágyainak sem a megszállottja; fogadja el helyzetét, ne vágyjon más életállapotba kerülni, inkább a meglévő helyzetében maradva alakítson ki olyan lelkületet magában, mely lélekben szabaddá teszi. Szent Pál arra intette a Krisztusban hívő rabszolgákat, hogy fogadják el jogállapotukat és ne vágyjanak annak megváltoztatására: „Maradjon meg mindenki abban a hivatásban, amelyet kapott. Ha rabszolga vagy, s úgy nyertél hivatást, ne bánkódj miatta. Még ha szabaddá lehetnél is, maradj meg benne."[17] Antiokhiai Szent Ignác († 110) is hasonlóan vélekedett és ezért figyelmeztette a rabszolgákat: „Ne sóvárogjanak azután, hogy a közösség kiváltsa őket, nehogy a sóvárgás szolgáinak bizonyuljanak!"[18]

A rabszolgaság intézményét Szent Ágoston is azon az alapon tudta elfogadni, hogy lélekben a rabszolga is lehet szabad.[19] A hippói püspök – Szent Pál gondolatmenetét követve – azt tanította, hogy a rabszolgáknak – ha gazdájuk uralma alól felszabadulni nem is tudnak – maguknak kell szolgaságukat szabadsággá változtatniuk „azzal, hogy nem megalázó félelemből, hanem hitbeli szeretettel szolgálnak mindaddig, amíg véget ér az igazságtalanság, eltűnik mindennemű emberi főség és uralom, és Isten lesz minden mindenben."[20]

---

[16] Tarjányi Zoltán, *Adalékok a rabszolgaság keresztény értelmezéstörténetéhez*, in *Porta patet. A 60 éves Török József köszöntése*, szerk. Perendy László, Szent István Társulat, Budapest 2007, 248.

[17] 1Kor 7,20–21 (ford. Gál Ferenc – Kosztolányi István).

[18] Antiokhiai Szent Ignác, *Levél Szent Polikárphoz* 4,3 (ford. Vanyó László).

[19] Vö. Sister Margaret Mary, *Slavery in the Writings of St. Augustine*, in *The Classical Journal* 49, 1954/8, 364.

[20] Szent Ágoston, *Isten városáról* 19,15

3. A gazda és a rabszolga közötti viszony szabályozása

A köztársaság kori Rómában a rabszolgák feletti hatalmat (*dominica potestas*) a *ius*, vagyis a jog szabályai nem korlátozták, a *mos*, az erkölcs szabályai viszont igen. Tehát, ha egy gazda kegyetlenül bánt a szolgájával, az nem volt jogellenes, de erkölcstelennek számított. Az erkölcsi normák betartását a *censor*ok ellenőrizték.[21] A kegyetlen gazdát a *censor*ok elvileg törölhették a *senator*ok vagy a lovagok névjegyzékéből, vagy az *aerarii* csoportjába sorolhatták, ami bizonyos jogok elvesztésével és több adó fizetésének kötelezettségével járt. A források azonban nem adnak hírt arról, hogy ilyen esetre a gyakorlatban ténylegesen sor került volna.[22]

Az egész emberi nem összetartozásának gondolata és az általános emberszeretet (φιλανθρωπία) ezzel összefüggő eszméje a sztoikus filozófiában kristályosodott ki először. A római sztoikus filozófusok görög hatásra kialakították a *humanitas Romana* erkölcsi követelményeit, szót emelve többek között a rabszolgák érdekében. Közismertek az ifjabb Seneca gondolatai, melyek szerint az okos (*prudens*) és művelt (*eruditus*) gazda barátságosan (*familiariter*) bánik rabszolgáival.[23]

A sztoikus eszmék hatására már az első császárok korlátozni kezdték a rabszolgák feletti tulajdonjogot: megtiltották és büntetni rendelték a rabszolgákkal szembeni kegyetlenkedést. Amikor Augustus császár (Kr. e. 31–Kr. u. 14) az egyik barátjánál ebédelt, az egyik szolga véletlenül összetört egy kristálypoharat; a házigazda haragjában parancsot adott, hogy dobják az ügyetlen szolgát a halastóban nyüzsgő angolnák közé. A császár azonban megakadályozta e kegyetlen parancs végrehajtását, s elrendelte, hogy a gazda összes kristálypoharát

[21] Halikarnasszoszi Dionüsziosz (Kr. e. 54 k.–Kr. e. 8 k.) szerint a censorok azt is ellenőrizhették, hogy a gazdák nem kegyetlenek-e a büntetés terén a rabszolgáikkal szemben (*Római régiségek* 20,13).

[22] Alan Watson szerint a rabszolgák tényleges censori védelmére a következők miatt nem kerülhetett sor: (1) a censorok hivatali ideje másfél év volt, de csupán ötévente választottak (a különböző név- és vagyonjegyzékek elkészítése végett) censorokat, ami azt jelenti, hogy minden ötéves cikluson belül három és fél évig egyáltalán nem is működtek censorok, (2) a rabszolgáknak nem volt lehetőségük arra, hogy a gazdájuk elleni panasszal a censorokhoz forduljanak, (3) mivel az egyes társadalmi rétegeken belül erős szolidaritás működött, a rabszolgatartók nem jelentették fel azt, aki közülük a saját szolgáit kínozta (erről egyébként a legtöbb esetben tudomást sem szereztek). Watson, Alan, *Roman Slave Law and Romanist Ideology*, in *Phoenix* 37, 1983/1, 54–55.

[23] Seneca, *Erkölcsi levelek* 47.

törjék össze és dobálják bele a halastóba.[24] Suetonius szerint Claudius császár (41–54) sem tűrte el a rabszolgákkal szembeni kegyetlenkedést: „Némelyek beteg és súlyosan elgyengült rabszolgáikat kitették Aesculapius szigetére, hogy kibújjanak a gyógyításukkal járó terhek viselése alól; Claudius elrendelte, hogy a szigetre kitelepített minden rabszolga legyen szabad, és ha meggyógyul, ne váljék ismét gazdája tulajdonává; ha pedig valaki inkább megöli rabszolgáját, semhogy a szigetre kitegye, azzal úgy kell bánni, mint a gyilkossal."[25] Hadrianus császár (117–138) megtiltotta, hogy büntetésből bárki is megölje szolgáját, s elrendelte, hogy a bűnös rabszolgákat inkább állítsák bíróság elé.[26] Szintén Hadrianus volt az, aki öt évre száműzött Rómából egy Umbricia nevű előkelő hölgyet, amiért az jelentéktelen apróságok miatt is kegyetlenül bánt a rabszolganőivel.[27]

A kereszténység ezt az irányvonalat vitte és erősítette tovább, a zsidó vallásból is átvéve bizonyos humánus elveket. Már a mózesi törvény halállal rendelte büntetni azt, aki a saját rabszolgáját bottal agyonverte (a törvény által elrendelt „megtorlás" ugyanis a *talio*-elv alkalmazását jelentette),[28] annak a rabszolgának pedig, akinek a gazdája kiütötte a szemét vagy kiverte a fogát, kárpótlásul vissza kellett adni a szabadságát.[29] Jób szavaiból arra következtethetünk, hogy az a zsidó gazda, aki a rabszolgái jogait semmibe vette, súlyos bűnt követett el,[30] Sirák fia könyvében pedig az áll, hogy a rabszolga büntetésekor sem szabad túlzásokba esni, s annak, akinek csak egy rabszolgája van, azzal testvérként kell bánnia.[31]

---

[24] Ld. Seneca, *A haragról* 3,40. Arról, hogy a történetben szereplő házigazda, a kegyetlenségéről híres Vedius Pollio a rabszolgáit az angolnái elé vetette, Tertullianus is említést tesz (*A palliumról* 5,6).

[25] Suetonius, *Claudius* 25. A saját rabszolga megölése korábban nem számított bűncselekménynek (más rabszolgájának a megölése pedig csak „dologrongálásnak" minősült).

[26] Scriptores Historiae Augustae, *Hadrianus* 18.

[27] D. 1,6,2. Iuvenalis (55 k.–130 k.) maró gúnnyal ábrázolja a római asszonyok zsarnoki természetét: az egyik rabszolgalány például azért kap bikacsökkel brutális verést, mert nem fodrozta tökéletesre úrnője haját (*Szatírák* 6,490–493).

[28] Kiv 21,20.

[29] Kiv 21,26–27.

[30] Jób 31,13.

[31] Sir 33,30.32. Vö. Sir 7,20–21.

Szent Pál a leveleiben engedelmességre és szívből jövő szolgálatra intette a rabszolgákat, mintha gazdájukban Krisztust szolgálnák,[32] a gazdákat pedig figyelmeztette, gondoljanak arra, hogy nekik is van uruk a mennyben, s adják meg szolgáiknak mindazt, ami jogos és méltányos.[33] Az apostol tanítása szerint a keresztény rabszolgáknak olyan hűséges és engedelmes lelkülettel kell gazdájukat szolgálniuk, hogy minden tekintetben díszére váljanak Krisztus tanításának.[34] Ha gazdájuk pogány, azért kell teljes tiszteletet tanúsítaniuk iránta, nehogy az miattuk Krisztust és a keresztény tanítást káromolja. Ha pedig a gazdájuk is keresztény, a szolgáknak még szívesebben kell szolgálniuk őt, s nem szabad elhanyagolniuk kötelességeiket azon az alapon, hogy ők Krisztusban gazdájuk testvérei.[35]

A szakirodalomban vitatott, hogy Pál a Filemonhoz írt levelében kérte-e Onezimusz felszabadítását. Craig Steven De Vos e kérdést vizsgálva arra a megállapításra jut, hogy az apostol nem ezt kérte: Pál a rabszolga felszabadításánál jóval mélyebb változást kért; azt, hogy Filemon a rabszolgáját innentől kezdve szeretett testvéreként kezelje.[36]

De Vos helyesen mutat rá arra, hogy a felszabadítással a felszabadító gazda és a volt rabszolga kapcsolata a római jog szerint nem szűnt meg: a felszabadított rabszolga (a *libertus* vagy *libertinus*) a volt gazdájával (a *patronus*ával) szemben továbbra is engedelmességgel tartozott, ajándékok adására, ingyenes szolgálatokra (így többek között – a felszabadításkor tett esküje alapján – rendszeres fizikai munkavégzésre) volt köteles, és a *patronus*t a *libertus*ával szemben megillette a fenyítés joga.[37] S fontos mindehhez hozzátennünk, hogy a *patronus*ával szemben hálátlan magatartást tanúsító *libertus*t a hatóság – a *patronus* kérésére – bármikor megfoszthatta szabadságától, s így az újból volt gazdája rabszolgája lett.[38] Ebből következőleg – ahogy a felszabadított rabszolgák helyzetét rész-

[32] Ef 6,5–8; Kol 3,22–25.

[33] Ef 6,9; Kol 4,1.

[34] Tit 2,9–10.

[35] 1Tim 6,1–2.

[36] De Vos, Craig S., *Once a Slave, Always a Slave? Slavery, Manumission and Relational Patterns in Paul's Letter to Philemon*, in *Journal for the Study of the New Testament* 82, 2001, 102–104. Vö. Filem 16.

[37] De Vos 98–101. E fenyítőjogra tekintettel a *libertus* nem indíthatott pert *patronus*a ellen könnyű testi sértés miatt (vö. D. 47,10,7,2).

[38] Claudius a hálátlan *libertinus*okat, „akik ellen *patronus*uk panaszt emelt, ismét szolgaságra vetette" (Suetonius, *Claudius* 25; ford. Kis Ferencné).

letesen elemző Brósz Róbert megállapítja – „a *libertus* szabadsága nem is volt tulajdonképpen teljes szabadság, csak feltételes állapot, amelyből visszazuhanhatott újból a rabszolgaságba."[39]

Az, hogy a *libertus*ok bizonyos esetekben mennyire félhettek *patronus*uk haragjától, jól kitűnik az ifjabb Plinius (61/62–113 k.) egyik leveléből, melyben Plinius arra kéri egyik barátját, hogy bocsásson meg *libertus*ának, aki megbánta vétkét és aki hozzá menekült közbenjárását kérve.[40] A lényeg tehát az, hogy Pál Onezimusz felszabadításánál egy jóval radikálisabb – a szív, a lélek mélyén megvalósuló – változást kért Filemontól.[41]

Szent Péter első levelében az ártatlanul szenvedő Krisztus példáját állította a rabszolgák elé, arra tanítva őket, hogy a gazdájukkal szemben akkor is tanúsítsanak tiszteletet, ha az durván bánik velük és igazságtalanul bünteti őket.[42]

A Didakhé megtiltotta a gazdáknak, hogy haragjukban adjanak parancsokat keresztény rabszolgáiknak, nehogy megingassák azok hitét („nehogy ne féljék az Istent"), a szolgáknak pedig előírta, hogy tekintsék

[39] Brósz Róbert, *Nem teljes jogú polgárok a római jogforrásokban*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1964, 58.

[40] Plinius, *Levelek* 9,21. E levelet gyakran állítják párhuzamba a Filemonhoz írt levéllel; ld. pl. Cho, Bernardo, *Subverting Slavery: Philemon, Onesimus, and Paul's Gospel of Reconciliation*, in *Evangelical Quarterly* 86, 2014/2, 107–108.

[41] Ennek ellenére nem zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy Filemon végül – Pál erre irányuló kérése nélkül is – felszabadította Onezimuszt, aki a hagyomány szerint az egyház szolgálatába állt. Az Apostoli konstitúciókban két helyen találkozhatunk Onezimusz nevével. Az egyik helyen (8,47,82 = *Apostoli kánonok* 82) az áll, hogy rabszolga csak akkor vehető fel a klérusba, ha arra méltónak találják, „mint amilyennek a mi Onezimuszunk is találtatott", s ha a gazdája beleegyezik, felszabadítja és a házából elbocsátja. A másik helyen (7,21) az olvasható, hogy a Pál apostol által felszentelt püspökök közé tartozott „Filemon Onezimusza", a macedóniai Berea püspöke. Hozzátehetjük ehhez, hogy Onezimusz valószínűleg Filemon féltestvére volt: az apjuk közös lehetett (az apjuknak tehát a felesége mellett egy rabszolganője is szült gyermeket, aki anyja rabszolga-státuszát követte). E féltestvéri kapcsolatra utalhat Pál, amikor azt írja, hogy Onezimusz megkeresztelkedése folytán már nemcsak testileg a testvére Filemonnak (Filem 16). Az ilyen apai féltestvéri kapcsolat a gazda és a rabszolga között gyakran előfordulhatott. A Kr. u. 4-ben hozott *lex Aelia Sentia* bizonyos korlátozásokat vezetett be a rabszolgák felszabadítása terén: a korlátozások azonban nem vonatkoztak többek között arra az esetre, ha a gazda a testvérét kívánta felszabadítani (vö. Gai. 1,39; Inst. 1,6,5).

[42] 1Pt 2,18–25.

gazdájukat Isten képmásának, és így engedelmeskedjenek neki.[43] A Barnabás-levél mindezt szinte szó szerint megismétli.[44]

Arisztidész Apológiájának szír változata szerint a keresztény rabszolgatartók igyekeztek követni az apostoli tanítást: „ha közülük némelyeknek vannak rabszolgáik, rabnőik és kiskorú rabszolgáik, akkor az irántuk érzett szeretettől indítva meggyőzik őket, hogy legyenek keresztényekké, s miután azok lettek, minden megkülönböztetés nélkül testvéreknek hívják őket."[45]

Az Apostoli hagyomány (*Traditio apostolica*) című, Szent Hippolütosz (170 k.–235) által összeállított gyűjtemény egyik előírása szerint a pogány gazdák rabszolgáit, ha azok az ige hallgatására jelentkeznek, meg kell tanítani arra, hogyan járjanak uruk kedvében, nehogy káromlás érje az egyházat.[46] Ez az előírás Szent Pál fentebb már említett tanításán alapult.

Szókratész Egyháztörténete szerint Eusztathioszt, akit a 334-ben tartott caesareai zsinat letett a szebaszteiai püspöki székéből, a 340 körül összeült gangrai zsinat is elítélte, mert letétele után „sok olyan dolgot tett, ami ellentétes az egyházi határozatokkal. Tiltotta a házasságkötést… Rabszolgákat a vallásosság ürügyén elszakított uruktól."[47] Eusztathiosz tehát többek között azt tanította, hogy a keresztény rabszolgáknak el kell hagyniuk gazdájukat, ha az nem az ő tanainak megfelelően él. A gangrai zsinat 3. kánonja ezzel összefüggésben a következőképpen rendelkezett: „Ha valaki jámborság ürügyén arra tanítja a szolgát, hogy vesse meg urát, hagyja el a szolgálatot, és ne lássa el feladatát teljes jóakarattal és tisztességgel, közösíttessék ki."[48] A zsinat tehát a legsúlyosabb egyházi büntetést rendelte el alkalmazni azzal szemben, aki – vallási, illetve erkölcsi alapon („jámborság ürügyén") – a gazdája megvetésére biztatta a rabszolgát. Érdemes ehhez hozzátennünk, hogy az, aki más rabszolgáját a gazdájával szembeni engedetlenségre buzdította, a római jog szerint a rabszolga megrontásának (*servi corruptio*) bűntettét követte el, ami miatt a gazda pert indíthatott és pénzbüntetést követelhetett.[49] Az ilyen maga-

[43] *Didakhé* 4,10–11.

[44] *Barnabás levele* 19,7.

[45] Arisztidész, *Apológia* 15 (ford. Fodor György).

[46] Szent Hippolütosz, *Apostoli hagyomány* 15.

[47] Szókratész, *Egyháztörténet* 2,43 (ford. Baán István).

[48] Ford. Erdő Péter

[49] A pénzbüntetés összege annak az összegnek a kétszerese volt, amennyivel a szolga piaci értéke csökkent az engedetlenné válása által. Az engedetlenség ugyanis

tartást tehát előbb (a Kr. e. 1. században) a római jog (egészen pontosan a *praetor*i *edictum*), majd néhány évszázaddal később a kánonjog is bűncselekménnyé nyilvánította.

Az Apostoli konstitúciók (*Constitutiones apostolicae*) szerint a rabszolgának akkor is jóakarattal kell lennie gazdája iránt, ha az kegyetlen és gonosz; ha pedig hívő gazdája van, azt atyjaként kell szeretnie, tiszteletben tartva hatalmát; a keresztény gazdának pedig szeretnie kell szolgáját, s ha az is hívő, úgy kell szeretnie őt, mintha az a fia vagy a testvére lenne.[50] E gyűjtemény előírásai között is szerepel, hogy a gazda ne adjon haragjában parancsot hívő szolgájának, a szolga pedig Isten képmásaként tekintsen gazdájára.[51]

A gazdákkal való konfliktus elkerülése végett az egyház csak akkor engedte meg a rabszolgáknak azt, hogy a papi hivatást válasszák, ha a gazdájuk ehhez a hozzájárulását adta. Az Apostoli kánonok (*Canones apostolici*) fentebb – Onezimusz kapcsán – már említett szabályai szerint rabszolgát csak akkor lehetett a klérusba felvenni, ha méltónak találták a felszentelésre, a gazdája előzőleg a beleegyezését adta, felszabadította és a házából e célból elbocsátotta.[52] Több pápa ettől szigorúbb szabályokat hozott. Szent Bonifác pápa (418–422) a rabszolgák klerikussá ordinálását megtiltotta.[53] Nagy Szent Leó pápa (440–461) sem tartotta kívánatosnak a rabszolgák pappá szentelését, mondván, hogy ez beszennyezi a papi méltóságot, s a tulajdonosoknak is kárt okoz.[54]

A császári törvényhozás is hangsúlyozta a rabszolgák feletti tulajdonjog tiszteletben tartását. Arcadius (395–408) egyik rendelete alapján a templomi menedékhelyen tartózkodó rabszolgát akkor is vissza kellett adni gazdájának, ha a szolgát közben klerikussá ordinálták.[55] III. Valentinianus (425–455) 452-ben megtiltotta, hogy rabszolgákat vegyenek fel a klérusba; ha erre mégis sor került, a gazdák 30 éven belül visszakövetelhették szolgáikat, kivéve azokat, akiket közben pappá vagy püspökké szenteltek. A császár a diakónusoknak megadta azt a lehetőséget, hogy

---

a rabszolga értékét csökkentő „kellékhibának" minősült, amiről a szolga eladásakor az eladó köteles volt a vevőt tájékoztatni. Vö. Sáry Pál, *A servi corruptio mint praetori delictum*, in *Jogtudományi Közlöny* 2010/7–8, 376–379.

[50] *Apostoli konstitúciók* 4,12.

[51] *Apostoli konstitúciók* 7,13.

[52] *Apostoli kánonok* 82.

[53] *Liber pontificalis* 44,5.

[54] Nagy Szent Leó, *Levelek* 4,1.

[55] CTh 9,45,3.

maguk helyett mást küldjenek volt gazdájuk szolgálatára.[56] Zénón császár (474–475, 476–491) 484-ben a rabszolgák ordinációját végképp megtiltotta: e rendelet értelmében rabszolgát még gazdája beleegyezésével sem lehetett a klérusba felvenni; a felvétel csak azt követően vált lehetségessé, miután a szolgát gazdája felszabadította.[57]

E szigorú szabályokat Iustinianus némiképp enyhítette. A császár 123. novellája szerint rabszolgákat akkor lehetett a klérusba felvenni, ha a tulajdonosuk erről tudott és ez ellen nem tiltakozott. Ha egy rabszolgát ily módon – tehát urának tudtával és annak tiltakozása nélkül (*sciente et non contradicente domino*) – felvettek a klérusba, a szolga *ex lege* szabaddá vált, sőt, innentől kezdve – további kedvezményként – szabadon született (*ingenuus*) személynek számított. Ha a rabszolga klerikussá ordinálása a tulajdonos tudta nélkül (*ignorante domino*) történt, a tulajdonos egy éven belül felléphetett, s visszakövetelhette szolgáját.[58]

A rabszolgák kolostorba vonulása szintén gazdájuk beleegyezéséhez volt kötve. A 451-ben tartott Khalkédóni Egyetemes Zsinat 4. kánonja szerint rabszolgákat csak gazdájuk beleegyezésével lehetett felvenni szerzetesnek a kolostorokba. Zénón császár 484-ben szintén úgy rendelkezett, hogy a rabszolgák uruk engedélyével lehetnek szerzetesek: ilyen esetben a *dominus* elvesztette tulajdonjogát szolgája felett, de ha a szolga később elhagyta a szerzetesi életet, visszakerült volt gazdája tulajdonába.[59]

Iustinianus részletesen szabályozta a szerzetesek helyzetét. A noviciátus időtartamát a császár három évben határozta meg. Ha a hároméves próbaidő letelt, s a jelöltek meggyőzték elöljáróikat és a többi szerzetest alkalmasságukról, magukra ölthették a szerzetesi ruhát. Azok, akik rabszolgák voltak, a noviciátus leteltével szabadokká váltak. Ha valaki egy novíciusról azt állította, hogy az az ő rabszolgája, aki azért jelentkezett szerzetesnek, mert lopást követett el, s a kolostorban akart elrejtőzni, az ügyet alaposan ki kellett vizsgálni. Először azt kellett tisztázni, hogy valóban rabszolga-e a novícius, majd azt, hogy tényleg lopás vagy más bűncselekmény elkövetése miatt akart-e elrejtőzni a kolostorban. Ha a vád bizonyítást nyert, a szolgát vissza kellett adni gazdájának a lopott dolgokkal együtt, ha azok a kolostorban voltak. A gazda azonban köte-

[56] *Novellae Valentiniani* 35,3.6.

[57] *Codex Iustinianus* (röv.: C.) 1,3,36.

[58] *Novellae Iustiniani* (röv.: Nov.) 123,17. Vö. Sáry Pál, *Iustinianus császár egyházpolitikai rendelkezései*, Szent István Társulat, Budapest 2012, 75.

[59] C. 1,3,37.

les volt megesküdni, hogy nem fogja bántani szolgáját. Ha a vád alaptalannak bizonyult, s igazolást nyert, hogy a szolga a kolostorba lépése előtt engedelmes volt és erényes életet élt, a kolostorban maradhatott, s így megszabadult gazdája hatalma alól. A noviciátus leteltével a volt rabszolgát már semmiképpen sem lehetett visszakövetelni, de ha az illető valóban lopott valamit, azt a tulajdonosnak vissza kellett adni. Abban az esetben, ha a volt rabszolga, miután a noviciátus leteltével szabaddá vált, a világi életet választva elhagyta a kolostort, elvesztette szabad státuszát, s egykori gazdája újra igényt tarthatott rá mint rabszolgájára.[60]

4. A gazdájuk elől menekülő rabszolgák megsegítése

Az ókori keleti világban az idegen – a gazdájától elszökött, az elől elmenekült – rabszolga befogadása általában bűncselekménynek minősült; a szökött rabszolgát el kellett fogni és vissza kellett juttatni gazdájának. Így rendelkezett erről mind Lipit-Istar, mind Hammurapi törvénykönyve, s a hettita törvények is ezt írták elő.[61] A mózesi törvény mindennek éppen az ellenkezőjét rendelte el. A zsidó jog szerint a gazdája elől menekülő rabszolgát be kellett fogadni, és nem volt szabad a gazdájának kiszolgáltatni.[62] A szakirodalomban olvasható többségi vélemény szerint azonban ez a rendelkezés kizárólag azokra a rabszolgákra vonatkozott, akik idegen országból menekültek Izraelbe.[63] Elsősorban abból következtethetünk erre, hogy a törvény szerint a menekült rabszolga abban a városban maradhatott, amelyiket kiválasztotta magának; amelyikben jól érezte magát.[64] Az ilyen rabszolgát tilos volt sanyargatni.

---

[60] Nov. 5,2; 123,35. Vö. Sáry Pál, *Szerzetesek és monostorok a iustinianusi jog forrásaiban*, in *Iustum Aequum Salutare* 2007/3, 62.

[61] Ld. *Lipit-Istar törvénykönyve* 12–13. §; *Hammurapi törvénykönyve* 16–19. §; *Hettita törvénykönyv* 22–24. §. Vö. *Ókori keleti történeti chrestomathia*, szerk. Harmatta János, Tankönyvkiadó, Budapest 1965, 118, 129, 257.

[62] MTörv 23,16.

[63] Vö. Baker, David L., *Tight Fists or Open Hands? Wealth and Poverty in Old Testament Law*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2009, 132–134.

[64] Szerintem Sirák fia könyvének e megjegyzéséből is hasonló következtetésre juthatunk: „Ha rosszul bánsz vele [ti. a rabszolgáddal] és megszökik tőled, milyen úton-módon találod meg újra?" (Sir 33,33; ford. Rosta Ferenc). Ebből ugyanis az következik, hogy ha a zsidó gazdának mégis sikerült megtalálnia a szolgáját, azt visszaszerezhette.

A görög világban a rabszolgák uruk elől különböző menedékhelyekre futhattak. Menedéket nyújthattak a szent helyek, a templomok, az oltárok, az istenek szobrai. Diodórosz Szikulosz (Kr. e. 90 k.–Kr. e. 27 k.) azt írja történeti művében, hogy azt a rabszolgát, aki a kegyetlen gazdája elől a menedékhelyre futott, csak akkor adták vissza urának, ha az megesküdött rá, hogy emberségesen fog bánni szolgájával.[65] Más források, így például Plutarkhosz (46/48–125/127) állítása szerint a menedékhelyre futott rabszolga azt is kérhette, hogy adják el őt valaki másnak.[66]

A római jog a 2. század derekán ezt az utóbbi megoldást vette át. Amikor egyes tartományi helytartók tanácsot kértek Antoninus Piustól (138–161) azoknak a rabszolgáknak az ügyében, akik a templomokba vagy a császárok szobraihoz menekültek, a császár azt válaszolta, hogy ha elviselhetetlennek tűnik a tulajdonosok kegyetlensége, kényszerítsék azokat rabszolgáik eladására.[67]

A constantinusi fordulat után a keresztény templomok váltak a legfontosabb menedékhelyekké. Arcadius császár (395–408) a rabszolgatartók tulajdonjogára tekintettel 398-ban még tiltotta, hogy a klerikusok rabszolgáknak biztosítsanak menedéket.[68] Később azonban a szabályok változtak. II. Theodosius császár (408–450) 432-ben úgy rendelkezett, hogy a templomba menekült rabszolga legfeljebb egy napig maradhat a menedékhelyen; ezt követően ki kell őt adni a gazdájának, de a klerikusok kötelesek figyelmeztetni a gazdát, hogy tartózkodjon a szolga megbüntetésétől.[69] A klerikusok tehát kötelesek voltak kibékíteni a gazdát a szolgájával.

---

[65] Diodórosz Szikulosz, *Könyvtár* 11,89,6–8.

[66] Plutarkhosz, *Erkölcsfilozófiai értekezések* 166,4. Vö. Arisztophanész, *Lovagok* frg. 567.

[67] Gai. 1,53; D. 1,6,2; Inst. 1,8,2.

[68] CTh 9,45,3.

[69] CTh 9,45,5. A rendelet szerint azokat a rabszolgákat, akik fegyveresen léptek a templom területére, nem illette meg a menedékjog. E korlátozó rendelkezés valószínűleg azoknak a 431-ben történt tragikus konstantinápolyi eseményeknek a hatására született, melyekről Szókratész így számol be: „Az egyik nagyhatalmú embernek barbár származású szolgái, akik megtapasztalták uruk kegyetlenségét, a templomba menekültek. Karddal a kezükben betörtek a szentélybe, és amikor arra kérték őket, hogy menjenek ki onnan, semmiképp sem lehetett rábeszélni őket, hanem állandóan útban voltak a szent szertartásoknál. Sok napon át kivont karddal, felkészülve várták, hogy bosszút álljanak mindenkin, aki közeledik hozzájuk. Az egyik klerikusnak elvágták a torkát, egy másikat megsebesítettek, végül öngyilkosságot követtek el (*Egyháztörténet* 7,33; ford. Baán István).

I. (Nagy) Leó császár (457–474) 466-ban arra kötelezte a klerikusokat, hogy a templomba menekült bűnelkövető rabszolgákat előbb részesítsék az egyházi előírásoknak megfelelő büntetésben, majd adják ki őket gazdáiknak; a rabszolgatartóknak azonban esküt kellett tenniük arra, hogy megbocsátanak szolgáiknak és további büntetést nem alkalmaznak velük szemben.[70] Szent I. Gelasius pápa (492–496) szintén azt írta egyik levelében, hogy a templomban menedéket kérő rabszolgát csak azután kell visszaadni gazdájának, miután az esküt (*sacramentum*) tett arra, hogy nem fogja a szolgát megbüntetni.[71]

Iustinianus két rendeletben külön szabályozta a konstantinápolyi Hagia Szophia-székesegyházban menedéket kérő rabszolgák helyzetét (*constitutiones de confugientibus ad ecclesiam = bullae Sanctae Sophiae*). Az egyik rendelet szerint azt a rabszolgát, aki meggondolatlanul (*temere*), vagyis teljesen indokolatlanul futott a templomba, megfelelő fenyítés után vissza kellett adni a tulajdonosának; ha azonban olyan rabszolga futott a templomba, aki a gazdája tudtával nem kapott elegendő élelmet és ruházatot (*fame et nuditate pressus sciente domino*), azt el kellett adni másnak (*vendatur servus alio domino*), nehogy a gazdája hanyagsága miatt elpusztuljon (*ne ob negligentiam domini depereat*).[72] Az utóbbi esetben tehát Iustinianus Antoninus Pius megoldását követte.

A rabszolgák egymás között létrehozott házasságszerű életközösségét (*contubernium*) a római jog soha nem ismerte el törvényes házasságnak.[73] Constantinus császár azonban 330 körül megtiltotta, hogy a rabszolgacsaládok tagjait gazdáik elszakítsák egymástól.[74] A rabszolgák családalapításához természetesen szükség volt gazdájuk beleegyezésére.[75] E be-

[70] C. 1,12,6. Vö. Sáry Pál, *Nagy Leo császár egyházpolitikai rendelkezései*, in *Publicationes Universitatis Miskolcinensis. Sectio Juridica et Politica* 28, 2010, 96.

[71] Ld. *Epistolae Romanorum pontificum genuinae I. (A S. Hilario usque ad S. Hormisdam, ann. 461–523)*, ed. Thiel, Andreas, in aedibus Eduardi Peter, Brunsberg 1868, 505–506 (frg. 41).

[72] A rendelet szövegét ld. *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, edd. Amelotti, Mario – Migliardi Zingale, Livia, Giuffrè, Milano 1977, 204–205. Vö. Melluso, Marco, *In tema di servi fugitivi in ecclesia in epoca giustinianea. Le Bullae Sanctae Sophiae*, in *ARYS* 3, 2000, 259–265.

[73] Vö. Pólay Elemér, *Rabszolgák „házassága" az ókori Rómában*, in *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Juridica et Politica* 34, 1985, 1–71.

[74] CTh 2,25,1 = C. 3,38,11.

[75] Vö. Nagy Szent Baszileiosz, *Levelek* 199,40.42. A gazdák azt kifejezetten tiltották, hogy rabszolgáik idegen rabszolgákkal „házasodjanak össze". Tertullianus szerint ennek az volt az oka, „hogy ki ne rúgjanak a becsület hámjából, el ne hanyagolják

leegyezés megtagadása megronthatta a gazda és a szolga kapcsolatát.[76] Az egyház arra intette a rabszolgatartókat, hogy segítsék a rabszolgáikat a „házasságkötésben". Az Apostoli konstitúciók szerint azt a gazdát, aki nem gondoskodott „feleségről", illetve „férjről" rabszolgája számára, s azt ezáltal paráználkodásra késztette, ki kellett közösíteni.[77]

Egyes rabszolgapárok, akiknek a gazdája nem járult hozzá ahhoz, hogy „házasságot kössenek" egymással, a templomba menekültek és az egyháztól kértek segítséget. Az 541-ben tartott IV. Orléans-i Zsinat 24. kánonja szerint ilyen esetekben a rabszolgákat vissza kellett adni uruknak, s kapcsolatukat csak akkor lehetett házasságnak elismerni, ha felszabadították őket. A zsinati atyák tehát tiszteletben tartották a római házassági jog szabályait és a rabszolgatartók hatalmát.[78] Olyan esetről is tudunk azonban, amikor a helyi pap védelmébe vette egy rabszolgapár „házasságát" a gazdájukkal szemben. Tours-i Szent Gergely (538–594) írja le a következő történetet egy Rauching nevű uraság kegyetlenségéről: „egyszer két szolgája, egy ifjú és egy leány, ahogy ez gyakran megesik, szerelemre gyulladt egymás iránt. Amikor kettejük szerelme már két éve vagy annál is több ideje tartott, együtt elmentek a templomba [hogy összeházasodjanak]. Miután Rauching értesült erről, elment a hely papjához; kérte, hogy azonnal adják oda neki a két szolgát, ő megbocsát nekik. Akkor a pap ezt mondta neki: »Tudd meg, hogy tisztelet illeti meg az Isten egyházát; nem kaphatod meg őket, csak ha hitet teszel örökké tartó házasságuk mellett; valamint hogyha megígéred, hogy semmiféle testi büntetés nem sújtja őket.« Rauching sokáig hallgatott kétes gondolatok közt vívódva, majd eskütételre készen az oltárra tette kezeit: »Soha ne legyenek elválasztva általam« – esküdött – »inkább hagyom, hogy megmaradjanak ebben a frigyben. Noha bosszant, hogy mindez beleegyezésem nélkül történt, mégis elfogadom, és örömömre szolgál, hogy sem a fiú nem vette el más szolgálólányát, sem a lány nem idegen szolgáját kapta férjül.« A pap hitt a ravasz ember egyszerű sza-

kötelességeiket s idegeneknek tovább ne kotyogják uruk házi ügyeit" (*Feleségemhez* 2,8,1; ford. Városi István).

[76] Az is konfliktust válthatott ki, ha a gazda akaratuk ellenére kényszerítette „házasságkötésre" szolgáit. Egy Maxima nevű rabszolgalány azért nem volt hajlandó vandál gazdája parancsára a Martinianus nevű rabszolgatársához „férjhez menni", mert szűzi életét Krisztusnak kívánta szentelni (ld. Vitai Victor, *Africa tartomány üldöztetésének története* 1,30–31).

[77] *Apostoli konstitúciók* 8,32.

[78] Vö. Vlassopoulos, Kostas, *Christianity and slavery: towards an entangled history?*, in *Post Augustum* 5, 2021, 79.

vakkal elmondott ígéretében, és visszaadta az esküje szerint felmentett embereket. Rauching visszakapta őket, megköszönte és hazatért. Rögtön megparancsolta, hogy vágjanak ki egy fát, válasszák el a törzsét a lombkoronájától, és vájják ki; ezután három vagy négy láb mély gödröt ásatott, és megparancsolta, hogy az így elkészített koporsót helyezzék el a gödörben. Ebbe belefektette a lányt, a fiút rádobatta, és miután rájuk tétette a fedelet, megtöltette földdel az árkot, és így élve temette el őket. »Nem szegtem meg azt az eskümet« – mondta – »miszerint soha többé nem lesznek elválasztva egymástól.« Amikor ezt hírül vitték a papnak, gyorsan odafutott; elkezdte szidalmazni Rauchingot, majd nagy nehezen elérte, hogy ássák ki őket. A fiú még élt, amikor rábukkantak, a lány azonban már megfulladt."[79]

5. Segítségnyújtás az *ex lege* felszabadult rabszolgák számára

A késő Római Birodalomban sokszor előfordulhatott, hogy a rabszolgák a gazdájuktól olyan súlyos sérelmet szenvedtek, ami miatt – a keresztény császárok rendeletei alapján – automatikusan szabaddá váltak. Ilyen esetekben a volt tulajdonosok további sérelmet okozhattak azzal, hogy – a jogi helyzettel mit sem törődve – továbbra is rabszolgaként kezelték volt szolgáikat.

A rabszolganőket gazdáik gyakran prostitúcióra kényszerítették, ily módon keresve pénzt általuk. A pogány korban az ilyen jellegű kerítésnek és prostitúciónak semmi akadálya nem volt, a keresztény császárok azonban szigorúan felléptek a rabszolgatartók ilyen magatartásával szemben. II. Theodosius 428-ban megtiltotta a rabszolgalányok prostitúcióra kényszerítését, s kimondta, hogy a tilalom megszegése esetén a rabszolganő a törvény erejénél fogva szabaddá válik, s ha az így felszabadult nőnek segítségre van szüksége, az a helyi püspökhöz, a helytartóhoz vagy a városvédőhöz fordulhat.[80] A püspök segítségét elsősorban a templomba való menekülés útján lehetett igénybe venni. Nagy Leó császár általános jelleggel megtiltotta, hogy bárki más személyt – akár rabszolgát, akár szabad embert – prostituáltként alkalmazzon; e rendelet

[79] Tours-i Szent Gergely, *A frankok története* 5,3 (ford. Mezei Mónika – Adamik Tamás).

[80] CTh 15,8,2.

alapján a prostitúcióra kényszerített rabszolgák felszabadítása érdekében bárki a helyi *magistratus*hoz vagy a püspökhöz fordulhatott.[81]

Az is súlyos konfliktusokat okozhatott, ha a rabszolgatartó és a rabszolga vallása különböző volt, hiszen ilyenkor a gazda a saját vallásának követésére kényszeríthette szolgáját. A constantinusi fordulat előtt az egyház intézményesen még nem tudott segítséget nyújtani azoknak a keresztény rabszolgáknak, akiket pogány gazdáik a vallási szertartásaikon való részvételre kényszerítettek. Erre a súlyos problémára Tertullianus is utal: „mit tegyenek a rabszolgák…, akik áldozatot bemutató uraikhoz… tartoznak?"[82] Az apologéta válaszként figyelmeztet arra, hogy aki a legkisebb segítséget nyújtja az áldozat bemutatásához, elköveti a bálványimádás bűnét. Tertullianus tehát ilyen esetekben az engedelmesség megtagadását tartotta helyes magatartásnak. Legendás története szerint ezt tette a 2. században Szent Ariadné, a fríg rabszolgalány, aki nem volt hajlandó részt venni azon a pogány szertartáson, amit Tertullus nevű gazdája a fia születésnapja alkalmából rendezett.[83] A kereszténység győzelme után a keresztény rabszolgáknak minden bizonnyal lehetőségük nyílt arra, hogy ilyen esetekben a keresztény templomba meneküljenek és a helyi püspök segítségét kérjék (forrásaink azonban nem adnak hírt ilyen esetekről).

Vallási szempontból azoknak a keresztény rabszolgáknak a helyzete is nehéz lehetett, akik zsidók tulajdonában álltak, hiszen a mózesi törvények szerint a zsidó gazdáknak az idegen származású rabszolgáikat is körül kellett metéltetniük.[84] Igaz, hogy Antoninus Pius a zsidóknak csak a saját fiaik körülmetélését engedélyezte, s a más vallásúak körülmetélését büntetni rendelte,[85] e rendeletet a rabszolgák esetében a vallási előírásaikhoz ragaszkodó zsidó gazdák sokszor megszegheték. A keresztény császárok éppen ezért számos olyan rendeletet kibocsátottak, melyek tiltották, hogy zsidók keresztény rabszolgát tartsanak. Már Constantinus császár úgy rendelkezett, hogy ha egy zsidó keresztény rabszolgát vásárol és azt körülmetélteti, a szolga a törvény erejénél fogva szabaddá válik.[86]

[81] C. 1,4,14.

[82] Tertullianus, *A bálványimádásról* 17,1 (ford. Vanyó László).

[83] Vö. Thonemann, Peter, *The Martyrdom of Ariadne of Prymnessos and the Inscription from Perge,* in *Chiron* 45, 2015, 151–170.

[84] Ter 17,12–13.

[85] D. 48,8,11 pr.

[86] CTh 16,9,1.

Szent Gelasius egyik levelében olvashatunk egy konkrét esetről. Egy rabszolga az egyik campaniai város (Venafrum, a mai Venafro) templomában azt állítva kért menedéket, hogy őt a zsidó gazdája erőszakkal körülmetéltette, annak ellenére, hogy ő gyermekkora óta keresztény. A pápa erre utasítást adott három környékbeli püspöknek, hogy gondosan vizsgálják ki az ügyet, s ha a rabszolga igazat mond, védjék meg, nehogy a hite sérelmet szenvedjen, de ha az derül ki, hogy a rabszolga hazudott, akkor a tulajdonosának a jogait tartsák tiszteletben, nehogy azok csorbuljanak.[87]

Azok a keresztény gazdák, akik szakadár mozgalomhoz vagy eretnek irányzathoz csatlakoztak, a rabszolgáiktól is elvárták, hogy kövessék ebben őket. Azok a rabszolgatartók például, akik donatisták lettek, a keresztény rabszolgáikat is újra megkeresztelték. 405-ben ezért Honorius császár (395–423) úgy rendelkezett, hogy azok a keresztény rabszolgák, akiket a donatista gazdájuk erőszakkal újra meg akar keresztelni, meneküljenek a katolikus templomba, s ha ezt teszik, a törvény erejénél fogva szabaddá válnak.[88]

Iustinianus császár 534-ben kiadott rendeletei szerint keresztény rabszolgák kizárólag katolikus keresztények tulajdonában állhattak. E szabály megszegése esetén a keresztény szolgák a törvény erejénél fogva szabadokká váltak. Ez azokra a szolgákra is vonatkozott, akik a vonatkozó rendeletek kihirdetése után keresztelkedtek meg, de csak abban az esetben, ha a katolikus hitet választották. Az így felszabadult szolgák érdekében (ha visszatartották, s ténylegesen továbbra is rabszolgaként kezelték őket) a helytartókhoz, a helyi egyházak *defensor*aihoz és a püspökökhöz lehetett fordulni.[89]

A rabszolgaférfiak legsúlyosabb sérelmei közé tartozott, ha gazdájuk kasztráltatta őket. Az ilyen műtéti beavatkozásokat már az 1. század vége felé betiltották. Domitianus volt az első, aki megtiltotta, hogy férfiakat heréljenek, s leszállította a rabszolga-kereskedőknél még fellelhető heréltek árát.[90] Egy 83-ban hozott szenátusi határozat fele vagyonuk elkobzásával rendelte büntetni azokat a rabszolgatartókat, akik a

[87] Ld. *Epistolae Romanorum…*, ed. Thiel, 506–507 (frg. 43).

[88] CTh 16,6,4,2. Vö. Langenfeld, Hans, *Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II*, Rudolf Habelt Verlag, Bonn 1977, 117–127.

[89] C. 1,3,54; 1,10,2.

[90] Suetonius, *Domitianus* 7.

szolgáikat kasztráltatták.[91] Egy másik *senatus consultum* az élet elleni bűncselekményeket szabályozó *lex Cornelia de sicariis et veneficis* büntető rendelkezéseit a kasztrálást végzőkre is kiterjesztette.[92]

A keresztény korban további szigorú rendeletek születtek a rabszolgák kasztrálásával kapcsolatban. Constantinus utasításai szerint főbenjáró büntetést kellett kiszabni arra, aki rabszolgát a Római Birodalom határain belül kiherélt; a rabszolgát pedig a bűncselekmény helyszínéül szolgáló ingatlannal együtt el kellett kobozni a kincstár javára.[93] Nagy Leó császár megtiltotta a Római Birodalom területéről származó herélt rabszolgák tulajdonjogának átruházását és e tilalom megszegőit a legsúlyosabb büntetéssel rendelte büntetni.[94]

A rabszolgák kasztrálása a gyakorlatban mindezek ellenére töretlenül folytatódott. Ennek az volt az oka, hogy a kasztrálás által a rabszolgák értéke jelentősen nőtt.[95] Így a 6. század derekén egy újabb rendelet kibocsátása vált e körben szükségessé. Iustinianus egy 558-ban hozott novellájában a kasztrálást olyan istentelen bűntettnek (*impium delictum*) és elvetemült cselekedetnek (*nefaria actio*) minősítette, mely egyszerre irányul Isten és a császári rendeletek ellen (*res contra Deum pariter nostras leges facta*). Az uralkodó egyrészt utalt arra, hogy a korábban hozott büntető jogszabályok ellenére az ilyen cselekmények folytatódtak, másrészt rámutatott arra, hogy a kasztrálást csak rendkívül kevesen élik túl. A császár ezért a büntetést szigorítva elrendelte, hogy kasztrálás esetén a tettest a bűncselekmény minden férfi részesével együtt (*talio*-büntetésként) heréljék ki és teljes vagyonelkobzás mellett száműzzék Egyiptomba. Kimondta továbbá, hogy azok a rabszolgák, akiket kiherélnek, felszabadulnak a szolgaságból. A rendelet szerint a kasztrált szolgák, ha nem akarták őket elengedni, a fővárosban a császár, a pátriárka vagy a főtisztségviselők, a provinciákban pedig a helyi püspök vagy a helytartó védelmét kérhették.[96] Az egyház tehát ezeknek az ügyeknek a rendezésében is részt vehetett.

[91] D. 48,8,6.

[92] D. 48,8,3,4.

[93] C. 4,42,1.

[94] C. 4,42,2.

[95] A tulajdonos az értéknövekedésre tekintettel dologrongálás miatt nem is indíthatott pert az ellen, aki a szolgáját (a beleegyezése nélkül) kiherélte (D. 9,2,27,28).

[96] Nov. 142.

Összegzés

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy az ókori egyház tanításával és határozataival igyekezett a rabszolgatartók és a rabszolgák kapcsolatát minél békésebb mederbe terelni. A szolgák a kegyetlenkedő gazdájuk elől a keresztény templomokba menekülhettek. Ilyen esetekben a klerikusoknak arra kellett törekedniük, hogy kibékítsék egymással a feleket: a gazdával eskü alatt megígértették, hogy nem fogja bántani szolgáját, de nyilván a szolgával is megígértették, hogy engedelmes lesz urával szemben, s ha valamilyen vétket követett el, a továbbiakban tartózkodni fog a hasonló vétkek elkövetésétől. Bizonyos esetekben a klerikusok a segítséget kérő rabszolga érdekében úgy is eljárhattak, hogy intézkedtek annak eladása felől. Ha a rabszolgát gazdája prostitúcióra kényszerítette, vagy kasztráltatta, vagy ha a keresztény hitét megsértette vagy azt súlyosan veszélyeztette, a rabszolga – a keresztény császárok jogalkotása folytán – automatikusan szabaddá vált, s jogai érvényesítése érdekében többek között a helyi püspök segítségét kérhette.

Manapság a jogviták rendezése terén egyre terjed a közvetítői (mediátori) tevékenység, amit a bírói út helyett (vagy annak gyorsabb, egyszerűbb és hatékonyabb befejezése végett) lehet választani, s ami a felek közötti konfliktus megoldására és a későbbi újabb konfliktusok megelőzésére irányul. Az is megfigyelhető, hogy korunkban különböző szervezetek egyre fontosabbnak tekintik a bűncselekmények áldozatainak megsegítését. A források alapján megállapíthatjuk, hogy az egyház már az ókorban fontos mediációs szerepet vállalt a rabszolgatartók és a rabszolgák konfliktusainak megoldása érdekében, s jelentős áldozatvédelmi tevékenységet is ellátott azokban az esetekben, ha a rabszolgák gazdáik bűncselekményeinek áldozataivá váltak.

Tahyné Kovács Ágnes

Harc a természet ellen – az ökocídium egyházi és világi felfogásáról

Bevezetés

A világ több pontján tartósan fennálló háborús konfliktus a jelentős és fájdalmas emberáldozatok mellett, ismét ráirányította a figyelmet a tartós, súlyos, emberi ráhatásokra kialakult környezetpusztításokra és azok megfékezésének lehetőségeire. Hiszen az ember természetes környezete elleni harc a béke elleni harc is egyben. A környezet sérelme gyakran együtt jár egyes emberi jogok sérelmével is. A tanulmány az ember természet elleni cselekedetei közül a legsúlyosabbakkal, a tartós és jelentős környezetkárosításokkal foglalkozik, világi és egyházi megítélését bemutatva. Az ökocídium[1] nemzetközi kodifikációs történetének íve az időrendet követi, amelyben az intézményi fellépések és a civil kezdeményezések váltakoznak. Ezután az Európai Unió néhány napja megjelent új direktívájának legfontosabb, az ökocídiumra vonatkoztatható rendelkezése következik. A tanulmány lezárása az az összegzés, amely felidézi az ökocídium teremtésvédelmi értelmezését a Katolikus Egyház társadalmi tanításában, mint a kodifikációs munkákat megelőző etikai megfontolások egy lehetséges kiinduló pontját. Ennek során bemutatja a Katolikus Egyház társadalmi tanításában a teremésvédelmi szemlélet-

[1] Az ecocide angol kifejezés a görög „oikos", azaz otthon és a latin „cadere" ölni kifejezések összevonásából ered. Az angol nyelvben használt „ecocide" kifejezésből került át a magyar nyelvbe, és mint ekocídium vagy ökocídium használatos, amely alatt leginkább nagy mértékű és súlyos környezetrombolást, környezetpusztítást vagy környezeti kár okozását érthetünk. Az angol kifejezésben az „eco" előtag az ökoszisztémára utal, a „cide" mint pusztítás kifejezése, amelyekből szóösszetételként keletkezett az „ecocide" kifejezés.

mód megjelenését és a béke megvalósításában a természet elleni bűnök megfogalmazásáig terjedő ívet.

Környezeti krízis

Az emberiség egzisztenciális válaszút előtt áll. Egyre több megbízható tudományos bizonyíték utal arra, hogy a Föld elérte eltartóképessége határát. Miközben az emberiség hármas környezeti válsággal küzd (a biodiverzitás csökkenése, súlyos szennyezések, éghajlatváltozás) folyamatos útkeresésben van, hogy megtalálja a környezet megóvása érdekében legalkalmasabb intézményi kereteket, jogszabályi formákat.[2]

Azt a ma már általánosságban elfogadott törvényszerűséget, hogy a természetben minden mindennel összefügg, gyakran Barry Commonertől[3] idézik. Az alapvető törvényszerűség számos jelentős tudományos munka kiinduló pontja azóta is. A természeti összefüggéseknek a biológiai sokféleség, biodiverzitás egyik alkotó eleme. Témánk elemzésében a Katolikus Egyház társadalmi tanítására is figyelmet fordítunk, így a bevezetésben felidézzük ahogy Ferenc pápa az átfogó ökológia vonatkozásában külön kiemelte ezt a törvényszerűséget. A Laudato si' enciklika (2015) 86. pontjában így ír a biodiverzitásról: „Aquinói Szent Tamás bölcsen hangsúlyozta, hogy a sokaság és a változatosság 'az első létesítő ok szándékából' áll fenn, aki azt akarta, hogy 'ami az isteni jóság teremtményi tükröződéséből az egyikből hiányzik, pótolja a másik',[4] mert 'pusztán egyetlen teremtmény nem tudja megfelelőképpen megjeleníteni' az ő jóságát.[5] Ezért szükségünk van arra, hogy észre vegyük a dolgok változatosságát sokrétű kapcsolataikban."

A súlyos, tartós környezetrombolás nagymértékben gátolja a környezethez való jog érvényesülését és a kapcsolódó egyéb jogok érvényesülését is, mint a vízhez – és az élelemhez való jog, valamint a lakhatás-

[2] ld. bővebben: Tahyné Kovács Ágnes, *Az éghajlatváltozás emberi jogokra gyakorolt hatásairól, különös tekintettel az élelemhez való jogra*, in *Acta Humana – Emberi Jogi Közlemények*, 10 (2). 93-123.

[3] ld. továbbá Commoner, Barry, *The closing circle: nature, man, and technology*, Courier Dover Publications, 2020.

[4] *Summa Theologiae I*, q. 47, art. 1. [Magyar kiadás: *A teológia foglalata*. Első rész (Quaestio 1–119), Gede Testvérek, Budapest 2002, 355.]

[5] Uo.

hoz való jog érvényesülését.[6] Például a Lhaka Honhat kontra Argentína ügyben hozott ítélet (2020) 202–203. pontjaiban az Amerika-közi Emberi Jogok Bírósága (EJAB) (Inter-American Court of Human) megállapította, hogy az egészséges környezethez való jog egyetemes érdek és az emberiség létéhez szükséges alapvető jog. A környezetkárosítással kapcsolatos problémák negatív hatással lehetnek az emberi jogok gyakorlására, és különösen a kiszolgáltatott helyzetben lévő csoportokra. Ezek közé tartoznak az őslakos népek és más olyan közösségek, amelyek megélhetése a természetes erőforrások rendelkezésre állásától függ.[7] Az ökocidium minden olyan emberi populációt fenyeget, amelyek az ökoszisztémák fenntartásában és a jövő generációinak támogatásában a természeti erőforrásoktól függenek. Az ökocídiumok gyakran hivatkozott példái a taktikai vegyszerek alkalmazása a vietnami háború során, a környezet pusztítása Ukrajna orosz inváziója során, erdőirtás Indonéziában és az Amazonas esőerdőiben, olajszennyezés a Niger-deltában és a csernobili katasztrófa.

A környezet rombolása egyszersmind a béke elleni cselekedetként is felfogható.

2022. május 5-ei Környezetvédelmi világnapon David R. Boyd[8] az ENSZ emberi jogokkal és környezetvédelemmel foglalkozó különleges jelentéstevője felhívta a figyelmet arra, hogy a konfliktusok katasztrofális környezeti hatásai világszerte veszélyeztetik az emberi jogok érvényesülését. A környezetvédelmi világnap alkalmából megfogalmazott nyilatkozatában így fogalmazott: „[a] béke alapvető előfeltétele a fenntartható fejlődésnek és az emberi jogok teljes körű érvényesülésének, beleértve a tiszta, egészséges és fenntartható környezethez való jogot."[9] Ez a környezeti pusztítás a háborús konfliktus befejezése után is fennáll

[6] Ld. bővebben: Kecskés Gábor, *A környezeti jogok értelmezése az Emberi Jogok Európai Egyezményébe foglalt jogok körében*, in *Acta Humana – Emberi Jogi Közlemények*, 9(2), 207–220.

[7] Ld. bővebben: Tahyné Kovács Ágnes, *Az éghajlatváltozás emberi jogokra gyakorolt hatásairól, különös tekintettel az élelemhez való jogra*, in *Acta Humana – Emberi Jogi Közlemények*, 10 (2). 93-123.

[8] 2024. május 7-én megerősítette a korábban elmondottakat: https://www.theguardian.com/world/article/2024/may/07/un-expert-human-rights-climate-crisis-economy (2024.05.13.)

[9] Kiemelte, hogy háború okozta nagy energiafelhasználás súlyosbítja az éghajlati válságot, mind a katonai tevékenységekből származó közvetlen üvegházhatású gázkibocsátás, mind pedig a globális szintű közvetett hatások révén.

majd még évekig és a világháborúval közvetlenül nem érintett részére is jelentős negatív hatásai vannak.

Az intézményesült környezetvédelem körülbelül fél évszázados történelme során még nem kodifikáltak olyan nemzetközi, a Föld legtöbb országa által elfogadott és életbe léptetett, általánosan érvényes környezetvédelmi jogi rendelkezést (egyezményt), mely büntethetővé tenné a környezet nagymértékű, visszafordíthatatlan pusztítását okozó emberi cselekményeket – az ökocídiumot - béke idején, a háborús konfliktuson kívül.

Háború okozta környezeti károk

Az ember által a természetes és az épített környezetben okozott súlyos rombolás a közelmúlt és a jelen fegyveres konfliktusai nyomán került ismét a figyelem középpontjába. A pusztítás globálisan jelentős mértékű és időben sajnálatosan hosszan elhúzódó hatásainak vagyunk tanúi és áldozatai is egyben, hiszen nem várható, hogy környezeti hatásai az országhatárnál megállnak. A határokon átnyúló környezetszennyezések kezelése leginkább nemzetközi összefogással lehetséges.

Egy háborús konfliktusban – az emberáldozatok veszteségét minden elé helyezve - talán a környezetvédelem és a károsanyag-kibocsátás az utolsó, amit kárként számba vesznek, pedig a bombázások, a közvetlen harcok mellett egy csendesebb gyilkos is jelen van korunk hadviseléseiben. A háború tönkreteszi a természeti környezetet, szennyezi a folyókat és a tavakat, a talajt, kizsigereli az erdőket. Szakértők attól tartanak, hogy a környezetszennyezés rákos megbetegedések és egyéb betegségek hosszú távú emelkedéséhez vezethet.[10]

Azokon a területeken, amelyeken nincs nyílt háborús konfliktus, a környezetpusztítás és pusztulás ott is megmutatkozik. Miközben hármas környezetei krízissel küzdünk, a klímaváltozás elsődleges következménye, hogy tovább növeli az egyenlőtlenségeket mind a jelen nemzedékek - és annak társadalmi csoportjai között - mind a jövő generációk

[10] Az ukrán Környezetvédelem és Természeti Erőforrások Minisztériuma olyan honlapot indított, amely önkormányzatok és civilek bejelentései alapján összesíti a környezeti károkat. A Konfliktus- és Környezetvédelmi Megfigyelőközpont és a Zoï Környezeti Hálózat rendszeres tájékoztatót ad ki a különböző típusú környezeti károk felmérésére, mint például a sugárzási kockázat, a vízszennyezés vagy az ipari szivárgások.

tekintetében.[11] A jövő nemzedékek tekintetében pedig a klímaváltozás az életminőségen túl magának az emberi életnek a fennmaradási esélyét veszélyezteti. Egész népek és kultúrák eltűnésével lehet számolni: különösen az őslakos népek jogait veszélyezteti az élőhelyeik megszűnése (pl. a tengerszint emelkedése miatt) vagy az ökoszisztéma olyan mértékű megváltozása, ami lehetetlenné teszi hagyományos életmódjuk folytatását.[12] A szegényebb rétegeket és országokat nagyobb mértékben sújtják a globális felmelegedés következményei, tovább növekszik a szegénység, így a társadalmi szakadék is egyre mélyül, miközben a legnagyobb probléma továbbra is, és egyre súlyosabban az éhezés. Mindez pedig jelentős hatással van az emberi jogok érvényesítésének lehetőségeire is.

Ökocídium fogalmának eredete és kialakulása

Az ökocídiumnak nincsen globálisan, egységesen elfogadott fogalma és a definíciót alkotó elemek tekintetében sincsen teljes egyetértés. Az utóbbi évek kodifikációs és civil kezdeményezéseiben megmutatkozó leírásai az átfogó meghatározásokra törekedtek. A legnagyobb különbség abban rejlik, hogy béke vagy háborús konfliktus idejére értelmezendő cselekményt ír le egy kodifikációs tényállási javaslat.

1974-ben megjelent tanulmányában Bodnár László szegedi nemzetközi jogász professzor már megfogalmazta az ökocídium egy lehetséges fogalmát.[13] Az 1974-ben megalkotott definíció még napjainkban is irányadó lehet azzal, hogy az elmúlt évtizedek környezetvédelmi gondolkodásának fejlődése néhány tekintetben kibővítette a definíciós elemek körét.

Jelenleg nincs olyan nemzetközi ökocídium-bűncselekményi jogszabályi tényállás, amelynek megvalósítása békeidőre vonatkozna, csak háborús időszakra: a Nemzetközi Büntetőbíróság (International Criminal

[11] Míg egyes területeken bizonyos társadalmi csoportok a szén-dioxid kibocsátással járó tevékenység előnyei mellett esetleg a klímaváltozásnak is (átmenetileg) pozitív hatásait élvezhetik, addig ugyanezen területeken más társadalmi csoportok, illetve a más területeken élő emberek a negatív hatásoktól szenvednek.

[12] pl. a sarkkörön túli felmelegedés a kanadai eszkimó lakosság [inuitok] megélhetését jelentő vadászat esetén.

[13] Az „ekocídium deliktumát követi el az az állam, amely az emberi környezetet szándékosan, olyan mértékben megrongálja vagy pusztítja, hogy az saját államának területén kívül az ökológiai egyensúly megbontására vezethet." Bodnár László, *Az „ekocídium" kérdéséről*, in *Jogtudományi Közlöny*, XXIX. évf., 1974. 230-239.

Court, ICC) Római Statútuma hatálya alá tartozóan.[14] (Eredetileg a Római Statútumba való beépítést számos állam támogatásával tervezték, de az Egyesült Királyság, Franciaország és az Amerikai Egyesült Államok tiltakozása miatt a tervet elvetették. Közben azonban több országban nemzeti törvényi tényállásként megjelent, és továbbiakban tárgyalnak egy lehetséges vonatkozó jogszabály megalkotásáról.)[15]

A fogalom meghatározását megtaláljuk a Stop Ecocide International szervezet munkásságában is, amely kezdeményezése[16] szerint a vállalatok kárfelelősségének megállapításával (beperlésével és megbírságolásával) ellentétben vagy amellett, az ökocídium kodifikálására vonatkozó javaslata szerint bűncselekményi tényállást hozna létre, és így büntetőjogi felelősség megállapítását tenné lehetővé olyan cselekményekért, amelyek rendkívül súlyos, tartós környezeti károkat okoznak.

Az ecocide kifejezés használatát 1970-ben dokumentálták először, amikor Arthur W. Galston professzor egy új nemzetközi megállapodás mellett érvelt, az ökocídium betiltása érdekében.[17] Galston[18] az elsők között, 1966-ban emelte fel szavát a Vietnámban alkalmazott taktikai fegyverek, növényirtó szerek ellen, melyek hosszú távú és rendkívül nagy mértékű ökológiai és emberi egészségre gyakorolt káros hatásokkal jártak, és amely hatások már akkor részben előre láthatóak voltak. Az 1970-es évek környezetvédelmi egyeztetései eredményeként megrendezett 1972-es ENSZ konferencián Olof Palme svéd miniszterelnök kifejezetten ökocídiumnak nevezte meg azt az ökológiai hadviselést,[19] amelyet

[14] Ld. White, Rob – Heckenberg, Diane, *Green Criminology: An Introduction to the Study of Environmental Harm*, Routledge, 2014, 45-59.

[15] Számos világvezető, környezetvédő és tudós nyilvánosan támogatta, hogy az ökocídium nemzetközi bűnné nyilvánítsák, köztük Ferenc pápa is. Antonio Guterres, Fiamē Naomi Mataʻafa, Emmanuel Macron, Jane Goodall és Paul McCartney. Több ország is támogatta a javaslatot, köztük a Fidzsi-szigetek, Niue, a Salamon-szigetek, Tuvalu, Tonga és Vanuatu. forrás: "Stop Ecocide International". 6 pacific nations call for just transition to "fossil fuel free pacific" including strengthening law to prevent ecocide. 2023. március 17.

[16] Bármely állam, amely ratifikálta (hivatalosan elfogadta) a Nemzetközi Büntetőbíróság Római Statútumát, módosítást javasolhat. Jelenleg 123 ilyen részes állam van.

[17] Conference on War and National Responsibility. Más forrásokban a konferencia elnevezése: War Crimes and National Conscience. Ld. Zierler, David, *The Invention of Ecocide: Agent Orange, Vietnam, and the Scientists Who Changed the Way We Think About the Environment*, Athens–Georgia, University of Georgia Press, 2011, 15.

[18] Galston ekkor a Yale Egyetem Botanikai Intézetének elnöki tisztét töltötte be és egészen 2008-ban bekövetkezett haláláig, a téma elkötelezett kutatója volt.

[19] Olof Palme svéd miniszterelnök 1972-ben, a Stockholmi konferencián – ENSZ

az USA a vietnámi háború során megvalósított a kiterjedt bombázások, buldózerek bevetése és kemikáliák, növényirtó szerek használata révén. Mint ismeretes, az 1972-es stockholmi konferencia meghatározó eredményeket jelentett a nemzetközi környezetvédelem számára. A konferencia záróokmányaként elfogadott Stockholmi Nyilatkozat elismerte az emberi környezet mindkét – természetes és az épített – formáját az emberi jogok érvényesülésének és a jólétnek alapjaiként. Olof Palme mellett mások, köztük Indira Gandhi Indiából és Tang Ke, a kínai delegáció vezetője, szintén elítélték a háborút emberi és környezeti szempontból, és azt szorgalmazták, hogy az ökocidiumot nemzetközi bűnnek tekintsék. A környezet elleni bűncselekményekkel foglalkozó munkabizottság (Working Group on Crimes Against the Environment) 1972-ben, a konferencia keretében alakult meg és munkájuk eredményeként egy ökocídium egyezményről (Ecocide Convention) szóló tervezetet (1973) is benyújtottak az ENSZ-nek.[20] Ez az egyezmény olyan szerződés megkötését követelte, amely az ökocídiumot nemzetközi háborús bűnként határozta volna meg, elismerve, hogy „az ember tudatosan és öntudatlanul jóvátehetetlen károkat okozott a környezetben háború és béke idején".

A Whitaker-jelentést[21] (1985), amelyet az Emberi Jogok Előmozdításával és Védelmével foglalkozó Albizottság a népirtás megelőzésével és büntetésével foglalkozott, és alábbit tartalmazta. „Az albizottság egyes tagjai azonban azt javasolták, hogy a népirtás definícióját ki kell terjeszteni a kulturális népirtásra vagy „etnocídóra" és az „ökocídóra" is: a környezet káros, gyakran helyrehozhatatlan megváltoztatására – például atomrobbanások, vegyi fegyverek, súlyos környezetszennyezés és savas esők, vagy az esőerdők elpusztítása révén– amelyek akár szándékosan, akár bűnözői hanyagságból egész populációk létét veszélyeztetik."

A nemzetközi bűncselekmények megvitatása 1987-ben folytatódott a Nemzetközi Jogi Bizottságban, ahol azt javasolták, hogy „a nemzetközi bűncselekmények listáján szerepeljen az „ökocid" is, amely tükrözi a környezet védelmének és megőrzésének szükségességét, valamint az atomenergia és fegyverek első alkalmazását, apartheidet valamint a gaz-

Konferencia az Emberi Környezetről, 1972. Stockholm – elhangzott beszéde: https://www.youtube.com/watch?time_continue= 639&v=0dGIsMEQYgI&feature=emb_title. Ekocídiumról: 8:30-8:38.

[20] Falk, Richard A., *Environmental Warfare and Ecocide – Facts, Appraisal, and Proposals,* in *Bulletin of Peace Proposals*, vol. 4. no. 1., 1973. 80–96.

[21] az akkori különleges jelentéstevő, Benjamin Whitaker készítette

dasági agressziót is.[22] 1986-ban a vita tárgya a környezetet károsító cselekmények megítélése volt, nem az „ekocídium" terminológia, hanem a „környezetben súlyos károkat okozó magatartás/cselekmény" kifejezés szerepelt a tervezetben. A diskurzus és a Bizottság tagjai közti egyet nem értés a következő években is a szándék kérdésében összpontosult. 1991-ben a korábbi tervezetek szóhasználatát a következő új terminológiával helyettesítették: „wilful and severe damage to the environment" – a környezet szándékos és súlyos károsítása.[23]

Az 1990-es évek első felében a vita folytatódott, és 1995-ben egy külön munkabizottság is alakult kifejezetten a 26. cikkely kapcsán, amelynek eredményeit egy 1996-ban kiadott jelentésben összegezte.[24] Három megoldási javaslatot is meghatároznak: (i) a környezeti bűncselekmények különálló cikkelyként való szabályozását; (ii) az emberiesség elleni bűncselekmények bővítését a környezeti bűncselekményekkel, vagy (iii) azok háborús bűntettekhez való sorolását mint ekocídium.

Ezután az ekocídium mint önálló tényállás teljes egészében eltűnt a tervezetből, anélkül, hogy a kérdést egyáltalán szavazásra bocsátották volna. Innentől kezdve a Bizottság csak arról dönthetett, hogy a környezetet károsító magatartásokat az emberiesség vagy a háborús bűntettek közé sorolják-e majd, és a rendelkezést további kiegészítésekkel bővítették. Ennek a folyamatnak az eredménye lett a „widespread long-term and severe damage to the natural environment" (a természeti környezet széles körű, hosszú távú és súlyos károsodása) definíció elfogadása.

1996-ban Mark Gray kanadai-ausztrál ügyvéd közzétette javaslatát egy nemzetközi ökocid-bűncselekmény fogalmi meghatározására, amely a megállapított nemzetközi környezetvédelmi és emberi jogi törvényeken alapul. Bebizonyította, hogy az államok, és vitathatatlanul egyének és szervezetek, amelyek tömeges mértékben okoznak vagy engednek kárt a természeti környezetben, megszegik az emberiségnek

[22] Ld. még: Sziebig Orsolya Johanna, *Emberi jogok a környezetrombolás árnyékában, – Az ekocídium és az emberi jogok kapcsolódási pontjai*, in *Iustum Aequum Salutare XVII. 2021. 2.*, 87.

[23] A Nemzetközi Jogi Bizottság munkájának összefoglalói, Az emberiség békéje és biztonsága elleni bűncselekmények kódexének tervezete* (II. rész) - beleértve a nemzetközi büntetőbíróság alapokmányának tervezetét is. Draft code of crimes against the peace and security of mankind (Part II) – including the draft statute for an international criminal court. A/CN.4/L.459 [and corr.1] and Add.1. Yearbook of the International Law Commission, vol.1., 1991. 234., para. 58–93. https://legal.un.org/ilc/summaries/7_4.shtml

[24] Ld. még: Sziebig, *Emberi jogok a környezetrombolás árnyékában,* 87.

általában járó gondoskodási kötelezettségüket. Javasolta, hogy a szándékos, meggondolatlan vagy gondatlan jogsértéseket ökocídiumra minősítsék, amennyiben súlyos, kiterjedt vagy tartós ökológiai károkat okoznak.

Érdekes módon 1970 és 1996 között a legsúlyosabb, nemzetközi szinten is büntetendő cselekményekről szóló diskurzus egyik fontos eleme volt az ökocidium, és számos állam támogatta is annak önálló tényállásként való meghatározását. Azonban a végleges tervezetbe – megkérdőjelezhető módon – már nem került be az ökocidium mint az ötödik „béke elleni" bűncselekmény. Napjainkban több állam nemzeti szabályozása körében rendelkezik a környezetrombolás kriminalizálásáról, de a nemzetközi közösség egészéhez képest kevés, mintegy tíz államról beszélhetünk. Közéjük tartozik Vietnám, hol a természet elpusztítása akár béke-időben, akár háború alatt emberiesség elleni bűncselekménynek számít. Érdekes módon pont Oroszország a béke elleni bűncselekmények körében teszi büntetendővé az állat- és növényvilág súlyos rombolását, az atmoszféra, a vízforrások szennyezését és az ökológiai katasztrófák okozására alkalmas egyéb cselekményeket. Természetesen itt nem csupán a nemzeti büntetőjog által valamilyen formában kriminalizált környezet elleni cselekményekre kell gondolni, hanem kifejezetten az ökocídiumnak tekinthető cselekményekre.[25]

Az ökocídium nemzetközi szabályozása elfogadásának kezdeményezésére 2010 áprilisában Polly Higgins, az ökocídium harcosa[26] nyújtott be javaslatot az ENSZ-hez a Római Statútum kiegészítését javasolta.

A Nemzetközi Büntetőbíróságot (International Criminal Court, ICC) 2002-ben hozták létre a béke elleni állítólagos bűncselekményekkel kapcsolatos ügyek tárgyalására: népirtás, háborús bűncselekmények, agresszió és emberiesség elleni bűncselekmények. Méltán merül fel a kérdés, miért a Római Statútum kiegészítésében látta Polly Higgins a hatékony kodifikációt? A Római Statútum tárgyi hatálya jelenleg négy bűncselekményi körre terjed ki: a népirtás bűntettére, az emberiesség elleni bűntettekre, a háborús bűntettekre és az agresszióra.

Polly Higgins szövegszerű javaslata 2010-ben a következő volt. Az ekocídium az ökoszisztéma(ák) olyan kiterjedt károsítása, megsemmisítése vagy vesztesége, akár emberi tevékenység vagy más okozó által, amely az adott terület lakói számára annak (azok) békés élvezetét je-

[25] Ld. még bővebben: Sziebig, *Emberi jogok a környezetrombolás árnyékában*, 87.

[26] Higgins, Polly, *Ecocide, the 5th Crime Against Peace,* lecture, TEDxExeter, Exeter, UK, May 1, 2012

lentős mértékben korlátozta. Higgins különösen a fejlődő kis szigetországok tisztviselőire összpontosított, amelyek országait komoly veszély fenyegeti az éghajlatváltozás okozta fokozódó vihartevékenység és a tengerszint emelkedése miatt. Higgins célja volt, hogy jogi gondossági kötelezettség létrehozását segítse elő, amely arra kötelezi a nemzetközi közösséget, hogy segítséget nyújtson ezeknek az országoknak és más olyan területeknek, amelyek ember okozta ökocídiumról szenvednek. Ezt a munkát kiegészítette egy kialakulóban lévő társadalmi mozgalom, az End Ecocide on Earth (Vége az ökocídiumnak a Földön). Egy nemzetközi (francia, amerikai és togán) jogászcsoport kidolgozta az End Ecocide on Earth saját ökocídium-módosítását a Római Statútumhoz, amely az ökoszisztéma-szolgáltatások és a globális közjavak (beleértve a légkört, a felségvizeken túli óceánokat és tengereket, az Északi-sarkvidéket, az Antarktiszt és a vándorló fajokat) védelmére összpontosít. A csoport az ökocídiumot úgy határozza meg, mint olyan kiterjedt károkozás vagy pusztítás, amely az ismert bolygóhatárok keretein belül jelentős és tartós változást okozna a globális közös javakban vagy az ökoszisztéma-szolgáltatásokban, amelyekre az emberi népesség egy csoportja vagy alcsoportja támaszkodik. Több nemzetközi találkozó és környezeti diszkurzus központi témája volt az ökocídium.[27]

Az ENSZ Régióközi Bűnügyi és Igazságügyi Kutatóintézete (UNICRI) adott otthont az Egyesült Nemzetek Környezetvédelmi Programjával (UNEP) és a Környezetvédelmi Minisztériummal együttműködve az Environmental Crime: Current and Emerging Threats című nemzetközi konferenciának Rómában (2012).[28]

A párizsi klímakonferencián Rafael Correa ecuadori elnök Bolívia és Venezuela támogatásával a természet elleni bűncselekményekkel kapcsolatos igazságszolgáltatásra egy nemzetközi környezetvédelmi bíróság létrehozására, valamint a természet jogairól szóló nemzetközi nyilat-

[27] 2012 júniusában az ökociditás bűncselekménnyé tételének ötletét a világ minden tájáról bemutatták a jogalkotók és bírák előtt az Igazságügyi Kormányzás és a Környezeti Fenntarthatósági Jogok Világkongresszuson, amelyet Mangaratibában tartottak a Rio +20 Föld-csúcstalálkozó előtt. A 2012. júniusi Rio de Janeirói Ifjúsági Világkongresszuson az ökocídium nemzetközi bűnné tételét a fenntartható fejlődést szolgáló húsz legfontosabb megoldás közé választották.

[28] A konferencia felismerte, hogy a környezeti bűnözés a transznacionális szervezett bűnözés egyik fontos új formája, amelyre nagyobb választ kell adni. Az egyik eredmény az volt, hogy az UNEP és az UNICRI tanulmányt készítenek a környezeti bűnözés meghatározásáról, és kellően megfontolják az ökocídium nemzetközi bűnözéssé nyilvánítását.

kozat elfogadására szólított fel. Az argentin Nobel-békedíjas és emberi jogi aktivista Adolfo Pérez Esquivel 2009 óta a Nemzetközi Környezettudományi Akadémia nevében a környezet elleni bűncselekményekkel foglalkozó nemzetközi törvényszék létrehozását szorgalmazza. Különböző jogtudósok is részletes tervezeteket terjesztettek elő arra vonatkozóan, hogy a környezetpusztítást a nemzetközi jog alapján bűncselekménynek minősítsék.

2017 májusában az End Ecocide on Earth polgári mozgalom javaslatot tett közzé a joghatóságról, a büntető anyagi jogról, a megfelelő eljárási szabályokról, a deklaratív ítéletekről, a jóvátételről, valamint az egyéni vagy társasági büntetésről szóló rendelkezésekről a meglévő Római Statútum keretein belül egy lehetséges szabályozásra.

2019 novemberében Ferenc pápa a Nemzetközi Büntetőjogi Szövetséghez (AIDP) fordulva felszólította a nemzetközi közösséget, hogy ismerje el az ökocidiumot a béke elleni bűncselekmények ötödik kategóriájaként.[29]

Ugyanezen év júliusában egy 24 tudósból álló csoport felhívással élt, hogy a konfliktusövezetekben elkövetett ökocídiumokat háborús bűnnek minősítsék.[30]

Hasonlóképpen 2020 novemberében a Stop Ecocide International szervezet által összehívott nemzetközi jogászokból álló testület Philippe Sands brit jogászprofesszor és Dior Fall Sow szenegáli jogász elnökletével megkezdte az ökocídium büntető törvényjavaslat kidolgozását.[31]

Eközben az éghajlatváltozás által veszélyeztetett egyes szigetállamok (Fidzsi-szigetek, Niue, Salamon-szigetek, Tuvalu, Tonga és Vanuatu) kormánya elindította a „Port Vila felhívást a fosszilis tüzelőanyag-mentes csendes-óceáni térség igazságos átmenetére" kezdeményezést, amely a megújuló energiára, valamint a környezetvédelmi jogszabályok megerősítésére összpontosított, és figyelmet szentelt az ökocid-bűnözés kodifikálásának is.[32] 2021 májusában az Interparlamentáris Unió (IPU) 179

[29] „Catechism will be updated to include ecological sins, pope says". CNS top stories. 2019. november 15.

[30] "Stop Ecocide International". *6 pacific nations call for just transition to "fossil fuel free pacific" including strengthening law to prevent ecocide*. 17 March 2023. Retrieved 13 May 2023.

[31] Crook, Martin – Short, Damien, *"Marx, Lemkin and the genocide–ecocide nexus"*, in *The International Journal of Human Rights*, 18 (3). 298–319.

[32] Six Island Nations Commit to 'Fossil Fuel-Free Pacific,' Demand Global Just Transition". *www.commondreams.org*. Retrieved 1 July 2023. valamint "Port Vila call to phase out fossil fuels". *RNZ*. 22 March 2023. Retrieved 1 July 2023.

képviselője szinte egyhangú határozatot fogadott el, amelyben felkérte a parlamenteket, hogy ismerjék el az ökocidium bűntettét.[33]

Nemzetközi együttműködés – ENSZ

Az ENSZ Közgyűlése mérföldkőnek számító 76/300. számú határozatot[34] fogadott el (2022. július 28.),[35] amelyben emberi jogként ismerte el a tiszta, egészséges és fenntartható környezethez való jogot és felszólítja a nemzeteket, a nemzetközi szervezeteket, a vállalkozásokat és az összes többi érdekelt felet, hogy fokozzák erőfeszítéseiket annak érdekében, hogy mindenki számára tiszta, egészséges és fenntartható környezetet biztosítsanak.[36] A 76/300. számú határozat rámutatott az ENSZ átfogó és általános fenntarthatósági politikai célkitűzéseire, azaz a Fenntartható Fejlődési Célokra. Az ENSZ ezt a határozatát az ENSZ Alapokmányának céljaival és elveivel összhangban, az ENSZ Emberi Jogi Tanácsának 2021. október 8-án elfogadott 48/13. számú határozatában foglaltakkal lényegében azonosan fogalmazta meg.

Az EGSZB „A környezetvédelem mint az alapvető jogok tiszteletben tartásának előfeltétele" című, 2021. évi tájékoztató jelentéséhez[37] hasonlóan az ENSZ határozata elismeri, hogy „a környezetkárosodás, az éghajlatváltozás, a biológiai sokféleség csökkenése, az elsivatagosodás és a fenntarthatatlan fejlődés rendkívül sürgető és komoly fenyegetést jelentenek arra nézve, hogy a jelen és a jövő nemzedékei minden emberi joggal ténylegesen élhessenek." A határozat többek között felszólította

[33] European Parliament resolution of 20 May 2021 on the liability of companies for environmental damage [2020/2027(INI)] https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2021-0259_EN.html

[34] A Közgyűlés 2022. július 21-én szavazás nélkül, közfelkiáltással elfogadott 76/296. számú határozatában az óceánjainkat, jövőnket és felelősségünket általánosságban érintő kérdésekről foglalt állást, míg 2022. július 28-án 76/300. számú határozatában a tiszta, egészséges és fenntartható környezethez való emberi jog elismeréséről döntött

[35] A 27 uniós tagállam a nemzetek túlnyomó többségével együtt a határozat mellett szavazott.

[36] Ld még: A/76/L.75. sz. határozat

[37] Az EGSZB tájékoztató jelentése: A környezetvédelem mint az alapvető jogok tiszteletben tartásának előfeltétele https://www.eesc.europa.eu/hu/our-work/opinions-information-reports/information-reports/environmental-protection-prerequisite-respect-fundamental-rights-information-report-sdo

a nemzetközi szervezeteket, például az EU-t, hogy fokozzák a nemzetközi együttműködést, erősítsék meg a kapacitásépítést és folytassák a bevált gyakorlatok megosztását annak érdekében, hogy több erőfeszítés történjen a mindenki számára elérhető tiszta, egészséges és fenntartható környezet biztosítására.

Állásfoglalásában az EGSzB ismételten arra ösztönözte az államokat és európai intézményeket, hogy mivel a gyakorlatban sokszor hiányzik az eredményesség, fokozzák a meglévő jogi eszközök eredményességének javítására irányuló erőfeszítéseiket.[38]

Az Európai Uniónak a környezet büntetőjogi védelméről szóló irányelve

A környezet büntetőjog általi védelméről szóló felülvizsgált irányelvet 2024. április 30-án hirdették ki az Európai Unió Hivatalos Lapjában, és 2024. május 20-án lép hatályba,[39] a 2008. évi irányelv valamint a hajók által okozott szennyezésről szóló 2009/123/EK irányelv helyébe lépve. A szabályozás újdonságai a szabadságvesztéssel járó büntetéseket és a pénzbírság tételek megnövelése mellett, hogy új környezeti bűncselekményeket határoz meg, bevezeti az úgynevezett „minősített bűncselekményt" ("qualified offence"), amely leginkább az ökocídiumhoz hasonlítható. Megduplázza azon magatartások listáját, amelyek uniós szinten bűncselekménynek minősülhetnek, ideértve az illegális erdőirtást vagy erdőpusztulást, a hulladék illegális gyűjtését, szállítását és kezelését, a hajók által okozott szennyezést, a higany és a fluortartalmú üvegházhatású gázok használatát, az invazív fajok behozatalát, a vízkészletek illegális kimerítését, valamint a vegyi anyagokra vonatkozó jogszabályok súlyos megsértését.

A büntethetőség feltételeként szabja meg a jogellenességet (azaz a cselekmény sérti az uniós környezetvédelmi jogot vagy az ilyen uniós jogot átültető nemzeti jogszabályokat); és szándékosnak vagy bizonyos esetekben súlyos gondatlanságból követettnek kell lennie. A gondatlan elkövetést nem határozza meg, abban a nemzeti jog vagy a Bíróság gya-

[38] Az EGSZB véleménye: A levegőminőségre, a vízre és a hulladékra vonatkozó uniós környezetvédelmi jogszabályok végrehajtása (HL C 110., 2019.3.22., 33. o.).

[39] Az Európai Zöld megállapodás részeként elfogadott jogszabály átültetéséhez szükséges nemzeti intézkedéseket a tagállamoknak 2026. május 21-ig el kell fogadniuk.

korlata irányadó. Bizonyos felsorolt magatartások csak akkor minősülnek környezeti bűncselekménynek, ha halált vagy súlyos sérülést okoznak (fizikai egészség bármely formájában, kivéve a mentális egészséget) egy személynek, vagy jelentős kárt okoznak a levegőben, a vízben, a talajban, az ökoszisztémában, az állatokban vagy a növényekben.

Ezek a szabályok mind a természetes, mind a jogi személyekre vonatkoznak, nem vonatkoznak állami szervekre, kivéve, ha a tagállamok úgy döntenek. Amennyiben egy jogi személyt felelősségre vonnak, ez nem zárja ki, hogy természetes személyek (beleértve a vállalati igazgatósági tagokat) is felelősségre vonhatók legyenek.

A hatékony jogérvényesítés és természetes környezet védelme érdekében a tagállamoknak biztosítaniuk kell bizonyos kiegészítő (nem) büntetőjogi szankciókat, például a környezet helyreállítására vagy kártérítésre vonatkozó kötelezettséget, a pénzbírságokat, a közfinanszírozásból való kizárást, a környezetvédelmi normáknak való megfelelés fokozását célzó átvilágítási rendszerek létrehozására vonatkozó kötelezettséget, a bírósági határozat közzétételét stb. A direktíva rendelkezései szerint például a bűncselekményekből származó jövedelmeket be kell fagyasztani és el kell kobozni.

Katolikus Egyház társadalmi tanítása az ökocídiumról

Az egyház a világban létezik, itt teljesíti küldetését, tehát alapvető, hogy a világot és benne önmagát minél teljesebb módon legyen képes értelmezni. A teremtett világ összefüggéseit, a benne létezők közvetlen létfeltételeit, és létezésük végső meghatározottságait is (a teremtés célját, a teremtett létezők szerepét, funkcióját az isteni tervben) is értelmezi.

Az egyház hivatalos tanításának meghatározása kizárólagosan a tévedhetetlenséget birtokló római pápa és a vele közösségben levő püspökök testületének a feladata.[40] Ezzel együtt az egész egyház illetékes arra, hogy mindig és mindenütt erkölcsi elveket hirdessen a társadalmi renddel kapcsolatban is, valamint hogy ítéletet mondjon bármely emberi dologról, ha az emberi személy alapvető jogai vagy a lelkek üdve azt megkívánja (747. kán. 2. §.). Különösen ez az a kánon, amely kifejezetten

[40] Ld. bővebben: Artner Péter, *Az erkölcsön túl: a környezetvédelem büntetőjogi szabályozásának elvi lehetősége a katolikus egyház jogrendszerében* (Vox generationum futurorum – ünnepi kötet Bándi Gyula 65. születésnapja alkalmából), szerk. Tahyné Kovács Ágnes, PPKE JÁK, Budapest 2021. 33.

kimondja, hogy az egyháznak környezetvédelmi kérdésekben, mint az emberi személy alapvető jogait, sőt lelki üdvét érintő kérdésekben joga van megnyilatkozni.[41]

A katolikus teológiának mindig is részét alkotta a teremtett világra való reflexió. A védelem szempontjai azonban viszonylag későn váltak az egyház társadalmi tanításának szerves részévé.[42]
XIII. Leó pápa 1891-ben megjelent Rerum Novarum kezdetű enciklikája[43] az ipari forradalom kapcsán a szociális kérdésekre kívánt keresztény választ adni. Bár nem foglalkozott kifejezetten és még közvetetten sem a környezetvédelem kérdésével, áttételesen mégis nagy jelentőséggel bír a fenntarthatóság szempontjából, mert kulcstémái voltak a közjó, a javak rendeltetése, a politikai és társadalmi közösségek felelőssége, kötelessége, jogai, vagy akár az emberi természet és az ember jogai. I. Pius pápa Quadrogesimo Anno kezdetű enciklikájában[44] így írt: „(136.) … a teremtett javakat mind tisztán Isten alá rendelt eszközként fogjuk fel, amelyeket annyiban használhatunk fel, amennyiben e végső cél (t.i. Isten – a szerző) eléréséhez vezetnek."

A nukleáris fenyegetés és egy harmadik világháború árnyékában, 1963. nagycsütörtökén XXIII. János pápa a Pacem in Terris című enciklikájában[45] az emberi jogokról, a társadalmi igazságosságról és a béke megteremtésének fontosságáról szólt. Az enciklika egyike volt azoknak a dokumentumoknak, amelyek a hidegháború idején a nemzetközi béke és a személyes szabadságjogok fontosságára hívták fel a figyelmet. A szentatya, mint a Katolikus Egyház feje nem pusztán nyájához szólt, ahogy elődei általában, hanem minden jóakaratú emberhez, hívőkhöz és nem hívőkhöz egyaránt.

A békéért folytatott szakadatlan munka részeként, a Szentszék ENSZ előtti szerepvállalását VI. Pál pápa nyitotta meg. Az 1965-ös közgyűlésén rendkívüli diplomáciai érzékkel fogalmazta meg, hogy az egyház világi hatalommal nem rendelkezik, nem verseng ezért, pusztán alázattal kéri a közgyűlés engedélyét arra, hogy munkáját segíthesse. Ennek okát abban jelölte meg, hogy a Szentszék az egész világhoz szóló üzenet hor-

[41] Artner, *Az erkölcsön túl*, 33.

[42] Ujházi Lóránd, *A környezetvédelem és a teremtésvédelem mint találkozási pont a katolikus egyház és az Európai Unió kapcsolatában*, in *Európai Tükör*, 25 (1-2). 71-90.

[43] XIII. Leó pápa, *Rerum Novarum kezdetű enciklika*, Róma, 1891.

[44] I. Pius pápa, *Quadragesimo anno kezdetű enciklika*, Róma, 1931.

[45] XXIII. János pápa, *Pacem in Terris című enciklikája*, Róma, 1963.

doz.[46] A béke ügyében Bombayben [ma Mumbai] valamennyi államnak címezve 1964 decemberében azzal a felhívással élt, hogy fordítsák a fejlődő országok javára legalább egy részét azoknak a megtakarításoknak, amelyekre szert lehet tenni a fegyverkezés csökkentése révén. „Kardjaikat ekevassá kovácsolják, lándzsáikat pedig szőlőmetsző késekké" (Iz 2,4). Az ENSZ közgyűlése előtt 1965-ben ezt a felhívást újította meg VI. Pál. (És ahogy később látni fogjuk 2023-ban ismételten Ferenc pápa is.)

Kiemelte, hogy soha korábban nem volt annyira szükség az ember erkölcsi tudatához való folyamodásra, mint ma, ebben az emberi fejlődés által oly erősen meghatározott korban. Mert a veszély nem is a fejlődésből, nem is a tudományból fakad: sőt, ezek, ha jól használjuk őket, az emberiséget fenyegető sok problémát meg tudnak oldani. Az igazi veszély az emberben rejtőzik, aki egyre hatalmasabb eszközökkel rendelkezik, olyanokkal, amelyek képesek a rombolásra, de a legnemesebb vívmányokra is!

Kiemelkedik a vatikáni megnyilatkozások sorából, hogy VI. Pál pápa az ENSZ első, stockholmi környezetvédelmi konferenciájára (1972) már üzenetet küldött. Korábban a Gaudium et Spes című enciklikájában[47] már markánsan foglalt állást amellett, hogy Isten a földet minden kincsével együtt minden ember és minden nép használatára rendelte. Ezért a teremtett javaknak méltányos arányban kell eljutniuk mindenkihez a szeretettől kísért igazságosság vezetése mellett. Az embernek tehát, amikor a teremtett javakat használja, úgy kell tekintenie jogosan birtokolt vagyonát, hogy az nemcsak a sajátja, hanem egyúttal közös is, abban az értelemben, hogy ne csak önmagának, hanem másoknak is hasznára lehessen.

II. János Pál pápa fellépésével nagy hangsúlyt kapott a hivatalos egyházi megnyilatkozásokban a teremtés védelme. A Redemptor hominis kezdetű enciklikájában,[48] – melynek 8. pontjában a megváltásról, mint megújult teremtésről ír, – megfogalmazza a teremtésvédelemről szóló keresztény tanítás központi gondolatát: „A Teremtő úgy akarta, hogy az ember közösségben éljen a természettel, mint értelmes és nemes ura, mint őrzője és nem mint garázda birtokosa."[49] 1987-ben a szentatya megírta, hogy a fejlődés erkölcsi jellege nem tekinthet el a teremtmények

[46] Ld. még: https://www.magyarkurir.hu/nezopont/otven-evvel-ezelott-mondott-vi-pal-papa-beszedet-az-ensz-szekhazban

[47] VI. Pál pápa, *Gaudium et spes,* Róma, 1965.

[48] II. János Pál pápa, *Redemptom hominis című enciklika*, Róma, 1979.

[49] Uo. 15. pont

tiszteletétől sem, amelyek a látható természetet alkotják. A békéhez és a fejlődéshez vezető utat az egyetértésben látta. XVI. Benedek pápa ezt nevezte később humánökológiának, amely az embert állítja a középpontba, de nem úgy, mint a világ korlátlan urát, hanem úgy, mint aki szeretne Istennel, embertársaival, önmagával és a teremtett világgal is rendezett kapcsolatot fenntartani. Ez a szemlélet arra hív meg, hogy úgy tekintsünk erre a problémára, mint amely az egész embert és környezetét – az egész teremtett világot – érinti.

Béke világnapi üzenetében[50] II. János Pál pápa felhívta a figyelmet arra, hogy az élet, és mindenekelőtt az emberi méltóság tisztelete az alapvető vezérlő elve mindenfajta egészséges gazdasági, ipari vagy tudományos fejlődésnek. Szót emelt az egészséges környezethez való jog elismerése mellett. Egyúttal rámutatott, hogy a modern társadalom nem lesz képest megoldást találni az ökológiai válságra, hacsak komolyan át nem gondolja egész életformáját.[51]

XVI. Benedek pápa munkásságól kiemeljük 2009-es szavait,[52] miszerint a fejlődés közvetlenül érinti az emberi jogokat is, amelyek hangsúlyozása alapvető szükséglet, túlhangsúlyozása, illetve egyoldalú megközelítése azonban félrevezet, hiszen jog kötelezettség nélkül nem létezik. Ahogy a szentatya fogalmozott, a jogok eltúlzása a kötelességek mellőzésébe torkollik.[53]

Ferenc pápa megnyilatkozásai, mint a Laudate si' enciklika,[54] valamint a Laudate Deum apostoli buzdítás[55] a fenti tanítások sorába illeszkednek.

A környezethez való jog elválaszthatatlan fundamentuma az az erkölcsi alap, amelyet a generációs méltányosság megvalósulása jelent. A Laudato si' enciklikát a fenntartható fejlődési célok (Sustainable Development Goals -SDGs) erkölcsi-teológiai-filozófiai pilléreként is tekinthetünk. Az enciklika megjelenésével egyidőben Ferenc pápa Santa

[50] II. János Pál pápa, *Békesség a teremtő Istennel. Békesség az egész teremtett világgal*, Róma, 1990.

[51] Ld. még erről: Bándi Gyula, *A jövő nemzedékek érdekei a Laudato Si' enciklika nyomán*, in *„Isten látta, hogy jó" A teremtés igazsága, a teremtésvédelem kötelezettsége* (Varia Theologica 15.), Szent István Társulat, Budapest 2024, 57.

[52] XVI. Benedek pápa, *Caritas in veritate*, Róma, 2009.

[53] Ld. bővebben: Uo. 59. o.

[54] Ferenc pápa, *Laudato Si' kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról*, Róma, 2015.

[55] Ferenc pápa, *Laudate Deum apostoli buzdítás*, Róma, 2023.

Crúzban (Bolívia) tartott beszédében magyarázatot fűzött az enciklikához. Ebben kifejtette az enciklika gondolatmenetét, amennyiben egy Föld van, egy emberiség és egy válság, ezért erre egy átfogó tervre van szükség. Az első zöld enciklika különlegességeként említhető, hogy a Szentatya a földön élő valamennyi embert megszólítja, idézve XXIII. János pápát[56] és egy átfogó, integrális ökológiára tesz javaslatot. A természetet ugyanis csak úgy tudjuk megóvni, ha földi környezetünkhöz való viszonyainkon túlmenően az embertársainkhoz és Istenhez fűződő kapcsolatunkon is változtatunk. Nem véletlen, hogy a pápa enciklikájában tíz alkalommal is kiemeli, hogy minden összefügg mindennel és az ökológiai megtérés erkölcsi-társadalmi megtérést feltételez.

Ferenc pápa 2015 óta több alkalommal szólt a környezetvédelem, klímavédelem mellett. A 2019 októberében megtartott Pán-Amazóniai Szinódus[57] záródokumentuma külön is foglalkozott a környezetvédelem kérdésével. 2019. november 15-én szólt a Nemzetközi Büntetőjogi Társaság világkongresszusának résztvevőihez, kiemelve a környezetvédelem egyházon belüli fontosságát.[58] Beszédében a világ jelenségei közül témánkra vonatkoztathatóan kettőt emelt ki. Elsőként a piac bálványimádását,[59] amelynek köszönhetően a törékeny, kiszolgáltatott ember védtelenül áll a istenített piac érdekei előtt, amely az egyetlen szabállyá vált.[60]. A profitmaximalizálás elve, elszigetelve minden más megfontolástól, egy olyan modellhez vezet, amely erőszakosan sújtja azokat, akik a társadalmi és gazdasági költségeit a jelenben viselik, miközben a jövő generációit is arra kárhoztatja, hogy a környezeti költségeket fizessék meg. A társadalmi felelősséget ismét hangsúlyozva kiemelte, hogy „az első dolog, amit a jogászoknak ma fel kellene tenniük maguknak, hogy mit tehetnek a saját tudásukkal a jelenséggel szemben, amely a demokratikus intézményeket és magát az emberi társadalom fejlődését is veszélyezteti." Úgy folytatta, hogy a büntető irracionalitással szemben az elemi igazságérzet megkövetelné, hogy bizonyos magatartások, amelyekért gazdasági társaságok általában felelősek, ne maradjon büntetlenül. Különösen mindazok az „ökocídiumok", amelyek a levegő, a föld és a

[56] Uo. 3. pont

[57] 2019. október 6–27. Vatikán

[58] Ferenc pápa üzenete a Büntetőjogi Nemzetközi Egyesület Világkongresszus résztvevőinek, Sala Regia, 2019. november 15. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191115_diritto-penale.pdf

[59] utalunk a környezetpusztítás gyakori gazdasági indíttatására

[60] *Evangelii gaudium,* 56; lásd *Laudato si',* 56.

vízkészletek tömeges szennyezését, a növény- és állatvilág nagymértékű elpusztítását jelentik, valamint minden olyan tevékenységet, amely ökológiai katasztrófát okozhat vagy elpusztíthat egy ökoszisztémát.

Felszólításában így fogalmazott, hogy „be kell vezetnünk – gondolkodunk rajta" – a Katolikus Egyház Katekizmusában az ökológia elleni bűnt, a közös otthon elleni ökológiai bűnt, mert ez kötelesség. Ebben az értelemben a pán-amazóniai zsinati atyák azt javasolták, hogy határozzák meg a következőket: az ökológiai bűnt, mint Isten, a felebarát, a közösség és a világ ellen irányuló cselekedetet vagy mulasztást a környezet ellen. Ez a jövő nemzedékek elleni bűn, és a környezetszennyezés cselekedeteiben és szokásaiban nyilvánul meg, és a környezet harmóniájának rombolásában, a környezetvédelem elveinek megszegésében, valamint a környezetvédelem elveinek megsértésében nyilvánul meg, az egymásra utaltság elveinek megsértésében és a teremtmények közötti szolidaritási hálózatok megbontásában" (vö. Katolikus Egyház Katekézise, 340-344)[61]

A teremtett világ védelmében megfogalmazott üzenetei folytatásaként 2023. október 4-én Szent Ferenc napján adta ki Ferenc pápa a Laudate Deum apostoli buzdítást[62] az ENSZ COP28-as Dubai klímakonferenciája előtt azzal a szándékkal, hogy mind a nemzetközi döntéshozók, mind személy szerint a bolygó lakóit megszólítsa, sőt felrázza a vesztébe rohanó sietségből, a természet végtelen leigázásából. A Laudate Deum apostoli buzdításában a Szentatya ismételten az ökológiai megtérés zarándokútjára hívott, amelyen minden egyes személy magáért és cselekedeteiért felel, így az ökocídium törvényi tényállásként való kodifikálása csak *ultima ratio* lehet.

* * *

[61] *Cfr Final Document of the Synod of Bishops for the Pan-Amazon Region: New Paths for the Church and for Integral Ecology*, 26 October 2019, 82.

[62] Ferenc pápa, *Laudate Deum apostoli buzdítás*, Róma, 2023.

Takács László

Kettős kötődés

Lyoni Szent Eucherius és a thébai légió vértanúsága

Az ókeresztény kor egyik legnagyobb hatású szenvedéstörténete az ún. „thébai légió" vértanúinak halála.[1] Ellentétben más keresztény mártírok vértanúságának történetével, a légió katonái kivégzését nem hivatalos dokumentumból formált legendás elbeszélés vagy ismeretlen szerzőségű forrás hagyományozta ránk, hanem egy kiváló tollú késő ókori keresztény szerző, Lugdunum (Lyon) püspöke, Eucherius írta meg. Eucherius, aki gazdag munkásságot kifejtő szerző volt,[2] ezt a művét bő száz évvel az események feltételezett időpontja után alkotta meg, miután járt azon a helyen, amely a thébai légió vértanúságának emléke folytán fontos kultuszhellyé vált.[3] A keletkezés körülményeit a szenvedéstörténethez csatolt, Salvius püspöknek írt levelében el is árulja Eucherius: írásos beszámolókra hivatkozik, amelyeknek Isaac (vagy Izsák), Genf püspöke volt a forrása, aki pedig – a Lugdunum püspökének feltételezése szerint – Theodorus püspöktől értesült az eseményekről. Ugyanakkor arról is említést tesz, hogy a mártírok kultusza ebben az időben már nem kötődött egyetlen helyhez, hanem széltében-hosszában elterjedt a

[1] A szenvedéstörténet magyar fordításban a következő kötetben olvasható: Takács László (szerk.), *Szenvedéstörténetek és vértanúakták*, Szent István Társulat, Budapest, 2023, 513–521.

[2] Műveinek mérvadó kiadása: S. Eucherii Lugdunensis, *Opera omnia I-II.*, ex recensione Caroli Wotke, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1894. A szenvedéstörténet szövegkiadása a 165–173. oldalakon található. E kiadással nagyjából egyidőben jelentek meg az első átfogó monográfiák is: Stolle, Franz, *Das Martyrium der thebaischen Legion*, Breslau 1890; Allard, Paul, *Le Martyre de la legion thébéenne, Histoire des persécutions*, Paris 1890; V, 335–364); Analecta bollandiana (1891, X, 369–370); Schmidt, J., *Der heilige. Mauritius und seine Genossen*, Luzern 1893. Újabban: van Berchem, Denis, *Le martyre de la légion Thébaine. Essai sur la formation d'une légende*, (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft Band 8), Reinhardt, Basel 1956.

[3] Hartmann, Grisar, *Das Martyrium Der Thebaischen „Legion"*, in *Zeitschrift Für Katholische Theologie* 13, no. 4 (1889), 747.

környéken, a vértanúknak felajánlott adományok ugyanis ezt valószínűsítik. Eucherius tehát nyilvánvalóan egyszerre támaszkodott szóbeli és írásbeli hagyományra,[4] valamint tárgyi emlékekre, amelyek azonban csak közvetve kapcsolódtak össze a vértanúsággal, mivel inkább csak az egyre erősödő és terebélyesedő tisztelet bizonyítékai voltak.[5] Ebből a szempontból tehát kevéssé lényeges az a thébai légió vértanúságával kapcsolatos kérdés, hogy ezeknek a katonáknak a vértanúsága valóban megtörtént-e, vagy mindez csak későbbi jámbor fikció. Eucherius számára, aki ezzel az erős helyi hagyománnyal találkozott, nyilvánvalóan nem volt kérdéses, hogy amit hallott, olvasott és tapasztalt, az valóban megtörtént eseményeken alapul. Mindezt a vegyes anyagot igyekezett – képzettségének és szándékainak megfelelően – irodalmi formába önteni, s végső soron ennek a sokrétű impulzusnak az eredményeként született meg Eucherius emelkedett, művészin formált szövege. A továbbiakban ennek a *passio*-nak három részletét kívánom részletesen bemutatni: a vértanúság helyszínének rajzát, vagyis a légió táborhelyének leírását, az ellenszegülő katonák üzenetét és a kialakult kultuszt illusztráló csodák elbeszélésére támaszkodó konkluziót.

A vértanúság helyszíne

Eucherius, mielőtt rátérne a hős katonák vértanúságának elbeszélésére, talán azért is, hogy bizonyítsa, valóban járt azon a helyen, ahol az általa elbeszélt események történtek, részletes leírást ad Agaunumról (ma: St. Maurice-en-Valais). Először két fontos támpontot jelöl ki: Genava (ma Genf) városától hatvan mérföld (kb. 90 km), a Leman-tóba ömlő Rhodanus (Rhône) torkolatától pedig huszonnégy mérföld (32 km) távolságra fekszik. Bár a szerző természetesen megadhatott volna más távolsági pontokat is, annak, hogy mégis ezt a két támpontot választotta, talán az lehet az oka, hogy Lugdunumból jövet vagy menet ezt a két jól beazonosítható helyet érintette. Az általa végigjárt útra utalhat az a megállapítása, hogy bár a vértanúság helyszíne az Alpok hegyláncaitól ölelt völgyben fekszik (*inter Alpina iuga in valle situs est*), azok előtt, akik el

[4] Szóbeli hagyományra támaszkodhatott például a katonai rendfokozatok megadásában. Vö. Bellen, Heinz, *Der Primicerius Mauricius: Ein Beitrag Zum Thebäerproblem. Historia,* in *Zeitschrift Für Alte Geschichte* 10, no. 2 (1961): 239.

[5] Szent Mauricius széleskörű tiszteletéről lásd: Zufferey, Maurice, *Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter* (Historisches Jahrbuch, Nr. 106), 1986, 23–58.

akarnak ide jutni (*pergentibus*), nehezen átjárható (*difficili transitu*) rögös és szűk út (*asperum atque artum iter*) áll. Leírása hiába vág egybe a valósággal, szóhasználata mégis elárulja, hogy ez a hely egyben szimbolikus jelentést is hordoz, amely egyszerre fejezheti ki a vértanúsághoz és az üdvözüléshez vezető út nehézségét, hiszen az út minden szűkössége és göröngyössége ellenére is kitárul (*panditur*) azok előtt, akik végig akarják járni. Helymeghatározása tehát pontos, ahogy a helyszín leírása is, bár megformálása nem nélkülözi azokat a jegyeket, amelyek bizonyos fokig már előre vetítik a későbbi eseményeket. A későbbiekben is mindvégig hangsúlyos a nehezen járhatóság és hogy a természet alig hagy helyet ahhoz, hogy ezen a völgyön át lehessen kelni. A folyó, a Rhodanus is ellenséges, veszedelmes és fenyegető (*infestus*), amely a sziklás hegy lábánál (*saxosi montis radicibus*) alig hagy helyet arra, hogy az utazó át tudjon kelni a völgyön (*vix pervium viantibus aggerem reliquit*), s ez a tömör megfogalmazás szintén jól belesimul az elbeszélés egészébe, hiszen mind a folyó jelzője (*infestus*), mint a katonai szótárból kölcsönzött „sánc" (*agger*) kifejezés beleillik a vértanúság-történet kontextusába, hiszen a légió előtt is ilyen szűk út áll, amelyen át kell kelnie. Ugyanezt az összetett jelképiséget folytatja a leírás harmadik mondata is, amely erős képisége folytán újabb értelmezési irányokat és asszociációs mezőket kínál az olvasónak. Ha az utas „legyőzte" és képes volt átkelni a szűk torkolaton (*evictis transmissisque angustiarum faucibus*), akkor a sziklás hegyoldalak ölelésében (*inter montium rupes*) hirtelen (*subito*) „nem szűk és jelentéktelen mező" (*nec exiguus campus*) tárul (*aperitur*) az akadályokon átjutó elé. Azon kívül, hogy a katonai kifejezések jól egybevágnak a tárggyal, vagyis Krisztus katonáinak vértanúságával, az egész leírást lezáró tömör és az üdvözülést megelőlegező mondat („ezen a helyen vert tábort a szent légió" – *in hoc legio sancta consederat*) kulcsot ad a helyrajz szimbolikus jelentéstartamához. Bár az ellenséges folyó, a fenyegető sziklák, a szűk út nehézzé tette a táborhely elérését, a *campus*, ahol a thébai légió utoljára állomásozik (és itt különleges jelentősége van a *sancta* jelzőnek), egy olyan tágas tér, mint az üdvösség helyszíne. Eucherius éppen azért választja tehát, hogy rövid kitérőben bemutassa a vértanúság helyszínét, mert amikor ott járt, a tájban azonnal fölismerte azt a lehetőséget, hogy mind a katonáskodás, mind a vértanúság, mind az emberi élet szimbolikus képévé stilizálható, s ehhez a szerző kiválóan válogatja össze a nyelvi kifejezőeszközöket, miközben nézőpontja mindvégig az utazóé (*pergentibus, viantibus*) marad, akinek végül, ha nincs is kimondva, végül „a halál torkán" (talán erre is utalhat az *angustiarum faucibus*) is át kell

jutnia. S ahová eljut az utazó, az valóban igazán tágas hely, amelyet a szavak elrendezése is egyértelműen sugall. Noha a valóságban sziklás hegyek veszik körül ezt a völgyet, Eucherius magyarul visszaadhatatlan latin szövegében a „nem kicsiny", azaz széles és tágas mező öleli körbe a hegyeket: *nec exiguus inter montium rupes campus*, ami vizuálisan is megragadhatóvá teszi az olvasó számára azt a mélyebb jelentéstartalmat, amelyet a püspök szerző sugallni akar: a hely, ahová eljutottunk, az üdvösség színhelye.

A katonák üzenete

A folytatásban az elbeszélő Maximianus császár parancsát és a keresztény katonák parancsmegtagadását, majd ennek következményét beszéli el, vagyis hogy kétszer egymás után megtizedelteti a légiót az imperator, tehát előbb hatszázhatvan katonát végeznek ki, majd újabb hatszáz esik áldozatul a kegyetlenségnek. Ekkor a katonák üzenettel fordulnak a császárhoz, amelynek megfogalmazása jelentősen eltér a szöveg más részeinek stílusától. Ebben a beszédben a többes szám első személyben megszólaló katonák folyamatos oppozícióban mutatják be kettős kötődésüket, amely egyfelől a földi hatalomhoz, a császárhoz köti őket, másrészt azonban a mennyek országának urához, az Istenhez is. Üzenetük szövege ebből a dichotómiából fakad, s miközben nagyon fontos az, ahogy Eucherius fölépíti az Isten és az uralkodó ellentétét, éppen olyan jelentős és figyelemre méltó az is, amit elhagy. Az első mondat ugyanis nem a kétféle katonáskodás, vagyis a császár és a Krisztus katonájaként való szolgálat ellentétére épül, hanem a császár katonája (*milites imperatoris*) és az Isten szolgája (*servi Dei*) ellentétére. Ráadásul, bár a katona és a szolga oppozíciójában az előbbinek kellene a magasabb rangúnak lennie, Eucherius rögtön az első mondatban föléje emeli a császár katonája fogalomnak az Isten szolgája fogalmat, amennyiben mindezt hitvallók módjára (*confitemur* – a *confessor* szó ebből származik) szabadon (*libere*) nyilvánítják ki, ami azt sugallja, hogy ez a szolgaság, amely megadja a szabadon megnyilatkozás jogát, mégis magasabb rangot jelent, mint a császár katonai szolgálata. Ugyanígy folytatódik az ellentét a következő mondatban, amelyben a katonák szembe állítják azt a két dolgot, amivel a császárnak és amivel az Istennek tartoztak. Tulajdonképpen itt jutunk el ahhoz a kiinduló megállapításhoz, amelyet még a szenvedéstörténet elején tett Eucherius, amikor úgy jellemezte a légiót, mint

amelynek katonái tudták, hogy fegyveresen sem feledkezhetnek meg arról az evangéliumi parancsról, hogy „adjátok meg a császárnak, ami a császáré, Istennek pedig, ami az Istené". Eucherius mindezt úgy fordítja le, hogy a császárnak a katonai szolgálattal (*militia*), Istennek pedig ártatlanságukkal, illetve – jobban mondva - azzal tartoznak, hogy nem ártanak senkinek, vagyis ebben az esetben az *innocentia* szó jelentése inkább „ártalmatlanság". A két fogalom azonban nyilvánvalóan olyan élesen áll szemben egymással, hogy azt később majd kénytelen feloldani Eucherius, egyelőre azonban még folytatja az ellentét fokozását, de ahogy a második oppozíciós párban is megfigyelhetjük a megbillenést, ugyanezt tapasztaljuk a harmadik párnál is: a korábbi horizontális ellentét ugyanis vertikális-hierarchikus kapcsolattá alakul. A katonák kijelentik, hogy a császártól a fáradozásaikért járó zsoldot kapják meg (*stipendium laboris*), Istennek viszont az életüket (*vitae exordium*) köszönhetik, azaz Eucherius – ellentétben azzal, amit várnánk – nem az Istennek szentelt keresztény élet jutalmát állítja szembe a császárnak nyújtott katonai szolgálattal – vagyis ebben az oppozícióban elszakad a Mk 12,17 – Mt 22, 21 – Lk 20,25-ben szereplő jézusi parancstól –, hanem a császárt az Isten alá rendeli, aki nemcsak nekik, a katonáknak a teremtője (*auctor*), hanem a császárnak is teremtő Istene (*deus auctor*), még akkor is, ha erről az uralkodó esetleg nem akar tudomást venni. Eucherius katonái tehát nem két egymástól független parancsnokot látnak az imperatorban és az Istenben, hanem kettőjüket alá-fölérendeltségi viszonyban képzelik, mintha a világ nagy katonai hierarchiájában a császár csak engedetlen alárendelt parancsnok lenne, akinek csak arra van szabadsága, hogy elfogadja vagy elutasítsa az Isten főhatalmát. Isten a főparancsnok, a keresztény katonáknak pedig elsősorban neki kell szolgálniuk, vagyis amennyiben az Isten parancsaival egybevágó utasításokat kapnak az uralkodótól, akkor engedelmeskedni fognak, ha azonban nem így lesz, akkor az Istennek engedelmeskednek inkább, nem a császárnak. Eucherius a *parebimus* („engedelmeskedünk majd") ige megismétlésével kívánja hangsúlyozni, hogy nem a földi hatalom parancsával való szembeszegülésről van szó, hanem egy nagyobb hatalomnak való engedelmeskedésről. A két hatalom hierarchikus rendjének ilyen módon való láttatása már egyértelműen a késő-ókori, constantinusi fordulat utáni egyház álláspontját tükrözi és vetíti vissza Diocletianus korába, a 4. század elejére.

Ezzel azonban nem ér véget a katonák beszéde, miután ugyanis eljutottunk a „két parancsnok" hierarchikus rangsorolásához, Eucherius visszatér a *militia* és az *innocentia* kérdéséhez, hogy megvilágítsa, milyen

értelemben hozható harmonikus kapcsolatba a kettő. Tételmondata, amely szorosan kötődik az üzenet első mondatához, az áldozatbemutatás szertartásához (és áttételesen az eucharisztiához) kapcsolódó, hangsúlyos helyen – a mondat elején – álló igével kezdődik: *offerimus (nostras manus)*, hogy aztán – szintén az eucharisztiát idézve – azzal folytatódjék, hogy ezeket a kezeket azonban tilos ártatlanok vérével beszennyezni (*sanguine innocentium cruentare*). Itt válik világossá, hogy katonaként csak az Istent nem tisztelőkkel (*impii*) és azokkal harcolhatnak, akik ellenségesek (*inimici*), de hogy itt a birodalmat kívülről fenyegető barbár ellenségről van szó, csak akkor derül ki, amikor a mondat második fele megmondja, hogy kik azok, akikre nem emelhetnek kezet: ők az istenfélők (*pii*) és a polgárok (*cives*), ők pedig a polgárokért (*pro civibus*), és nem a polgárok ellen (*adversum cives*) fogtak fegyvert. Ez számukra – ahogy a folytatásból kiderül – egyet jelentett az olyan erényekért való küzdelemmel, mint az igazságosság (*iustitia*), az Isten és az emberek tisztelete (*pietas*) és az ártatlanok jóléte (*innocentium salus*), vagyis mindeddig jó ügyért harcoltak, s végső soron ez az számukra, ami a vállalt veszedelmekért cserébe járó jutalomnak tekinthető. Ezen ponton aztán Eucherius – a katonák szájába adva gondolatait – hirtelen nagyot tágít a jelentésmezőn, amikor a „harcoltunk" (*pugnavimus*) hangsúlyos megismétlésével összefoglalja, hogy mindez egyet jelentett a *fides*-ért való harccal (*pugnavimus pro fide*). Ebben az összefüggésben azonban – és ez majd csak a folytatás révén válik egyértelművé – a *fides* szó, bár akár a keresztény hitet is jelenthetné, a katonai esküt jelenti, vagyis a katonák eddig esküjüknek megfelelően végezték a katona feladatait, most azonban újra határponthoz érkeztek, amennyiben az Istennek tett korábbi (*sacramenta divina*) és a császárnak tett későbbi eskü (*sacramenta regia*) ellentétbe kerül egymással. Eucherius számára nem kérdéses, hogy amint az üzenet első felében ügyes gradációval felépített gondolatmenet végén a császár és az Isten időben és térben is hierarchikus rendbe került (az élet adománya mindent megelőz), úgy kerül itt is időben és jelentőségben is hierarchikus rendbe a kétféle eskü: a *sacramenta divina*, vagyis a keresztségi fogadalom, amelyet az Istennek tettek, vagyis az Isten iránti *fides*, a hit, mind időben, mind jelentőségben megelőzi a *sacramenta regia*-t, vagyis a császárnak fogadott hűséget.

A katonák beszédének második része itt éri el csúcspontját, s ekkor a császár friss parancsára térve át (az általános állapot jellemzése – *milites sumus* – és a múlt felidézése után – *pugnavimus …hactenus*) figyelmünk ismét az adott helyzetre összpontosul, miután Maximianus azt rendelte

el, hogy kutassák fel és szedjék össze a kereszténye̊ket, hogy megbüntethessék, vagyis kivégezhessék őket (*Christianos ad poenam per nos requiri iubes*). Ekkor fogalmazódnak meg a katonák hitvallást kifejező szavai is, amelyek egyetlen sorban foglalják össze a *Credo* tanítását: *deum patrem auctorem omnium et filium eius Iesum Christum deum credimus*, vagyis: „hisszük, hogy az Atya Isten mindenek alkotója és hogy az ő Fia, Jézus Krisztus Isten". Majd a közvetlenül megelőző megtizedelés felidézése után kijelentik, hogy testvéreik halála miatt nem fájdalmat éreztek, hanem örömet, s ebből következik a keresztény legionáriusok paradox viselkedésének magyarázata. Ebben az elkeserítő helyzetben minden más katona kétségbeesetten küzdene az életéért, hiszen – ahogy Eucherius fogalmaz – a veszélyek közt „a legerősebb reményvesztettség és elkeseredés" (*fortissima desperatio*) képes lenne bátorrá tenni őket. Számukra azonban a *fortissima desperatio* valójában a vértanúságba és az üdvösségbe vetett hit és remény *fortissima speratio*, ami miatt inkább a halált, mint az engedelmességet választják. Szép retorikai fordulattal a szöveg ezen a ponton vissza is fordul ahhoz a problematikához, amellyel kezdődött, vagyis az ártatlanság – senkinek sem ártás és az ártalmasság ellentétéhez: a katonák inkább akarnak ártatlanul meghalni, mint ártalmas, gonosz emberként élni: *innocentes interire quam noxii uiuere praeoptamus*. Ebből aztán egyenesen következik a paradoxon feloldása és a zárlat tömör megfogalmazása: még ha kezükben fegyver van is, amellyel éppúgy képesek lennének végrehajtani a parancsot, mint ahogy ellene is szegülhetnének és meg is védhetnék vele magukat, nem ölni, hanem meghalni kívánnak, és mivel keresztények, nem üldözhetik a kereszténye̊ket.

A katonák Maximianushoz intézett üzenete tehát nem pusztán annak kinyilvánítása, hogy keresztényként kereszténye̊kre nem fognak kezet és fegyvert emelni, hanem egyben hitvallás is, amely tartalmazza a keresztény tanítás legfontosabb állításait. Megfogalmazása azonban bizonyos fokig a beszédhelyzethez van igazítva, hiszen Eucherius megfogalmazásában nem a *creator* kifejezést használja az Atya Istenre, hanem *auctor omnium*-nak nevezi, aminek alighanem az az oka, hogy az *auctor* szóval érzékeltetni akarja – a császár megnevezéseként használt *augustus* szó említése nélkül – azt a hierarchiát is, amelybe az uralkodónak is bele kellene tagozódnia.

Mindent összevetve tehát a *passio* kétségtelen csúcspontja ez az üzenet, amely után a Krisztusért való halált választó légió kivégzése következik. Ennek leírásában Eucherius élesen szembeállítja a katonák és Maximianus lelkiállapotát: míg az előbbiek korábban kijelentették, hogy

bár ez a helyzet a *fortissima desperatio* állapota lenne számukra, ám ezzel ellentétben mégsem az, velük ellentétben a császár az, aki a *desperatio* állapotába jut, s ebben a helyzetben adja ki a parancsot a thébai légió maradék katonáinak kivégzésére: *desperans* – mondja róla Eucherius. Mindez természetesen a korábbi paradoxon következetes folytatása: akiknek helyzetüket reménytelennek kellene ítélniük, azok Krisztusba és az üdvözülésbe vetett hit révén a legnagyobb reménységgel vannak ebben a kétségbeejtő helyzetben, míg konok ellenségük, akinek kezében ott van minden eszköz, minden reményét elveszti velük szemben. Legyőzöttből így lesz győztes, és a látszólagos győztes így szenved vereséget.

Eucherius ezután érzékletes leírását adja a vérfürdőnek, amely a császár parancsát követi. Krisztus valódi követői, akik az Iz 53,7 szerint némán vállalják a halált, s ahogy fölhalmozzák a holtesteket, amelyekből a kicsurgó vér patakokban folyik, az elképzelt látvány egyszerre áll párhuzamban és éles ellentétben a természeti környezet korábbi rajzával.

Csodák

Miután Eucherius eljut a thébai légió katonáinak kivégzéséhez, elbeszélése zárlatában négy, pontosabban öt további eseményt jegyez még fel: az első egy Victor nevű, a vérfürdő helyszínére később érkező és azon megrökönyödő veterán keresztény katonának a mártíriuma, a második Maximianus dicstelen halála, amely egyben büntetés is az általa elkövetett gaztettért, a harmadik a helyi vértanú-kultusz kialakulásának első lépése, vagyis hogy Theodorus püspök templomot emel a völgyben. Erre következik két párhuzamos csodálatos történet. Az elsőben az emlékhely építkezésén dolgozó egyik mesterember megtérését mondja el Eucherius. A még pogány mesterember ugyanis nem vett részt a vasárnapi misén, ami miatt a vértanúk tömege megnyilatkozik neki és jól megbüntetik, aminek hatására megtér. A másik történet szerint egy előkelő ember, Quintus édesanyjának a lába lebénult, de elvitték Augaunumba, ahol csodálatos módon meggyógyult, és újra tudott járni.

Eucherius érzékelteti ugyan, hogy ennél a kettőnél jóval több csoda történt már ezen a helyen, választásának okát azonban nem takargatja: ezen a szent helyen a szentek közbenjárására meg lehet szabadulni a démonoktól (*in purgatione daemonum*), vagyis a pogány vallástól, és a betegségektől (*in reliquis curationibus*). Végső soron tehát a kultuszhely a megtisztulás és a gyógyulás helye, ami Eucherius számára a legfontosabb.

Itt ad választ arra a kérdésre is, amelyet a *passio* elején feltett: mekkora tisztelettel kell tisztelni az agaunumiaknak ezt a helyét? (*quanta excolendus est reverentia sacer ille Agaunensium locis?*) Ennek a kérdésnek az értelmében tehát Eucherius thébai légióról szóló írása nem egyszerűen az itt vértanúhalált szenvedett katonáknak emléket állító és a császárnak tett katonai esküvel szemben a Krisztusnak tett eskü elsőségét és mindenek fölöttiségét kifejező irat, hanem még ezen túlmutatóan is olyan mű – amely ellentétben a többnyire névtelen szerzőségű szenvedéstörténetekkel és vértanúaktákkal – a kultuszhely propagálását szolgálja. Innen tekintve nyer értelmet a *passió*t bevezető részletes és az eseményeket megelőlegező környezetrajz, és ezt szolgálja a végére illesztett megtérés- és gyógyulástörténet. Ugyanakkor – és Eucherius személyessége erre is lehetőséget ad – talán az sem teljesen elrugaszkodott értelmezés, ha a szöveget úgy fogjuk fel, mint a püspök önvallomását, vagyis, hogy – ha nem mondja is ki – a thébai légió vértanúsága történetének és helyszínének megismerése révén ő maga is részesévé vált annak, amit az ebbe a völgybe zarándoklók megtapasztalhatnak: a megtisztulásnak és a gyógyulásnak.

Armand Puig Tarrech

The poor and the Gospel of peace. The experience of community of Sant'Edigio

The Word of God and the poor

On June 9, 1973, the eve of the Feast of Pentecost, in the church of St. Gregory in the Caelian hill in Rome, Waldensian pastor Valdo Vinay, a friend and frequent visitor of the Community of Sant'Egidio, which had gathered to listen to him that day, commented on chapter 10 of Luke's Gospel. He was reading together, in continuity, the well-known parable of the Good Samaritan (vv. 25-37)[1] and the episode of Martha and Mary (vv. 38-42). In the parable, a stranger from Samaria feels compassion and rescues a 'half-dead' man lying by the roadside between Jericho and Jerusalem. Jesus points to the Samaritan as an example and invites people to imitate him, to 'do likewise'. In the second, Mary, sister of Lazarus, receiving Jesus in the house interrupts all activity and starts listening to him. She thus earns the rebuke of her sister Martha, left alone to serve. But Jesus praises her for choosing the 'one thing necessary', 'the better part, which will not be taken from her.' Vinay emphasized the link between compassion toward the man in need and the choice to listen to the Word. This exegetical observation illuminated the life of the community. Two years later, at a public conference presenting the experience of Sant'Egidio, Andrea Riccardi would return to that link with these words: 'It is necessary to read in profound unity the episode of Martha and Mary, activism and attentive listen-

[1] Regarding this contribution, see my book: I Tarrech, Armand Puig, *Preghiera, poveri, pace. Approccio alla teologia della Comunità di Sant'Egidio.* Presentazione di Marco Impagliazzo (I libri di Sant'Egidio 89), Cinisello Balsamo, San Paolo 2021, 91-189. The Scripture quotations are taken from the New American Bible, available at https://www.vatican.va/archive/ENG0839/_INDEX.HTM

ing to the Lord, adoration, with the parable of the Good Samaritan' to show that 'Word and liturgy are not antagonistic with a commitment to humankind.'[2]

The link that connects the two Gospel pericopes is the same one that unites the Gospel in history and Word and prayer, hinging on the poor and commitment to peace. The Gordian knot of St. Egidio's theology is located precisely at the intersection of Word and prayer, the poor and peace:[3] the disciple must always locate himself between the house of Martha and Mary, in Bethany, near Jerusalem, and the road from Jerusalem to Jericho, where the half-dead man is encountered.

There is a striking relationship between the concrete action of the Samaritan and Mary's choice to listen to Jesus. At first glance, one would say that the connection should be made between the Good Samaritan and Martha, who go out of their way to do what seems to be 'necessary'. Instead, just as the Samaritan approaches, that is, makes himself 'neighbor' to a man in a serious and desperate situation, Mary makes herself 'neighbor' to Jesus by sitting at his feet to receive his word. It is a twofold movement of closeness that, in Vinay's interpretation, is prompted by God's love poured into the hearts of those who welcome him. The apostle Paul writes, 'the love of God has been poured out into our hearts through the holy Spirit' (Rom. 5:5). Openness to God's love poured into the heart is openness to the Spirit who is love.[4]

A joint reading of the two literary units, the parable of the Good Samaritan and the episode of Martha and Mary, reveals 'the wonderful, simple but essential union between love of the Gospel and love for the poor.'[5] Mary, the woman who listens to the Word, and the Samaritan, the strang-

[2] *Propaganda Fide Convention*, June 1975, 11 (document in author's possession).

[3] The link between prayer and the poor is not conceptual. On the contrary, it is from this link that 'a force of love springs forth' that runs through the life of the Community of Sant'Egidio. Cf. *Assembly*, Feb. 7, 2017, 12. Carlo M. Martini observes, in Maite Carpio's film *L'audacia dell'amore* (2009), the audacity of love, how in the Community 'from the Scriptures one may find the contact with the poor.'

[4] Picking up on Valdo Vinay's interpretation of the Samaritan, Andrea Riccardi points out that it is the 'story of a man open to the Spirit who is love, poured into his heart' (*Memoria*, December 1988, 36). Indeed, the Samaritan 'was moved with compassion' for the half-dead man and 'approached' (Lk 10:33,34). In the Samaritan, Simone Weil's words come true: 'Love of neighbor is the love that descends from God to man' (*L'amore di Dio*, Milan: Rusconi 1972, 137).

[5] *Memoria*, September 2000, 22. There is 'a profound unity between one's waking with the Lord and the ability to be friends' (*Memoria*, April-May 1996, 44).

er who becomes the neighbor of the half-dead man, are the two figures that summarize the charism of St. Egidio. But there are two other essential points to understand. First, as Vinay states, 'word and action ... are in Christ one.' Therefore, attention to and caring for the poor, in themselves, do not make immediately 'close' to them: obedient listening to the Word of the Lord is necessary to understand and to live this closeness.[6] In fact, closeness to the poor,[7] rooted in human and communitarian feelings, is inseparable 'from the primacy of the Word of God, Mary's part.' From a theological point of view, therefore, 'the attitude of the Good Samaritan is also based on Mary's choice.'[8] This basic statement makes it clear how the Church always is to be built through listening to the Lord. Similar to Mary of Bethany, the Church chooses the Word of the Gospel as the 'better part,' and this choice is the foundation of its friendship with the poor, considered the 'first extension' of the Gospel of Jesus.[9]

The parable of the Good Samaritan revolves around the man attacked by robbers. He is the central character in the narrative, remaining ever present in the story from the very beginning (v. 30) to the end (v. 37).[10] After suffering violence, he knows the rejection of the temple's ruling class –the priest and the Levite– who despite having seen him pass on without caring for him. Violence and rejection are transformed into mercy when, finally, a Samaritan who was on a journey places the half-dead man at the center of his own life. The Samaritan is the man pure in heart, sensitive to the pain of others, an example of a genuinely religious attitude.[11] He 'discovers' the wounded man: he sees him, and does not flee. He has compassion for him, that is, he gets close to him and does not move on. On the contrary, he directly assumes his care, he washes and

[6] *Memoria*, December 1990, XV.

[7] The reading of Lk 10:25-42 will become paradigmatic in the life of the Community of Sant'Egidio.

[8] *Memoria*, December 1988, 37.

[9] Martha, on the other hand, is shown to be 'inhospitable, envious and ultimately deeply aggressive toward the Lord.' She is 'caught up by the activity.' Cf. *Memoria*, April-May 1996, 44.

[10] In fact, if we stick to Jesus' own words (v. 37), Luke's text could be titled 'parable of the man who fell into the hands of robbers.'

[11] 'He who sees man in need is not only sensitive, but also religious.' Instead, the two men of religion, the priest and the Levite, represent 'the primacy of *philautia* (= self-love), thus of everything and nothing' (*Memoria*, September 2000, 6). We note that in the encyclical *Deus caritas est* Pope Benedict XVI spoke of 'a heart which sees' as the program of Jesus and Christians.

bandages his wounds, he puts him on his own animal, he brings him to an inn, and he bears the expenses that recovery will entail. The half-dead man is an image of the poor; the Samaritan, that is, a stranger despised by the Jewish people, treats him as a friend and family member, although he was to him but an anonymous stranger. The Community of Sant'Egidio recognizes itself in the Samaritan of the parable and in the paradigm of mercy toward the poor that he represents. Mercy saves the life of the half-dead man, poor and needy to the end.

At the conclusion of the Second Vatican Council Pope Saint Paul VI exclaimed that the parable of the Good Samaritan represented 'the model of the spirituality of the Council'.[12] Sant'Egidio, an offspring of Vatican II, reads in the parable 'the paradigm for the spirituality of our time'.[13] It places the poor at the center of its action: the commotion towards them provokes an explosion of energies of love that shake the person and provoke a radical conversion. It is thanks to the poor that life acquires full meaning. It should also be noted that the Samaritan stopped next to the half-dead man in a context that was risky for security –there were robbers operating in the area–, he changed his own plans –we do not know whether the Samaritan had left Jericho or had to go there, nor the place where the inn for the wounded man was located–, he freely offered his time and energies. On the other hand, in the half-dead man it is also possible to recognize the disciple of Jesus, encountered and saved by the Lord 'who stopped beside us, wounded by the robbers of this world, who found us an inn where we could be healed, who paid with two coins for our healing.'[14] The disciple recognizes his own weakness and vulnerability, and experiences the mercy of the Lord who stops beside him and saves him.

We do not know in detail the motivations that move the Samaritan to look upon the afflicted man as a friend. We only know that a strong feeling of 'compassion' (*esplangnisthê*) (v. 33) springs up in his heart, prompting him to approach and treat him with mercy (*ho poiêsas to eleos met' autou*) (v. 37).[15] This expression is almost identical to the one Francis of

[12] Cf. the Address of Pope Saint Paul VI during the last general meeting of the Second Vatican Council (No. 5), delivered on December 7, 1965.

[13] The phrase is from Andrea Riccardi. Cf. *Una visione per il cristianesimo del XXI secolo*, in Marco Gnavi (ed.), *Carità. Parola antica per fare nuovo il tempo* (Libri di Sant'Egidio) Milano: Leonardo International 2010, 20.

[14] 'Letter to the Brethren,' *Pentecost* 1975, 8.

[15] In a text titled 'There is more joy in giving than in receiving' (cf. Acts 20:35) we

Assisi wrote in his Testament recounting how, at the beginning of his conversion, the Lord prompted him to meet lepers: 'The Lord himself led me among them and I showed mercy to them'. Thus, Francis found the peace in his heart.[16]

Francis became a reference for the Community of Sant'Egidio because of his choice to meet the poor, to listen and communicate the Gospel, while remaining faithful to the Church of Rome. That rich young man had begun his conversion by going to visit lepers who were outside the city of Assisi, abandoned by all. Francis, who dreamed of becoming a famous knight, got off his horse and stopped in front of the lepers, repeating the gestures of the Good Samaritan.[17] This gesture of love toward the poor transformed into 'sweetness of soul and body' what had previously been bitter to him. The personal encounter with the poor is the starting point of conversion to the Gospel.

2. At the heart of a charism

Every charism is a gift, it is grace received from the Lord through his Spirit within the framework of the Church's faith (cf. Rom. 12:6). Charism is historical and concrete, because it makes the action of the Spirit crystallize within history, in the Church and in the world. Charism is rooted in the dynamism of the Gospel of Jesus, which constitutes its criterion and verification, and consequently it is not exhausted in predetermined and established achievements. Charism springs forth in a new way within the Church, a community of faith and love, through the irruption of the Holy Spirit who empowers the three theological virtues (faith, hope, and love) in which the Spirit manifests itself.[18]

---

read there, 'The secret is all here: not to lose closeness with the poor but to remain friends' (Memoria, November 1989, 25).

[16] For the Community, Francis is 'an elder brother and a teacher' (see 'Pilgrims with Francis,' *Memoria*, January/February 1994, 4-5). Francis' encounter with lepers shows that the heart of the Community's service is love for the poor (*Memoria*, November 1989, 25).

[17] *Memoria*, January/February 1994, 7: 'The Good Samaritan dismounts and stops.' Getting off the animal means abandoning the haste that prevents one from passing by the poor man without seeing him.

[18] Cf. *Summa Theologica* of Thomas Aquinas (I-II q 68 a 4). I owe this reference to Angelo Romano.

A charism is an ecclesial reality, because it is granted and lived by men and women who confess their faith within the universal communion of the Church, and at the same time it is for the world, because it develops and impacts humanity. The charism manifests itself in people and situations, combining strength and creativity, perseverance and broadening of horizons, with a focal point that, in the Community of Sant'Egidio, is friendship with the poor.[19] The discovery of the poor as the beloved in the Kingdom connects to the prophetic words of Saint John XXIII, which are the gateway to the whole elaboration of the Second Vatican Council: 'The Church presents herself as she is. She wishes to be the Church of all, and especially the Church of the poor.'[20] This vision of Pope Roncalli recalls one of the fundamental elements of the Gospel of Jesus: the poor are the first in the kingdom of God.[21] Among those who have radically lived this primacy is the martyr saint Oscar Romero, a bishop of the Church of the poor, a true shepherd and 'father of his people.'[22]

The place of honor place that is due to the poor in the kingdom of God is highlighted in Jesus' first major discourse recorded in the Gospel according to Matthew, the Sermon on the Mount. In it the poor in spirit, the afflicted and those who mourn, and the meek or humble are defined as blessed (Mt 5:3-5): these are the first three of Matthew's eight beatitudes. In Luke's parallel text, the first three beatitudes refer respectively to the poor, those who hunger, and those who mourn (Lk 6:20-21), while the fourth beatitude, similar to Matthew's last one, addresses those who are hated, excluded and insulted because of Jesus (Lk 6:22 and Mt 5:11).[23]

---

[19] Andrea Riccardi writes: '(Here) is the heart of the hearts of our charism: the power of the Lord is manifested in weak men and is manifested above all in the poor... it is also manifested in the heart of situations of extreme weakness, but weakness becomes a force that changes the world' (*Assembly*, Feb. 8, 2014, 12).

[20] 'Broadcasting message to the faithful throughout the world one month before the Second Vatican Ecumenical Council,' September 11, 1962. Cf. *AAS* 54 (1962) 678-685.

[21] As a result, as Bishop Romero observes, the poor are those who can most understand 'hope' and the Kingdom (quoted in *Assembly*, Feb. 7, 2015, 4).

[22] Cf. Riccardi, Andrea, *Tutto può cambiare. Conversazioni con Massimo Naro*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2018, 64-65.

[23] In Matthew, in addition to the three beatitudes similar to those of Luke (cf. Mt 5:3-4.10-11 and Lk 6:20-22), there are five other beatitudes (Mt 5:6-7.11) that develop the expression 'poor in spirit' (Mt 5:3). These ones, the *anawim*, live by looking to the Lord and keeping his Word. The *anawim* are the hungry and thirsty for 'righteousness,' who are persecuted for making the choice in favor of it. Within this category equally fall 'the meek,' 'the merciful,' 'the pure in heart,' and 'the peacemakers.'

It is the first beatitude that determines the subsequent ones: 'Blessed are you who are poor, for the kingdom of God is yours'. (Lk 6:20). Here we go beyond the message of the closeness of the Kingdom announced in Mark 1:15 ('This is the time of fulfillment. The kingdom of God is at hand'). God's sound presence in history comes through the words and deeds of Jesus' public ministry. They are not primarily about the cosmic and historical upheavals of the end times, as it was the case in the Jewish apocalyptic. The great novelty is that with Jesus the mercy of the Father, his forgiveness and closeness to the needy of the earth, to the poor, is unveiled and revealed in all its splendor. The first beatitude manifests a God who is linked to the little ones and the discarded and prefers them to those who enjoy admiration and praise. As the apostle Paul writes, God has chosen the weak and the despised to shame the strong (cf. 1 Cor. 1:27-28).[24]

A 'mystery of predilection'

There is a 'mystery of predilection' of God toward the poor, which is framed in the proclamation of the Kingdom.[25] The poor are invited to take the first places, as it is sung in the introductory hymn of the liturgy celebrated in Sant'Egidio, taken partly from the letter of James (2:2-4).[26] God himself gives his kingdom to the poor, making them sharers in it. The expression 'for yours is the kingdom of God' (Lk 6:20) is quite unusual and paradoxical. Those who have no possessions on earth or live in need and famine receive the kingdom of heaven as a gift. Those who cannot boast or exhibit any outward wisdom that procures them public recognition are given a deep spiritual wisdom that makes them privileged interpreters of the kingdom.

[24] The closeness to the poor as the most beloved in the kingdom makes irrelevant those who, at the sight of men, are deemed blessed, namely, those who own in abundance possessions, food, fortune and success, fame and honors, but who will find scarcity, hunger, sorrow and persecution. This is the meaning of the four misfortunes (the 'woes') reported in Lk 6:24-26.

[25] Pope Francis emphasizes the 'divine preference' toward the poor in *Evangelii gaudium* (198).

[26] Here is one of the stanzas of this hymn: 'If some poor person comes in to you / if he is miserably dressed, with nothing, / don't leave him near the entrance standing / to give the place to those who are important.'

Jesus himself manifests his joy and gratitude for the 'mystery of predilection' that runs through his ministry and takes shape in the little ones of this world, who receive a personal and unique revelation from the One whom Jesus calls 'Father' and 'Lord of heaven and earth' (Mt 11:25 and Lk 10:21). God is Father of mercy towards the poor, and this is the first light that illuminates the reality of the kingdom. The kingdom preached by Jesus belongs to the poor because they are the recipients of God's mercy, of the Father's preferential love. The 'mysteries of the kingdom' (cf. Mt 13:11) are part of that 'mystery of predilection' that is revealed to the humble and the 'little ones' and remains hidden 'from the wise and the learned' (cf. Mt 11:25). This is why in the first beatitude 'poor' and 'kingdom' are placed in an inseparable relationship: the kingdom cannot be accessed without the poor, and the friendship with the poor is the key to accessing the kingdom of God that Jesus proclaims and communicates. It is entrusted to the poor and their friends, the poor in spirit.

This plan of God changes the spiritual history of humanity, and Jesus makes it a cause for praise to the Father and Lord of all people, who makes his sun rise and rain on all, 'bad and good, the just and the unjust' (Mt 5:45). But in a very special way, God exercises his merciful fatherhood on the little ones, chosen to receive the mysteries of the kingdom (Mt 11:25 and Lk 10:21). The closeness to the poor thus finds its foundation in the 'mystery of predilection' that runs through Jesus' life and involves him.[27]

One of the great theologians of the Council, Yves Congar, emphasized the inseparable link between the Church and the poor. 'The poor,' he wrote, 'are a matter of the Church. They are not merely her clientele or beneficiaries of her substances: the Church does not live her mystery fully if the poor are absent from it.' The three fundamental realities of the Church 'are linked together: community, Eucharist, and the *diakonia* of the poor and humble. Experience shows that they live or languish together.'[28] The Church must therefore move cohesively, always resting on

[27] As Vatican II states in *Lumen gentium* 8 c, 'Christ carried out the work of redemption in poverty and persecution.' Jesus, who chose to proclaim the Kingdom without having a fixed abode or enjoying any possessions of his own or receiving the support of his family (cf. Mt 8:19-20 and Lk 9:57-58), decided to become a guest and not a householder (cf. Mt 11:19 and Lk 7:14), warned about the danger of trying to serve God and wealth (Mammon) at the same time (cf. Mt 6:24 and Lk 16:13). And he asked his disciples to live alongside him in a manner similar to his own (cf. Mk 10:28).

[28] Cf. Congar, Yves, *I beni temporali della Chiesa secondo la tradizione teologica e canonica,* in Congar, Y. – Cottier, G. – Chenu, M.D. et alii, *Church and Poverty*, Rome: AVE 1968, 257-286, here 286 (original French, 1965).

these three pillars and making sure that none of them will fail. Service to the poor is not a 'ministry' equal to many others, but a constitutive element of what the Church is and wants to be. The poor are a matter of the Church because they are Church and because, without them, there is no Church.

A first consequence of this statement is that the Community of Sant'Egidio does not in any way think of itself as a 'sector specialist.'[29] The poor do not, so to speak, constitute its specialty. There are certainly so many other ecclesial charisms that include a service devoted to the needy. But concern for the poor constitutes a central dimension of the Church's life, and therefore cannot be anyone's 'specialty'.[30] As Andrea Riccardi has noted, 'the poor speak. The poor bear witness. The poverty of the poor speaks to opulence, avarice, dishonesty. The poor say that life is not about things, money, success, pleasantness. The poor have no authority to impose anything, not even to preach, but they say it with their lives. The poor are disarmed, sometimes they speak badly, dominated by the basic needs of their lives: yet they speak.'[31]

In 1975, Jesuit Carlo Maria Martini, a reputed exegete and later cardinal and archbishop of Milan, asked the Community to contact a poor, so that he may take care for him. He was entrusted with an elderly man from the Roman quarter of Trastevere, with anticlerical tendencies, whose small home Martini went to tidy up every week for a long time, listening to his bitter criticism of the Church.[32] Martini himself had occasion to confess how much such direct and personal experience with a poor person represented for him a treasure of love whose memory would accompany him throughout his life.[33] Indeed, having a poor man for a friend constitutes a decisive spiritual experience. Pope Francis underlined what the poor mean to Sant'Egidio during his visit to Santa Maria in Trastevere, seat the Community, on March 11, 2018, on the occasion of the 50th anniversary of the Community's founding, exclaiming, 'The

[29] *Memoria*, December 1988, 45.

[30] Using a liturgical image, it can be said that the place of the poor should not be a side chapel of the church, but the first pews of the nave, in a place of honor, near the altar (place of the holy mysteries, the body and blood of Christ) and the ambo (place of the Scriptures, the Word of God).

[31] See *Memoria*, September-October 1997, 24.

[32] Cf. Riccardi, Andrea, *Sant'Egidio, Roma e il mondo. Colloquio con Jean-Dominique Durand e Régis Ladous*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1997, 25-27.

[33] Homily of Cardinal Martini in Santa Maria in Trastevere (May 19, 1997).

poor are your treasure!'[34] And the Pope defined Sant'Egidio with those three emblematic 'p's: 'prayer, poor, peace'.

4. From the poor to peace

In 1992, after the conclusion of the General Peace Agreement for Mozambique signed in Rome on October 4, a New York Times reporter asked when the Community had abandoned its social activities to engage in international diplomacy. In truth, the alliance with Mozambique had taken off on the day a young Mozambican priest, Fr. Jaime Gonçalves, later to be appointed archbishop of Beira, had randomly walked through the door of St. Egidio's church, finding welcome and many questions about a country in the throes of a lacerating civil war. A solid friendship was born, soon expanded to include Mozambique's poor and its problems[35]. Friendship always has the same characteristics: personal approach, involvement in each other's needs, mutual fidelity, commitment to those in need.

After all, as Andrea Riccardi states, 'no one needs peace more than the poor'[36]. Those deprived of peace experience the greatest lack, they pour into the most extreme poverty. People and peoples without peace are poor who call for an end to war, the mother of all poverty, which is in itself evil. War is never inevitable. It always represents a disproportionate choice, even when it advances the justification of 'a just cause'[37]. This is why the work for dialogue and reconciliation in conflict situations that the Community has undertaken and continues to pursue constitutes 'an inevitable and desired extension of friendship with the poor'[38]. Thus expressed a young priest of Sant'Egidio, Matteo Maria Zuppi, now a cardinal and archbishop of Bologna, who was one of the four mediators, with

[34] http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/march/documents/papa-francesco_20180311_visita-sant-egidio.html, p. 4/4.

[35] 'It is on the track of friendship with the poor that the openness of the Community of Sant'Egidio to international problems takes place' (Riccardi, Andrea, La Comunità di Sant'Egidio e la sua azione di pace, October 1991, 1; document in author's possession). Peace as a challenge and a commitment enters the Community with vigor beginning in the 1980s.

[36] Ibid, 5.

[37] These are thoughts of Luigi Sturzo quoted by Andrea Riccardi *(Assembly*, Dec. 31, 2002, 3).

[38] *Memoria*, June 1998,21.

Andrea Riccardi, Gonçalves and Hon. Mario Raffaelli - representative of the Italian government - in the twenty-seven months of peace negotiations for Mozambique. Zuppi again: 'The poor helped us to look at the world with passion, to know it, to feel the different situations as a personal question. Being with them we learned not to despise the weak means and to understand synergy with others. Countries and situations of war or injustice are like the poor, to be understood in their deep history in order to help them.' Thus, the Community conceives its commitment to peace as an extension or continuation of its service to the poor. The two commitments are not alternative or opposed, but complementary and deriving from each other[39]. A theology of peace must, therefore, be linked to a theology of the poor[40]. Indeed, as stated by Card. Jorge Mario Bergoglio in a homily delivered in Buenos Aires on the occasion of the fortieth anniversary of the Community of Sant'Egidio, 'closeness to the peripheries of existence, to the poor' gives the strength 'to carry out the artisanal task of peace-making'[41]. In short, in the Community 'love for the poor is love for peace'[42].

5. Peace, a gift from God

In the Bible there are two foundational moments of mankind: the creation of man in paradise and the 'recreation' of humanity, through Noah and his sons. Both Adam and Noah are told that they will have to multiply and fill the earth (Gen 1:28 and 9:1). The event of the flood is a consequence of a world 'corrupt and full of lawlessness' (6:11), quite different from the earth made by God's hands, which was 'very good' (1:31). Good has given way to a disruptive evil, which manifests itself in the perverse conduct of men and penetrates their hearts, where there isn't 'anything but evil' (6:5). The flood, in all its radicality, takes place to refound a

[39] In fact, 'there is no contradiction or difference between solidarity with the poor and solidarity with the poor peoples' *(Sant'Egidio, Rome and the World,* 90). Andrea Riccardi further states, 'Work for peace is no different from work in neighborhoods.... (it is about) the same culture of reconciliation, peace and solidarity' (Sant'Egidio, 521).

[40] Riccardi, *Tutto può cambiare, 104.*

[41] Bergoglio, Jorge Mario, *Così pensa papa Francesco,* Francesco Mondadori, Milano 2013, 147.

[42] *Assembly of Palm Sunday, 2003, 19.*

different humanity, no longer marked by the violence that condemned it to self-destruction, but on a project that will take the name of peace.

The term 'peace' *(shalom* in Hebrew) perfectly sums up the story of Noah because it expresses God's blessing and covenant with mankind after the flood. Having erased the curse from the earth, the new season of the covenant of the holy God opens, in which humanity will have to abandon the heavy burden of violence and choose the path of peace and living together. A sign of this is the 'bow in the clouds,' extended from one side of the earth to the other as if to embrace all humanity, as unique and plural as the seven colors of the rainbow, united in a single beam of light. It will be the symbol of the perpetual covenant established by God with mankind. Peace remains the everlasting gift of the Lord, depicted by the dove carrying 'a plucked-off olive leaf' (8:11). A violent humanity was swallowed up by the waters of the flood. Now, the humble dove with the olive branch heralds the beginning of a new and final humanity that can taste the gift of peace and chooses it as the right way forward.

The Community chose precisely the dove and rainbow for its logo, inspired by the story of Noah. The ark became a 'place of salvation'[43] and an open house to the future, made possible by God's patience, that is, his mercy (1 Pet 3:20). He wanted a small remnant, the first fruits of a large family, to be the seed of a rebuilt and recomposed humanity. Those eight people, 'saved through water' (v. 20), are a depiction of all humanity, particularly the heart of the human race, the community of disciples, baptized in water and the Holy Spirit.

The dream of peace marks, then, the world that came out of God's covenant with Noah. In Scripture, peace remains the most precious gift, the most desirable thing that can exist on earth, as well as the main feature of the 'city to come,' 'God's dwelling with the human race', the new Jerusalem (cf. Rev 21:2-3). This name encapsulates the term *salem,* peace (Heb 7:2) to designate the holy city 'coming down from heaven,' where God and the Lamb dwell (Rev 21:10; 22:3. See, below, IV.3.3.)[44]. Human history is comparable to a great rainbow that announces peace and reminds people that it represents the destiny of humanity. The call for peace for Jerusalem (Ps 122:6) extends to all cities and lands, to peoples and cultures, to all faiths and religious traditions. No man is excluded from the

[43] Riccardi, *Tutto può cambiare, 151.*

[44] According to the prophet Isaiah's vision, one goes up to Jerusalem by destroying weapons and abandoning the art of war (Isaiah 2:1-5).

peace project that is at the heart of the Noahic covenant. A 'yearning for peace' is after all inscribed deep within every man of religion[45].

God's covenant with Noah gave rise to a world that would not sink into the abyss of evil, as had happened before the flood. Rather, in the new world there is an awareness that evil and violence, two synonyms, do not belong to the original divine design, which had already been overturned a first time by original sin in the Garden of Eden (Gen 3). Sin and death have since become part of history and will not leave it, but God's salvation will manifest itself. God saves Cain, murderer of his own brother and, in a broader sense, of 'the *other' in* general; he preserves the murderer's life and does not allow more blood to be shed after Abel's. God excludes revenge against Cain and, therefore, the application of the law of the talion, not embracing the logic of enmity and revenge (Gen 4:15)[46].

Cain sees hope restored by the same God who would save the eight survivors of the flood and who makes a clear choice of no revenge, even in the face of the most blatant violence, fratricide. Similarly, in Genesis 9 peace is God's proposal of a new humanity after the failure of the previous one. God's plan shows itself within human history by pointing to the way contrary to violence and death, that is, the way of peace. Peace is the only way forward, while never is violence justified, not even when perpetrated in the name of a law. States that impose the death penalty claim to put themselves in the place of God, the only Lord of life, without realizing the fallacy of their own judgments. What court in this world can be certain of its decisions?

Alongside many national and international organizations, the Community of Sant'Egidio has been working against the death penalty for many years with various initiatives, including the World Day *Cities for Life - Cities against the Death Penalty, which is* celebrated on November 30, the date of the first abolition of the death penalty by a state, the Grand Duchy of Tuscany, in 1786. The concrete pursuit of peace necessarily includes a commitment to the elimination of capital punishment[47]: one need only read Genesis 4 and Genesis 9 to realize how much the divine

[45] Riccardi, *Tutto può cambiare, 157.*

[46] 'Cain is a murderer but does not become an enemy for God' *(Assembly,* Dec. 31, 2002,7)

[47] Dostoevsky writes in *The Idiot:* 'Killing the one who has killed is an incomparably more heinous punishment than the murder by the wrongdoer' (quoted by Marazziti, Mario [ed.], *Non Uccidere. Perché è necessario abolire la pena di morte,* Guerini, Milan 1998, 12).

will excludes revenge. God stands for life and for peace: this is his plan for mankind. Pope Francis recognized this by establishing the amendment to No. 2267 of the *Catechism of 1the Catholic Church* (May 11, 2018), which in the current version states that, in light of the Gospel (Jn 8:1-11), 'the death penalty is inadmissible because it is an attack on the inviolability and dignity of the person … The dignity of the person is not lost even after the commission of very serious crimes'. The Church's commitment to the abolition of the death penalty, fully shared by the Community, is clear and unequivocal today.

Another aspect of the Community's work is to stand by those condemned to death. Friendship with so many *'dead men walking'*, people awaiting the day of execution on the death rows of not a few - though diminishing in number - countries around the world, has revealed how a place of torment can become a place of peace and personal change. Here, too, friendship soothes the deep anguish of those who feel their day approaching, exacerbated by the sense of injustice suffered in the case of the many unjustly condemned or at the end of an unfair trial. Closeness to those condemned to death is linked to closeness to God and to Jesus, who was also condemned to death and the victim of a cruel and unjust execution, as the centurion under the cross acknowledges: 'This man was righteous' (Lk 23:47).

6. Jesus, 'our peace'

In salvation history, God's presence is a bringer of peace. The Lord's return in the midst of his people is accompanied by a proclamation of peace (Ps 85:9). Peace is one of the names of salvation given to God's people and generally to those who approach the Lord and return to Him. Peace is a universal good, on par with justice: the encounter between love and truth parallels the embrace of justice and peace (v. 11). But peace is also a challenge because it tests the ability of humans to develop in concrete terms God's great dream for the world, that God whose most beautiful name is 'God of peace.'[48].

[48] The motto of the Bucharest Prayer for Peace (1998) was *Peace is the Name of God*. On that occasion the people accompanied the procession of religious leaders chanting the word 'unity,' referring to the desire for full communion among the Christian churches. He who makes peace with the other is reconciled with it and feels the need to overcome all divisions.

The divine dream of a world at peace is the horizon of the seventh beatitude, the one concerning the 'peacemakers' (Mt 5:9), announced by Jesus to the disciples but also to the crowds (v. 1), since the pursuit of peace is a work to which all men and women of good will are called[49]. The spiritual power of this beatitude struck the Community and it became part of its existential journey in a permanent way[50]. To 'prayer' and the 'poor', 'peace' was added as a third pillar, the third 'p' that, with the other two, configures the charism of Saint Egidio[51]. Christians are people of peace from the beginning of the Gospel adventure, opponents of all violence[52]. According to the Beatitudes, peacemakers are those who live with a clean heart, close to the Gospel, free from hatred, purified from violence[53]. He who knows peace in his heart can speak of peace, because he looks at the world with eyes of mercy. Peace is the work of the merciful because their hearts are open to the needs of the poor and refrain from judging the other, his weaknesses, his misdeeds. It is no accident that in the beatitudes, work for peace, mercy and cleanness of heart constitute the concrete expressions of the fundamental attitude most pleasing to God: poverty in spirit. We find ourselves at the heart of the Gospel of Jesus (see, below, III.3.2.).

The beginning and end of Jesus' life are a call for peace. Jesus' advent into the world is announced in Zechariah's canticle as the visitation of a 'daybreak from on high' (Lk 1:78). History knows a new beginning. In the Letter to the Ephesians Jesus is called 'our peace,' the one who of the two peoples 'has made one' (2:14). It echoes one of the names of the Messiah, who will sit on David's throne as 'Prince of Peace' and defender of justice, according to Isaiah's prophecy (9:5-6). The way God makes prophecy concrete is unpredictable. In Isaiah 9, in fact, the horizon of messianic peace is Israel, while in Ephesians 2 peace is a gift made to all mankind, as it includes the two peoples, the Jewish one and the one

[49] In *Gaudium et spes* 77, it links the building of a more humane world with the acquisition of peace.

[50] Andrea Riccardi writes, 'The commitment to peace had only one model... the Gospel beatitude' (Riccardi, *Everything Can Change*, 107).

[51] As noted above, the three 'p's terminology was used by Pope Francis in his first visit to the Community on June 19, 2014.

[52] 'The gravest disease of this world is war' (Sant'Egidio, Roma e il monddo, 91). As Pope Pius XII dramatically said the day before World War II broke out (August 24, 1939), 'Nothing is lost with peace. Everything can be with war.'

[53] Assembly, December 31, 2002, 7.

formed by all other nations. Peace is precisely the recognition of all peoples in one person, Jesus, the name of peace for all humanity. His name means 'salvation,' consisting in breaking down division and enmity, erasing separation and ushering in a new way of being humane. The 'new man' spoken of in the Letter to the Ephesians (v. 15) is the humanity that springs from the cross, an instrument of torture and death that will become a banner of peace raised over the world. Through it enmity is turned into friendship, the will to self-preservation ('save yourself!') gives way to reconciliation and pacification of all. Jesus overcame violence: he suffered it but did not become a follower of it, and so he defeated it. The result is a broad 'we', a united people, children of the cross of forgiveness and mercy, a banner of peace in future history.

The consequences of Jesus' choices on the cross change everyone's future (and Christianity has just begun to understand this!). If the wall of division is broken through Jesus' life and death, then peace becomes the great edifice to be built, the bridge that can unite beyond boundaries, conditions and strategies. To those who were far away, separated by a wall of mistrust and indifference, and to those who are close, often tempted by vain self-assertion, came the Gospel of peace, addressed to all to unite and not to disunite. Peace is not a mere non-aggression pact but a true encounter, good news, the right way to build the global world, the humanity of the third millennium. After considering war a necessity for centuries, we are gaining awareness of the need for peace. It has the concrete character of that 'experience of humanity' made by every Christian to the extent that he or she 'shares life with others in love' and passes it on to those who will come[54].

In the logic of the Gospel, the building of peace is a process that starts from an understanding of it as a radical good. Peace will sprout only in those soils from which 'the roots of violence and strife'[55], that is, 'the bitter roots of distrust, hatred and enmity'[56] have been removed. Moreover, as mentioned, 'there is no peace without justice,' two companions walking together (Ps 85:11)[57]. Therefore, peace, as well as friendship with the poor, is not reserved for specialists. Making peace is the task of the

[54] Riccardi, Tutto può cambiare, 105.

[55] Andrea Riccardi's speech at the Bari Prayer for Peace (1990). Cf. Durand, Jean-Dominique, Lo spirito di Assisi, 25.

[56] Andrea Riccardi's speech in the Padua-Venice Prayer for Peace (1997). Cf. Durand, Lo spirito di Assisi, 27.

[57] Riccardi, La forza disarmata della pace, 57.

people of the Gospel, who must live passionately the challenge of concord and coexistence among all. Peace is a dream, a vision, and not just a project or a strategy. And a common work of the whole Church.

It should then be remembered that peace is a fruit that cannot ripen without the almost hidden action of God in history, deployed through peacemakers. Anyone who works to restore or consolidate peace contributes to the spread of the kingdom of God on earth, fulfilling the first condition of God's plan for the world, reaffirmed in the covenant with Noah. John Paul II proclaimed with prophetic force, 'It is necessary to reaffirm that peace is not impossible: peace is a gift from God, placed in the hands of men.'[58]. Those who work concretely for peace know that they are fulfilling a task that only prayer can advance, and they are aware that the Lord makes use of their work and faith. Indeed, as Jesus told the father of the boy struck by an insidious and violent evil, 'Everything is possible to one who has faith' (Mk 9:23). Faith in God and passion for peace are at the heart of the 'shared dream' proposed to the disciples of the Gospel and all people of good will. Peacebuilding is one of the great prophecies for the 21st century[59].

7. Passion for peace

The clash of civilizations and religions is not an inevitable fate. In the final chapters of the book of Isaiah we encounter a prophecy that completely transcends the past and projects onto a future forged by God himself, who creates 'new heavens and a new earth' (Is 65:17). The world is radically transformed and Israel, the people of the covenant, symbolized by Jerusalem, experiences a time of 'joy' and 'delight' (v. 18). The city enters an era of peace, weeping and anguish disappear, the human lifespan exceeds one hundred years, houses and vineyards are not threatened by the conquest of an invader, no one dies prematurely, prayer is immediately answered. The reality of peace is depicted with the well-known metaphor of concord among animals: the wolf and lamb graze together, the lion feeds on hay and does not devour the ox, the snake cannot harm even a child. Evil is changed to good, violence to coexistence (see also 11:6-9).

[58] Words belonging to the papal message addressed to the 7th Meeting of Men and Religions (Milan, 1993). Cf. Durand, Lo spirito di Assisi, 110.

[59] Riccardi, *La forza disarmata della pace*, 70.

This perspective is deepened further in the last chapter. Here Jerusalem is the mother nursing her children with the milk of consolation flowing abundantly from a fruitful breast and nourishing the babies, weaned, carried and caressed. The poetic power of the prophecy, filled with tenderness and protection, goes so far as to imagine the stream of milk — symbol of consolation – turning into a river, a 'river of peace' flowing inward to Jerusalem. Thus speaks the Lord, 'I will make peace flow toward it like a river; like a flooding torrent, the glory of the nations' (66:12). Many peoples ('nations' in Luke) are called to share the precious good of peace. In Jerusalem, the city of God and of men, peace will flow abundantly and peoples will flock to her.

Peace is no longer a gift reserved for Israel, but reaches 'nations of every language,' that is, all cultures on earth (v. 18). God's will is to gather all so that all may contemplate his glory and live in his peace. The destiny of the peoples, including Israel, is the temple of God, the scene of a liturgy of peace where praise has no end, worship celebrated in perpetual peace that embraces all peoples. Man can embrace this grandiose prophecy by cultivating a deep passion for dreaming, and working to hasten and anticipate the future scenario. The passion for peacebuilding stems from an eschatological vision of history as a place for the realization of divine salvation. The commitment to peace issues from faith in the God of mercy and his plan to gather all peoples into the city of peace, Jerusalem. It is reached through the 'great way' of peace[60], called by the prophet the 'holy way' (35:8) as an extension of God's holiness, in which those who travel it participate.

'Peace is something sacred,' because with the defeat of violence and war, 'millions of lives are saved'[61] and redemption from death, deliverance from 'sorrow' and 'mourning' (35:10). On this way 'will the redeemed walk' (v. 9). Working for peace means paving a way for the procession of peoples freed from evil and death who find 'joy and gladness' (v. 10). Peace is universal redemption, for war is condemnation of all. In this sense, by his death on the cross and his resurrection, Jesus redeems from the evil of war, becomes 'our peace' (Eph 2:14), gathers 'the dispersed children of God' (Jn 11:52). Passion for peace is participation in Jesus' redemption, which saves the world.

Humanity freed from conflict resumes its journey on the holy path of peace. It has had the strength to abandon divisions and bring one an-

[60] *Assembly*, September 9, 2006, 6.

[61] *Ibid*, 7.

other closer together. Being redeemed also means defeating the prince of division, 'ruler of this world'. The prince of evil acts so that the spirit of confrontation takes hold of men, and they decide for war[62]. The cosmic dimension of Jesus' redemption is clearly evident in the face of the drives of hatred and aggression that the power of evil sows in the hearts of peoples. Great spiritual strength is needed to repel them, for they often come wrapped in the convincing rags of identity and nationalism. The unity of humankind, desired by God, is challenged by the prince of division, who loves war and can only be overcome by the power of the Gospel of Jesus (Jn. 12:31; 14:30; 16:11)[63]. Jesus, 'meek and humble of heart' (Mt 11:29) proclaims peace and gives his life repudiating all violence (1 Pet 2:23). That is why the weapon of Christians against division and violence is meekness[64]. As the martyrs have shown, with meekness one can save the world, one can change it, refusing to give in, either to violence or to resignation. Meekness is a curb on violence and evil in all its forms, including divisions among Jesus' disciples. 'Martyrdom is the key to understanding the way to unity among Christians.'[65] .

[62] War and violence are daughters of evil. Pope Nicholas I, in the ninth century, stated that 'war is satanic in its origins' (quoted in Riccardi, *Tutto può cambiare,* 108).

[63] 'War becomes the bloody practice of division at all levels' (della Rocca, Morozzo, *Fare pace*, 22).

[64] 'I need meekness in which the ruler of this world is overcome' (Ignatius of Antioch, Epistle to the Trallians 4:2). The story of the Christians of Pakistan particularly shows how meekness 'attracts peace and expels evil' (Vincenzo Paglia's words from an interview with the author).

[65] These are the words of Marco Impagliazzo (Assembly, Good Friday 2015,14).

Ujházi Lóránd

A püspöki konferencia szerepe a béke szolgálatában

A názáreti Jézus legmélyebb szándékai közé tartozott a béke előmozdítása. Ezért a követői egyrészt kidolgozták a béke teológiai alapjait. Másrészt az egyház intézményeit olyan keretek közé helyezték, amelyek segíthetik a béke előmozdítását. A Pápai Állam megszűnése után a Szentszék nemzetközi küldetését a világbéke előmozdításában jelölte meg.[1] XIII. Leótól a pápák úgy határozták meg az egyház karakterét, mint amely mentes a területi államokat jellemző érdekektől. Ennek köszönhetően nagy mozgástérrel rendelkezik a nemzetek közötti béke előmozdításában. A Szentszék valóban számos alkalommal sikeres közvetítőként tudott fellépni, hogy megakadályozza a háborút, vagy előmozdítsa a békét.[2] Az Első, majd a Második Világháború, illetve a huszadik század fegyveres konfliktusai kapcsán a Szentszék kihasználta a nemzetközi jogi karakteréről származó lehetőségeket a béke előmozdítsa érdekében.

Ferenc pápa már az *Evangelii gaudium* kezdetű buzdításában nyilvánvalóvá tette, hogy a békét nemcsak a háború fenyegeti, hanem számos társadalmi kihívás. Kijelenti, hogy a béke „nem korlátozódik a háború hiányára, a szembenálló erők mindig kényes egyensúlyára" (EG 219). Elődjeihez hasonlóan a biztonsághoz kapcsolja „az egyetértést, a környezetet, az élet védelmét, az emberi és a polgári jogokat" (EG 65). A

[1] Bihlmayer, Karl – Hermann, Tüchle, *Kirchengeschichte. Der Neuzeit und die neueste Zeit*, Padernborn, Wissenschaftliche Handbibliothek, eine Sammlung theologischer Lehrbüche. Vol. III. 1987. 400. A hiányosságaira is felhívja a figyelmet: Ward, James E., *Leo XIII: "The Diplomat Pope"*, in *The Review of Politics*, 28. (1966), 1. 47-61.

[2] Follo, Francesco (é.n.), *La diplomazia pontificia, cioè del Papa e con il Papa. Diplomazia di Stato e Diplomazia di Chiesa.* https://www.assau.org/IMG/pdf/la_diplomazia_pontificia_mons_francesco_follo.pdf 5.

biztonság regionális szempontból is sokszínűséget mutat. A II. Vatikáni Zsinat megerősítette a szubszidiaritás elvét és a helyi egyházak jelentőségét.[3] Ez konkrétan több jogintézményben öltött testet, amelyek közül kiemelkedő a püspöki konferencia. Olyan állandó intézmény, amely „valamely ország vagy egy bizonyos terület püspökeinek egyesülése." (447. k.) Az intézmény jogi és teológiai karakterérével számos kiváló munka foglalkozott a zsinat után.[4] Hipotézisem szerint a püspöki konferencia történeti, teológiai és jogi karaktere alapján bizonyítható, hogy a püspöki konferencia a béke előmozdításának meghatározó regionális fóruma lehet. Az Egyházi Törvénykönyv püspöki konferenciákra vonatkozó értelmező rendelkezése szerint a konferencia, a „lelkipásztori feladatokat egységes gyakorlásának" fóruma, amely az emberek és az egyház nagyobb javának előmozdítására hívatott (447. k.). A helyi püspökök egyé-

[3] Arrieta, Juan Ignacio, *Le conferenze epscopali*, in Arrieta, Juan Ignacio (ed.), *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari*. Commentato, Colletti a San Pietro, Roma 2022, 357.

[4] Banduła, Paweł, *The Concept and Competences of the Conference of Bishops*, in *Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego,* 17. (2020), 2. 2020, 9-19., Dyduch, Jan, *Konferencja Biskupów w świetle motu proprio "Apostolos suos",* in *Prawo Kanoniczne*, 41. (1998), 3-4. 59-74., Feliciani, Giorgio, *Le conferenze episcopali*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 9. (1996), 4. 400-421., McKeown, Elizabeth, *The Catholic Historical Review*, 66. (1980), 4. 565- 583., Feliciani, Giorgio, *Le conferenze episcopali,* Il mulino, Bologna 1974., Szabó, Péter, *Episcopal Conferences, Particular Councils, and the Renewal of Inter-Diocesan "Deliberative Synodality"*, in *Studia canonica* 53. (2019), 265-296., Viana Antonio, *La cuestión de la posible potestad general de las conferencias episcopales*, in *Ius canonicum*, 58 (2018), 261–290., Sullivan, Francis, *The Teaching Authority of episcopal conferences,* in *Theological Studies*, 63 (2002), 472-493., Örsy, Ladislas, *Episcopal Conferences and the Power of the Spirit*, in *Jurist,* 59. (1999) 409-43., Sartori, Giangiacomo Sarzi, *La Curia e gli organismi diocesani negli orientamenti della Conferenza Episcopale Italiana*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*. 7. (1994), 2. 154-176., Aymans, Winfried, *Wesenverständniss und Zuständigkeiten der Bischofskonferenz im Codex iuris canonici von 1983*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 152 (1983), 46-61. Gefaell, Pablo, *L'attenzione agli orientali cattolici nei documenti delle Conferenze episcopali*, in *Ius Ecclesiae* 22. (2010), 2. 367-385., Erdő, Péter, *Il Ruolo delle Conferenze Episcopali nei Rapporti con lo Stato,* in *Ius canonicum,* (2018), 1099-1107. Errázuriz, Carlos Jose, *Intorno alla competenza magísteriale delle Conferenze Episcopali: osservazioni preliminari*, in *La Synodalité*, /, 401-408; Gutiérrez, José Luis, *La conferenza episcopale come organo sopradiocesano nella struttura ecclesiastica,* in *Ius Ecclesiae* 1. (1989) 1. 69-91; D., *L'attivita normativa delle Conferenze episcopali, in fus in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii fnternationalis furis Canonici occurente x anniversario promulgationis Codicis furis Canonici diebus 19-24 aprilis 1993*, in *Civitate Vaticana celebrati*, Citta del Vaticano 1994, 605-624; Ghirianda Gianfranco, *Munus regendi et munus docendi» dei concili pa'rticolari e delle conferenze dei vescovi*, in *L' année canonique*, (1992) 349-388

ni megnyilatkozásaival szemben a közös fellépés ereje, a Szentszék eszközeivel szemben pedig az átfogóbb regionális ismeretek teremtik meg az eredményesebb fellépés alapjait. A püspöki konferencia betöltheti a szintetizáló közép szint szerepét. Szeretnék rámutatni arra is, hogy az intézmény hatékonysága erősen függ az egyes püspökök elkötelezettségétől, képzettségétől, illetve az ország társadalmi és politikai berendezkedésétől. Ebből adódóan számos püspöki konferencia, nem, vagy csak részben használja ki a jog által biztosított kereteket a béke előmozdítására.

A tanulmány első része a püspöki konferencia intézménytörténeti fejlődését hozza összefüggésbe a béke és a társadalmi igazságosság előmozdításával. A második teológia rész a hatályos jog fényében vizsgálja a püspöki konferenciák elméleti lehetőségeit a béke előmozdítására. Ezt követően pedig azt vizsgálja, hogy az egyes püspöki konferenciák ténylegesen milyen lépéseket eszközöltek a béke szempontjából. A tanulmányhoz alapvetően a kvalitatív módszert alkalmazom: Elsődleges források és másodlagos irodalom felhasználása alapján következtetések és ajánlásokat fogalmazok meg.

A püspöki konferencia történelmi előzménye a béke előmozdításának kontextusában

A béke előmozdítása nem volt ismeretlen a püspökök közös fellépése számára. Ezt elsősorban a helyi és a regionális zsinatokon keresztül hajtották végre. Eklatáns példája a treuga Dei – az Isten békéje – kezdeményezés, amely térben és időben korlátozta az erőszak alkalmazásának a lehetőségét.[5] Az intézmény elterjedését jelentős mértékben a helyi zsinatok mozdították elő. Ezek a 18. században már alkalmatlannak bizonyultak a jelentős társadalmi kérdések kezelésére.[6] A 19. században már ritkábban, vagy egyes régiókban egyáltalán nem is hívták össze.[7] Peter Huizing szerint a zsinatok római kúriával való körülményes kapcsolata

[5] Salter, Alexander William – Young Andrew T., *The Medieval Constitution of Liberty,* University of Michigan Press, Ann Arbor 2023, 62.

[6] Feliciani, Giorgio, *Kommentár az Egyházi Törvénykönyv 447. kánonjához*, in Marzoa, Ángel – Miras, Jorge –Rodríguez-Ocaña, Rafael (eds.): *Exegetical commentary on the Code of canon law,* Wilson & Lafleur, Montreal 2004. II/1. 992-993.

[7] Murphy, Francis Joseph, *Legislative powers of Provicial Council*, Catholic University of America, Canon Law Studies, Washington DC 1947.

(előzetes engedélyeztetés, pápai követ elnöklete, a dokumentumok jóváhagyása) miatt alkalmatlanok voltak a komolyabb érdekérvényesítésre és a modern társadalmi kérdések megoldására.[8] Alexander William Salter és Andrew T. Young arra is rámutat, hogy a 19. századra az egyházi vezetők politikai befolyása csökkent, és ez a helyi zsinatok eredményességére is hatással volt.

Ezzel szemben a püspöki konferencia, amely jelentős részben az egyházi érdekvédelem okán jött létre, kellő rugalmasságot és eredményességet mutatott.[9] Giorgio Feliciani a zsinat után, de még a hatályos törvénykönyv kiadása előtt monográfiát szentelt a püspöki konferencia történeti fejlődésének.[10] Rámutat, hogy az európai püspöki konferenciák már az átfogó jogi szabályozás előtt egyre elfogadottabb fórumává váltak az egyházi érdekvédelemnek, a társadalmi és a tág értelemben vett biztonsági kérdések előmozdításának. Az intézmény lehetőséget biztosított a katolikus püspököknek, hogy az állami hatóságokkal vagy szélsőséges és egyházellenes ideológiai körökkel szemben közös és összehangolt fellépést biztosítsanak a katolikus iskolák,[11] az egyházi egyetemek,[12] a társadalmi kérdések,[13] a katolikus sajtó,[14] az egyházi társulások,[15] a hitvédelmi[16] és a lelkipásztori kérdések területén.[17] A püspökök gyűlését az állammal és az egyházellenes szerveződésekkel szembeni defenzív álláspont jellemezte. Feliciani még olyan területekre is felhívja a figyelmet, mint a szekuláris társadalommal megjelenő egyházellenesség,[18] az antiklerikalizmus,[19] a szocialista[20] és nacionalista eszmék tér-

[8] Huizing, Peter, *The Structure of Episcopal Conferences. 28.* (1968), in *The Jurist* 164-165.

[9] García, Antonio, *Las conferencias episcopales a la luz de la historia*, in *En Salmanticensis*, 33 (1976) 555-556.

[10] Feliciani, *Le conferenze episcopali*

[11] Ibid 68.

[12] Ibid 76.

[13] Ibid 79.

[14] Ibid 82.

[15] Ibid 86.

[16] Ibid 88.

[17] Ibid 93.

[18] Ibid 135.

[19] Ibid 136.

[20] Ibid 138.

nyerése.[21] Ezek szerepet kaptak a püspökök összehangolt működésének alakításában. Erre a következtetésre jut McKeown is,[22] aki az amerikai miliőben értékeli a püspöki konferencia intézménytörténetét. Rámutat, hogy a konferencia küldetése a multietnicitás, a demokrácia, a felekezeti ellentétek, és az Amerikát jellemző individualizmusból származó konfliktusok feloldásában jelent meg.[23] A konferenciákat azonban nem lehet csak a társadalmi hasznosság oldaláról szemlélni. Arturo Cattaneo szerint a konferenciák megerősödése nem magyarázható csak pragmatikus szempontokkal. A társadalmi enciklikákkal a szubszidiaritás elve is megjelenik.[24] Ez arra kapacitálja a helyi egyházakat, hogy a társadalmi kérdéseket amennyire csak lehetséges, mind teoretikus, mind intézményi szinten kezeljék. A *Rerum novarum* kezdetű enciklika középpontjában a munkáskérdés állt.[25] Történelmi távlatból és a modern biztonságpolitika megközelítésében már elmondható, hogy az enciklika által tárgyalt társadalmi kérdések a biztonság területéhez is kapcsolódnak. A pápa még nem utal közvetlenül a püspöki konferenciákra, hiszen az enciklika kiadásakor még nem voltak általánosak. A püspököket azonban már felszólítja a tevékeny közreműködésre (n. 22., 41.), ami a kor nagy társadalmi kihívásait illeti. A későbbi szociális enciklikákban a szubszidiaritás elve mellett a béke helyi egyház intézményein keresztül való elmozdítása is szemponttá vált.[26] Az enciklikák, ahogy a szinódus utáni vagy egyéb pápai buzdítások sem jogszabályok. A zsinat és az azt követő jogalkotás érdeme, hogy a konferenciák számára olyan teológiai és jogi keretet biztosítottak, amelyek lehetővé tették, hogy az intézmények eleget tegyenek a pápai és szentszéki elvárásoknak.

---

[21] Ibid 140.

[22] McKeown, Elizabeth, *The National Bishops' Conference: An Analysis of Its Origins*, in *The Catholic Historical Review,* 66. (1980), 4. 565-583.

[23] McKeown, *The National Bishops' Conference*, 565.

[24] Cattaneo, Arturo, *L'esercizio dell'autorità episcopale in rapporto a quella suprema: dalla sussidiarità alla comunione*, in *AaVv Riflessioni dell'autorità nella chiesa*, Marcianum Press, Venezia 2004. 64-67.

[25] XIII. Leó, Enc., *Rerum novarum*. 1891. V. 15. *Acta Sanctae Sedis*, 23. (1891), 641-670.

[26] Cordes, Paul – Cardinal, Josef, *Paradigm Shift in the Social Doctrine of the Church: From Rerum Novarum (1891) to Caritas in Veritate (2009)*, in Schlag, Martin – Mercado, Juan Andrés (ed.), *Free Markets and the Culture of Common Good,* Springer, Dordrecht, Heidelberg, New York, London 2012, 83-93.

A püspöki konferencia képességei a béke előmozdítására a II. Vatikáni Zsinat fényében

A püspöki konferenciák már a Második Világháború idejére általánosan elterjedt, de az egyetemes jogban alulszabályozott, illetve dogmatikailag ki nem dolgozott intézményei voltak a katolikus egyháznak. Rendelkeztek szabályzattal, állandó titkárságuk, adott esetben különböző munkabizottságaik voltak.[27] Nélkülözték azonban az általános jogi kereteket, és hiányzott a püspökök együttműködésének mélyebb teológiai kidolgozása is. A zsinat az együttműködést nemcsak a szorosan vett lelkipásztori és teológiai kérdésekre terjesztette ki, hanem a tág értelemben vett társadalmi igazságosság területeire. (GS 26, 42) Huizing szerint a kánonjog figyelemreméltó, bár nem egyedülálló esetével állunk szemben, amikor az intézmény léte megelőzte a részletszabályozást, nem is beszélve a teológiai megalapozásról.[28] A teológiai és jogi szabályozás a püspökök formalizált keretek közötti együttműködésének pozitív tapasztalatának köszönhető.[29] A történelmi és napjaink tapasztalata azonban megerősíti, hogy a konferenciák a mozgásterüket csak a jogállami keretek között tudják kihasználni. Mark Edward Ruff a náci Németország kapcsán rámutat, hogy csak egyes püspökök léptek fel a náci diktatúrával szemben, de nem a konferencia.[30] Hasonlóan szűk mozgástérrel rendelkeztek a püspöki konferenciák a kommunista diktatúra országaiban.[31] Érdemben ez a zsinat és az új Kódex kiadása után sem változott.[32] Jóllehet az egyházi jogalkotó már biztosította a jogi alapját annak, hogy a konferencia a béke és a társadalmi igazságosság eszköze legyen.

---

[27] Huizing, Peter, *The Structure of Episcopal Conferences*, in *The Jurist*, 28. (1968), 166.

[28] Huizing, *The Structure of Episcopal Conferences*, 166.

[29] Sauras, A., *De notionibus quae in constitutione Lumen Gentium proponuntur hodiernum tractatum De Ecclesia respicientibus*, in *Angelicum*, 43. (1966), 3-4. 445-457.

[30] Ruff, Mark Edward, *The German Catholic Bishops and the Second World War: A Historic Reappraisal*, in *Contemporary Church History Quarterly*, 26. (2020) 1-2. https://contemporarychurchhistory.org/2020/06/the-german-catholic-bishops-and-the-second-world-war-a-historic-reappraisal/ (letöltés ideje: 2024. november 5.)

[31] Kenez, Peter, *The Hungarian Communist Party and the Catholic Church, 1945–1948.*, in *The Journal of Modern History*, 75. (2003), 4. 864-889

[32] Kommentár a kánonhoz. Beal, John – Coriden, James – Green, Thomas (ed.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, New York 1989.

A zsinat szempontjai a béke és a püspöki konferencia vonatkozásában

A püspökök pásztori szolgálatáról szóló *Christus dominus* kezdetű dekrétum a püspöki konferenciát az egyetemes egyház állandó és kötelező jogintézményévé tette (CD 38). A CD keret dokumentum, amely nem foglalkozik a konferencia működésének részletszabályaival. A zsinat végrehajtására vonatkozó *Ecclesiae sanctae* kezdetű *motu proprio*, ha nem is kimerítően, de már behatóbban szabályozza a püspöki konferenciák működését. Fontosabb azonban, hogy a jogszabály a püspöki konferenciákat közvetett kapcsolatba hozza a zsinat teljes anyagával. Elrendeli ugyanis, hogy a konferenciák a zsinat tanításának a fényében alkossák meg vagy vizsgálják felül a szabályzataikat (ES 41/2). A béke és a közjó, illetve a biztonsággal szoros kapcsolatban álló teológiai és társadalmi kérdések (felekezet- vagy vallásközi párbeszéd,[33] a politikai szereplőkkel való együttműködés, az emberi méltóság és az emberi jogok előmozdítása stb.)[34] a zsinat dokumentumainak legmélyebb rétegeit alkotja. A zsinat időnként listázza az általa társadalmi kihívásnak tekintett kérdéseket. Mivel az *Ecclesiae sanctae* kezdetű *motu proprio* a zsinat teljes anyagára utal, értelemszerűen a biztonság minden szempontját beépíthetővé teszi. Műfaji sajátosság okán azonban ezek a szempontok a szabályzatokban nem hosszú és tételes felsorolásban jelennek meg. A szabályzatok részben általános formában, részben a társadalmi igazságosság előmozdítására létrehozott bizottságok és csoportok kapcsán térnek ki a társadalmi igazságosságra és a békére. Az Egyházi Törvénykönyv (451. k.) már nem utal a konferencia szabályzata kapcsán a zsinat szempontjaira. A törvénykönyv promulgációjának az idejére a zsinat tanításának jogi transzformációja már evidenciának számított. Ahogy az is, hogy a püspöki konferencia különböző eszközökön keresztül támogatja a békét és a biztonságot.[35]

A *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikus zsinati konstitúció is elvi jelentőségű a konferenciák vonatkozásában. Bár a dokumentum nem említi kifejezetten a jogintézményt, de az egyház hierarchikus természete mel-

[33] *Nostra Aetate* kezdetű nyilatkozata az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról

[34] Reginald, Alva, *The Catholic Church's Perspective of Human Dignity as the Basis of Dialogue with the Secular World. Stellenbosch,* in *Theological Journal,* 3. (2017), 2. 221-241.

[35] Johnson, John G., *Kommentár a 451. kánonhoz*, in Beal – Coridenn – Green (ed.), *New Commentary*, 594-595.

lett hangsúlyozza a püspökök közötti horizontális viszonyt. (LG 22 lásd még CD 6; 12) Ez a szempont eltérő jogi természetű dokumentumokban, legyenek azok direktóriumok,[36] poszt-szinodális pápai buzdítások,[37] pápai buzdítások, vagy *motu propriók* a püspöki konferenciák és a béke relációjában a későbbiekben megerősítést nyert. Érdemes kiemelni azokat a pápai megnyilatkozásokat, amelyek olyan régiókkal foglalkoznak, amelyekben a fegyveres konfliktusok, vagy a biztonsági kihívások miatt a béke ingatag. Ezek a dokumentumok mindig utalnak a püspöki konferenciák szerepére a béke és a társadalmi igazságosság előmozdításában, legyen szó Afrika,[38] a Közel-Kelet[39] vagy Dél-Amerika,[40] illetve Ázsia[41] országairól. Nem példanélküli, hogy az egyházi szakigazgatás egyes területeinél, mint a papképzés,[42] az egyetemek,[43] az oktatási-, vagy a megszentelt élet intézményei kapcsán utalnak a püspöki konferencia szerepére a béke előmozdításában. Paul Lakeland szerint a *Lumen gentium* kezdetű zsinati dokumentum jelentősége nem az, hogy teljes képet festett a püspökök horizontális együttműködéséről. Inkább megnyitotta az utat, hogy a jogalkotás, illetve a végrehajtás szintjén kiaknázzák a közösségi fellépésben rejlő lehetőségeket.[44] Avery Dulles még megjegyzi, hogy a zsinat megerősítette a püspökök egymás közötti kapcsolatának

[36] Püspöki Kongregáció, *Ecclesiae imago* direktórium a püspökök lelkipásztori szolgálatáról. 1973. II. 22. n. 130., 212, *EV*, (1971-1993), 4.1369., 1481.

[37] II. János Pál, Posztszinodális apostoli buzdítás *Pastores gregis*, 2003. X. 16. n. 62. *Acta Apostolicae Sedis, 96 (*2004) 12. 908-909.

[38] II. János Pál, Posztszinodális apostoli buzdítás *Ecclesia in Africa*, 1995. IX. 14, n. 64., *AAS*, 88. (1996) 1. 5-82., XVI. Benedek: Posztszinodális apostoli buzdítás *Africae munus*, 2011. XI. 19, n. 105., *AAS*, 104. (2012), 4. 286. Összefoglaló munka: Agbonkhianmeghe, Orobato E. (ed.), *Reconciliation, justice, and peace: the Second African Synod*, Orbis, Maryknoll 2011.

[39] XVI. Benedek, Posztszinodális apostoli buzdítás *Ecclesia in Medio Oriente*, 4. IX. 2012, *AAS*, 104. (2012), 10. 751-798.

[40] Ferenc, Posztszinodális apostoli buzdítás *Querida Amazonia*, 2 II. 2020, n. 61., 63., *Acta Apostolicae Sedis*, 112. (2020), 3. 254-255.

[41] II. János Pál, Posztszinodális apostoli buzdítás *Ecclesia in Asia*, 1999. X. 6. n. 26., *AAS*, 92. (2000) 6.494-495.

[42] II. János Pál, Posztszinodális, apostoli buzdítás *Pastores dabo vobis*, 1992. III. 15., n. 79., *Acta Apostolicae Sedis*, 84. (1992) 657-804.

[43] Ferenc, Conts. Ap. *Veritatis gaudium*, 2017. XII. 27, n. I/4. *AAS*, 110. (2017) 1. 7-13.

[44] Lakeland, Paul, *Lumen Gentium: The Unfinished Busi*nes, in *New Blackfriars*, 90. (2009) 1026. 151.

szentségtani szempontját.[45] Dulles megállapítása kulcsfontosságú. Arra a következtetésre lehet belőle jutni, hogy a béke előmozdítása, sosem pusztán humanitárius szempontú a konferenciák esetében. Megerősíti a zsinat álláspontját, hogy az egyház küldetése sohasem politikai vagy gazdasági vagy kizárólagoson társadalmi jellegű, hanem mindig vallási orientációjú (GS 42).[46]

Ugyanakkor a zsinat (LG 22), majd a későbbi pápai és szentszéki dokumentumok továbbra is fontosnak tartották a püspökök közötti kapcsolat hierarchikus szempontját. Továbbra sem lehet eltekinteni a pápa kormányzati elsőbbségétől, amely a béke vonatkozásában is értvényesül.[47] Ennek konkrét megnyilvánulása amellett, hogy a huszadik századi pápák tanításában mind a béke, mind az egyes biztonsági kihívások fontos helyet foglaltak el,[48] jogszabályi módosításokat is eszközöltek. A pápák mindkét tevékenysége hatást gyakorolt a helyi püspöki konferenciákra is. Elég kiemelni VI. Pál által a *Iustitia et pacem* kezdetű *motu proprio* kiadásával létrehozott *Iustitia et Pax* Pápai Tanács elődintézményét.[49] Már a zsinat kifejezésre juttatta, hogy „látva a mérhetetlenül sok bajt, mely az emberi nem nagyobbik részét még ma is sújtja, és óhajtva, hogy az igazságosságot és Krisztus szegények iránti szeretetét ápolja, nagyon alkalmasnak véli, hogy hozzanak létre az egyetemes Egyházban egy szervet azzal a céllal, hogy ösztönözze a katolikusok nagy családját a szükséget szenvedő régiók fejlődésének és a nemzetközi szociális igazságosságnak előmozdítására." (GS 90) A *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció utal az egyház egész „családjára", majd a regionális kérdésekre. Ez feltételezi, hogy az új központi szerv szoros együttműködésben végzi tevékenységét a helyi egyház intézményeivel, amelynek a zsinat után a konferenciák meghatározó fórumává váltak. Mindezt alá-

[45] Dulles, Avery, *The Sacramental Ecclesiology of "Lumen Gentium"* in *Gregorianum*, 86. (2005) 3. 558-559.

[46] Sorge, Bartolomeo, *La Chiesa, i sacerdoti e la politica*, in *Aggiornamenti Sociali*, 5. (2008), 325-330.

[47] II. János Pál, Mp. *Ad tuendam fidem*, 1998. V. 18, *AAS*, 90. (1998) 542-551.

[48] Schlag, Martin, *Political Life: Peace, Freedom, and Justice in Society*, in Schlag, Martin (ed.), *Handbook of Catholic Social Teaching. A Guide for Christians in the World Today*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2017. 97-101., Christiansen, Drew, *Catholic Peacemaking, 1991–2005. The Legacy of Pope John Paul II.*, in *The Review of Faith & International Affairs*, 4. (2006), 2. 21-28.; Justenhoven, Heinz-Gerhard, *The Peace Ethics of Pope John Paul II.*, in Justenhoven, Heinz-Gerhard – Barbieri, William A. (ed.), *From Just War to Modern Peace Ethics*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, 311.

[49] VI. Pál, Mp. *Iustitia et pacem*. 1976. XII. 10. *AAS*, 68. (1976) 12. 700-703.

támasztja, hogy a központi szerv felállítása után sorra jöttek létre a konferenciáknak alárendelt helyi *Iustitia et Pax* bizottságok. Küldetésüket az egyház társadalmi tanításának a regionális elmélyítésében határozták meg. II. János Pál a pápai tanács feladat- és hatáskörtelepítésénél már előírta a püspöki konferenciákkal való intenzív kapcsolat kialakítását.[50] Rafaelle Martino és Luigi Sabbarese szerint a Római Kúria működését szabályozó *Pastor bonus* kezdetű apostoli konstitúció az igazságosság és a béke területén határozta meg a központi szerv és a konferenciák közötti együttműködést. A valóságban azonban, ahogy erre a szerzőpáros utal a biztonsági kérdések széles aspektusát takarta. Felsorolás-szerűen azonban csak néhány területet (fegyverkereskedelem, fegyverzetleszerelés, társadalmi biztonság) említenek.[51] Az együttműködés ténylegesen számos és folytonosan bővülő kérdéseket jelentett. Ez érthető, hiszen biztonsági kihívások is egyre sokszínűbbé váltak. Ezt jól szemlélteti a Iustitaia et Pax Pápai Tanács gondozásában megjelent Az Egyház Társadalmi Tanításának Kompendiuma,[52] amely a biztonsági kihívások átfogó elemzését adja.[53]

Kiemelkedő jelentőségű XVI. Benedek *Caritas in Veritate* kezdetű enciklikája is, amely ugyancsak a háború és a biztonsági kihívások széles területét hozza összefüggésbe az egyház küldetésével (teremtett világ védelme, gazdasági visszaélések, társadalmi egyenlőtlenségek stb.).[54] Az enciklikában már megjelennek azok a korábbi beszédek, amelyeket a pápa a helyi püspöki konferenciák előtt mondott.[55] Így a helyi egyházat

[50] II. János Pál, Const. Ap. *Pastor Bonus*. 1988. V. 28, art. 143. § 2, *AAS*, 80. (1988), 7. 897-8 98.

[51] Martino, Rafaelle – Sabbarese, Luigi, *Kommentár a Pastor Bonus kezdetű apostoli konstitúció 143. cikkelyéhez*, in Pio V. Pinto (ed.), *Commento alla Pastor Bonus e alle Norme Sussidiarie della Curia Romana,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 210.

[52] Magyarul: Igazságosság és Béke Pápai Tanács, *Az Egyház Társadalmi Tanításának Kompendiuma*, Szent István Társulat, Budapest, 2007.

[53] Padányi, József – Földi, László, *Security Research in the Field of Climate Change,* in szerk. Nádai, László – Padányi, József, *Critical Infrastructure Protection Research: Results of the First Critical Infrastructure Protection Research Project in Hungary*, Springer International Publishing, Zürich 2016, 79-90.

[54] XVI. Benedek, Enc., *Caritas in veritate*, 2009. VI. 29. *AAS*, 101. (2009), 8. 641-709. Cahill, Lisa Sowle, *Caritas In Veritate: Benedict's Global Reorientation,* in *Theological Studies*, 71. (2010), 291-319.

[55] XVI. Benedek, *Beszéd a Latin-amerikai és Karibi Püspökkari Konferenciák V. tanácskozásának megnyitására*. 2007. V. 13. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html. (letöltés ideje: 2024. november 9.). XVI. Benedek, *Beszéd a püspökök előtt a Thaiföldi Püspök-*

érintő regionális biztonsági kérdések az egyetemes egyház dokumentumainak is integráns részévé váltak. De ez a pápai dokumentum is hatást gyakorolt a helyi egyházakra. Sorra jöttek létre püspöki konferenciák *Caritas in Veritate* munkacsoportjai, amelyek még szélesebb konstellációba és a pápa irgalmas szeretet filozófiájának a fényébe helyezték a biztonsági kérdéseket.[56]

A folyamat Ferenc pápával újabb szintet lépett.[57] A pápa már a programtervezetként elhíresült *Evangelii gaudium* kezdetű buzdításban kulcskérdésnek tartotta, hogy az egyház vegyen részt a béke előmozdításában. Igaza van Drew Christiansennek, hogy a pápa amellett, hogy a biztonsági kihívásokat elődjeihez hasonlóan tágan értelmezi, fokozza a Szentszék és a helyi egyház intézményei közötti együttműködést.[58] Már a buzdításban kiemelte a konferenciák jelentőségét: „püspöki konferenciák „sokféleképpen és termékenyen hozzá tudnak járulni ahhoz, hogy a kollegialitás kézzelfogható módon megvalósuljon." (n. 32). A pápa a későbbiekben sokat merített a helyi püspöki konferenciáktól és a konferenciák szövetségeitől is. Jó példa erre a *Laudato sí'* kezdetű enciklika,[59] amely addig nem látott mértékben tartalmazza a konferenciák és a konferenciák csoportosulásainak a munkáira való utalást.[60] Ami a jogalkotás szintjét illeti, a római kúria működését újra szabályozó *Praedicate Evangelium* kezdetű apostoli konstitúció soha nem látott mértékben pozícionálja a püspöki konferenciákat, hiszen a dokumentum értelmező rendelkezésében alapelvé tette a dikasztériumok és a konferenciák, illetve a *sui iuris* egyházak hierarchikus szervei közötti együttműködést.[61] A jogalkotó szinte az összes szentszéki dikasztérium jog- és hatáskör telepítésénél megismétli ezt az elvet. A pápa így akarta nyomatékosítani, hogy minden területen számít a püspöki konferencia és a szentszéki hivatalok

kari Konferencia ad limina-látogatása alkalmából. 2008. V. 16. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080516_bishops-thailand.html (letöltés ideje: 2024. november 9.).

[56] Spieker, Manfred – Lutz, David, *The Quiet Prophet: Benedict XVI and Catholic Social Teaching*, in *Thought and Culture*, 21. (2018), 1. 64-82.,

[57] Renken, John, *Pope Francis and Participative Bodies in the Church: Canonical Reflections*, in *Studia canonica*, 48. (2014) 1. 203-233.

[58] Ferenc, Ex. Ap. *Evangelii gaudium*, 2013. IX. 24. *AAS*, 105. (2013), 12. 1019-1137.

[59] Ferenc, Enc. *Laudato si'*, 2015.V. 24. *AAS*, 107. (2015), 9. 887-945.

[60] Martins, Alexandre A., *Laudato Si': Integral Ecology and Preferential Option for the Poor*, in *Journal of Religious Ethics*, 9. (2018) 3. 411-426.

[61] Ferenc, Const. Ap. *Praedicate evangelium*, 2022. III. 19, n. I/7, I/9, *AAS*, 114. (2022) 4. 378-379.

közötti együttműködésre. A béke és a biztonság kapcsán ki kell emelni az Átfogó Emberi Fejlődés Szolgálatának Dikasztériumát, amely az említett Iustita et Pax Pápai Tanácsot is magába olvasztotta.[62] A dikasztérium hatásköre meglehetősen általános: az emberi személy méltóságának, az emberi jogok, az egészség, az igazságosság védelme és a béke előmozdítása, a társadalmi kizsákmányolás és a kirekesztés leküzdése.[63] Ezekben a kérdésekben számít a dikasztérium az együttműködésre a konferenciákkal. Meg lehet még említeni olyan speciális területeket is, mint a vallás és felekezetközi párbeszéd, amelynek külön szentszéki központi hivatala van.[64] Ezek a területek, amellett, hogy sok szállal kötődnek a biztonsághoz, azok a helyi egyházak rendelkeznek nagy tapasztalattal, amelyek más felekezeti és vallási környezetben élnek. A konferenciák pedig regionális szinten kulcsszerepet töltenek be az ismeretek becsatornázásába. Jól látszik, hogy a zsinat kezdeményezése a konferenciák és a szentszék, illetve a püspökök közötti együttműködésre dinamikus és napjainkig alakul. Egyben kellően rugalmas struktúra ahhoz, hogy a biztonsági kihívásokra adekvát válaszokat adjon.

A püspöki konferencia intézményi lehetőségei a béke és a társadalmi igazságosság előmozdításában

A püspöki konferencia jogszabályi és strukturális keretek között működik (447. k). A zsinat és az azt követő egyházi megnyilatkozások nemcsak a konferenciára vonatkozó elméleti alapokat fektették le, hanem szabályozták a konferencia struktúráját is. Ki kellett alakítani az intézményre vonatkozó jogi normákat és hatásköri kérdéseket. Mivel a püspöki konferencia az egyetemes egyház kötelező intézményévé vált, a joganyagnak egyszerre kellett rugalmassággal rendelkezni, és minden esetben alkalmazandó keretet adni. Amíg ugyanis a pápa és a megyéspüspök kormányzati hatalmára vonatkozó általános- és részletszabályok hagyományosan részét képezte az egyházi jogalkotásnak,[65] addig

[62] Ujházi Lóránd, *A szentszéki strukturális és jogszabályi módosítások az európai migrációs válság fényében*, in *Acta Humana*, 2. (2017), 3. 19-41.

[63] Ferenc, Const. Ap. *Praedicate evangelium*, 163-170. *AAS*, 431-433.

[64] Ferenc, Const. Ap. *Praedicate evangelium*, 79-81., 149-150. cikk. *AAS*, 408-409, 426-427.

[65] Ojetti, Benedetto, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici. De Personis*, Universitatis Gregorianae, Romae 1931. 170-171.

a kormányzásnak a középszintje pontosabb jogi kidolgozást igényelt. A püspökök alulról szerveződő gyűlését eredetileg eleve gyakorlati szempontok motiválták, nemcsak teológiai, de jogi kidolgozottsággal sem rendelkeztek.[66] Az *Ecclesiae sanctae* kezdetű *motu proprio* szabályai kisebb módosításokkal és kiegészítésekkel a hatályos Egyházi Törvénykönyvbe is átkerültek. (447-459. kk.) Ahogy a *motu proprio*, úgy a törvénykönyv joganyaga is keretjellegű. Főképp a konferenciára vonatkozó általános szabályokat tartalmazza. A béke és a biztonság tekintetében inkább közvetett jelentőséggel bír, ami a fellépés, a működés és a konferencia alá tartozó intézmények kialakítását jelenti.

A Egyházi Törvénykönyv keretjellege miatt számos pápai és szentszéki dokumentum született, amelyek vagy kizárólagosan, vagy részben a püspöki konferenciával foglalkoztak. Kifejezetten a püspöki konferencia jogi természetét vizsgálta II. János Pál pápa *Apostolos suos* kezdetű *motu proprioja*.[67]A jogszabály a konferencia hatáskörébe utalja a béke és az emberi jogok védelmét, illetve a polgári törvényhozással való együttműködés és a társadalmi igazságosság előmozdítását. (n. 15) A *motu proprionak* nem feladata, hogy részletezze, hogy a béke és az emberi jogok védelme alatt pontosan mit ért.[68] Az általános megfogalmazás értelemszerűen magában foglalhat számos olyan kezdeményezést, amely összhangban van az egyház szándékával.

Ez esetben is érdemes megemlíteni, hogy a bipoláris világrendben a katolikus egyház jelentősen eltérő biztonsági körülmények között élt. A szovjetblokk országaiban a püspöki konferencia mozgástere jelentősen korlátozott volt. A nyugati országokban azonban megszokottá vált, hogy a püspöki konferenciák a biztonsági kérdésekben nyilatkoznak, munkacsoportokat állítanak fel, és együttműködnek az állammal, a nemzetközi- és a nem állami szervezetekkel a béke előmozdítása érdekében.[69] Érdemes megemlíteni, hogy a konferenciák a szocialista országokban szerepet játszottak a békés politikai átmenetben is.[70]

---

[66] Dyduch, Jan, *Konferencja Biskupów w świetle motu proprio "Apostolos suos"*, in *Prawo Kanoniczne*, 41. (1988), 3-4. sz. 59-74.

[67] II. János Pál: Motu Proprio *Apostolos suos*, 1998. V. 21. *AAS*, 90. (1998) 9. sz. 641-658.

[68] Ghirlanda, Gianfranco, *Il. M. P. Apostolos suos sulle Conferenze dei vescovi*, in *Periodica*, 88. (1999) 4. 609-657.

[69] McAndrews, Lawrence J., *Parallel Paths: Kennedy, the Church, and Nuclear War*, in *American Catholic Studies*, 119. (2008) 119. 1-28.

[70] Jedynak, Witold, *The Role of the Episcopate of the Catholic Church in Moderating the*

Az általános elvek bemutatása után a jogi szabályok közül érdemes kiemelni azokat, amelyek lehetővé teszik, hogy a konferencia regionális szinte valóban előmozdítsa a békét: 1. A konferencia tagjaira vonatkozó előírások, 2. A konferencia bizottságai, 3. A hivatalos társulások, 4. és az együttműködés.

A püspöki konferencia tagjai: sajátos képességek béke előmozdítására

A konferencia szerkezetére és működésére vonatkozó jogszabályok úgy kerültek kialakításra, hogy a jogintézmény alkalmas legyen a társadalmi kihívások kezelésére. A jogalkotó elrendeli, hogy minden országban legyen konferencia, és a püspökök rendszeresen jöjjenek össze tapasztalataik vagy elgondolásaik megosztására. (CD 37) A terület összes megyéspüspöke, illetve mindazok, akik a jogban velük egyenlő elbírálás alá esnek a tagjai püspöki konferenciának (450. k.). A közösségi fellépés lehetősége eleve nagyobb lehetőséget jelent a társadalmi kérdések befolyásolására. Külön ki kell emelni a pápai követet, a más rítusú ordináriusokat, illetve a katonai ordináriust, akik sajátos képességeket jelentenek a konferencia számára a béke előmozdításában.

A pápai követ nem tagja a püspöki konferenciának (450. k. 2. §). A *Sollicitudo omnium ecclesiarum* kezdetű *muto proprio,* azonban úgy rendelkezik, hogy a követ legyen jelen a rendes ülések megnyitásakor, illetve meghívást kaphat az ülés többi részére is. Az ülések tematikájáról, a konferencia aktáiról pedig másolatot kell kapnia. Nem ritka, hogy meghívást kap a konferencia egész ülésére.[71] A pápai követ sajátos rálátással rendelkezik a világegyház életére, ismeri a Szentszék biztonsági kérdések kapcsán kialakított elképzeléseit. Gyakran olyan területeken is szolgáltak, ahol a békét számos biztonsági kihívás fenyegeti.[72] A követ

Political Transformations in Poland, in *European Scientific Journal*, (2018) Special edition. 221-222, 228.

[71] VI. Pál, Motu Proprio *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, VIII., *AAS*, 61. (1969) 8. 482. Cavalli, Fiorello, *Il motu proprio, Sollicitudo omnium ecclesiarum. Sull'ufficio dei rappresentanti pontifici,* in *La civiltà cattolica*, 120. (1969) 34-43., De Rosa, Giuseppe, *Le nunziature* apostoliche. *Natura e fini della diplomazia pontificia,* in *La Civiltà Cattolica,* 149. (1998) 1. 451-460.

[72] Troy, Jodok, *'The Pope's own hand outstretched': Holy See diplomacy as a hybrid mode of diplomatic agency*, in *The British Journal of Politics and International Relations,* 20. (2018) 3. sz. 521-539.

ezenkívül a Szentszék kül- és biztonságpolitikai álláspontját is közvetíti a konferencia és ez által az egész helyi egyház számára.[73] Ugyancsak jelentősen hozzájárulhatnak a konferencia képességeihez a más rítusú ordináriusok (450. k. 1. §). A főszabály szerint ők ugyancsak nem tagjai a konferenciának, de tanácsadói joggal meghívhatók az ülésekre. Az *Apostolorum successores* kezdetű utasítás, megerősítette, hogy a püspöki konferenciák alapszabálya megállapíthatja (450. k. 1. §), hogy a területen székhellyel rendelkező keleti püspökök a konferencia tagjai, és szavazati joggal rendelkeznek.[74] A keleti *sui iuris* egyházak tagjai elő kapcsolatot ápolhatnak a keleti katolikus egyházakkal. Ezek a régiók gyakran a háborúk és a biztonsági kihívások miatt különleges figyelmet kapnak az egyház béke tevékenységében. Nem is beszélve az üldözött keresztény közösségekről, ahol a püspöki konferenciának sajátos lelkipásztori és humanitárius feladatai lehetnek, kezdve a lelkipásztori tevékenységen, a politikai szereplők figyelmének a felhívásán át, egészen a menekült keresztény közösségek integrációs támogatásáig.[75] Szerencsés, ha ezek az ordináriusok részt vesznek a püspöki konferencia béke és társadalmi igazságosság előmozdítására létrehozott bizottságaiban. Amennyiben pedig a konferencia rendelkezik az üldözött keresztények támogatására létrehozott bizottsággal, akkor jó, ha ezt ők vezetik.

Végezetül érdemes kiemelni a katonák lelkipásztori ellátásáért felelős egyházi vezetőt, a katonai ordináriust. *A Spirituali militum curae* kezdetű apostoli konstitúció, a katonák lelkipásztori gondozásának keretdokumentuma, úgy rendelkezik, hogy a katonai ordinárius a püspöki konferencia teljes jogú tagja.[76] Megilletik mindazok a jogok, amelyek a többi megyéspüspököt (450. k. 1. §, 454. k. 1. §). A katonai ordinárius ugyancsak sajátos ismeretekkel rendelkezhet a biztonsági kérdésekről, regionális és kulturális különbségekről, amelyekkel az egész konferencia munkáját segítheti.[77] Ez esetben is elmondható, hogy az az ideális, ha

[73] Filipazzi, Antonio G., *Rappresentanze e Rappresentanti Pontifici dalla seconda metà del s. XX.*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

[74] Püspöki Kongregáció, Instr. *Apostolorum successores*, 2004. II. 22, n. 29 *EV*, 22. (2004) 1047-1275.

[75] Kifejezetten a püspöki konferencia és az üldözött keresztény közösségekhez lásd: Ujházi, Lóránd, *The role of Bishop's Conferences in supportingpersecuted Christian communities,* in szerk. Kaló, József – Petruska, Ferenc – Ujházi, Lóránd, *Budapest Report on Christian Persecution 2022-2024.*, Budapest 2024, 303-325.

[76] II. János Pál, Apostoli Konstitúció *Spirituali militum curae.* 1986. IV. 21. III. cikk, *AAS*, 78. (1986) 6. 483.

[77] Padányi, József, *The role and management of cultural differences in the preparation*

részt vesz a püspöki kar békéhez és társadalmi igazságossághoz kapcsolódó bizottságaiban.[78]

Konkrét meghívás esetén más papok, megszentelt élet intézményeinek a tagjai, vagy világi krisztushívők is részt vehetnek a konferencia ülésein, de csak konzultatív joggal. Erre akkor kerülhet sor, ha a konferencia elnökének a megítélése szerint tanácsaikkal és észrevételeikkel elő tudják mozdítani a konferencia munkáját.[79] Érdemes megjegyezni, hogy a katolikus egyházban a világi krisztushívők rendelkeznek azokkal a biztonságpolitikai, nemzetközi jogi ismeretekkel, amelyek segíthetik a konferenciát a béke és a társadalmi igazságosság előmozdításában. Ezért érdemes őket, akár az ülésekre is meghívva bekapcsolni a konferencia munkájába.[80]

Püspökkari bizottságok a béke előmozdításra

A konferenciának jogilag szabályozott intézményei és kezdeményezései lehetnek. Az *Ecclesiae sanctae* kezdetű *motu proprio* (I/ 41 (1), illetve az Egyházi Törvénykönyv (451. k.) kötelezte az egyes püspöki konferenciákat, hogy a Szentszék által jóváhagyott szabályzattal rendelkezzenek. Ennek kötelező tartalmi eleme a püspökkari bizottságok bemutatása. A bizottságok a lelkipásztori kihívások mellett, sokszor a térség szempontjából jelentős katonai és humán biztonsági területekkel foglalkoznak. Ilyen volt például a nukleáris fegyverek,[81]

and implementation of military operations, in Kaló – Petruska – Ujházi, *Budapest Report*. 281-289.

[78] Beyer, Jean, *La Costituzione Apostolica Spirituali Militum Curae a proposito degli Ordinariati Militari*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 1. (1988) 3. 207.

[79] Püspöki Kongregáció, Litt., n. 12. *AAS*, 91. (1999) 10. 999. Keresztény Egységtörekvés Pápai Tanács: *To the Bishops responsible for ecumenism in the Episcopal conferences and Synods*. 2021.VIII.28. Prot. N. 795/2021/c

[80] Ujházi, Lóránd, *The Involvement of the Catholic Laity in the Promotion of Peace*, in *Religions* 15 (2004): 1-18.

[81] Amerikai Püspöki Konferencia, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, 1983. május 3. http://www.usccb.org/upload/challenge-peace-gods-promise-our-response-1983.pdf (leltöltés ideje: 2024. november 03.). National Conference of Catholic Bishops, *Nuclear Disarmament: Seeking Human Security*, 2017. július. 6. http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/war-and-peace/nuclear-weapons/upload/Multila teral-Nuclear-Disarmament-July-6-2017.pdf (leltöltés ideje: 2024. november 03.) Német Püspöki Konferencia, *Gerechtigkeit schafft Frieden*, 18. April 1983, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1983.

az élelmiszer-[82], a víz-,[83] vagy a környezet biztonság, az oktatáshoz való jog, nők és a gyermekek jogai, vagy a vallásszabadság. A humán biztonság a biztonságpolitikai iskolák megközelítésében is egyre több területet fed le,[84] amelyek a konferenciák tevékenységében is tetten érhető. A biztonság területén kifejtett munkáik minőségét jelzi, hogy a huszadik században a pápák és különösen Ferenc pápa az egyetemes egyház számára szánt dokumentumaikban azokat felhasználták.[85]

Logikus, ha ezek a bizottságok az egyházi vagy a katolikus egyetemekkel is együttműködnek. A bizottságok felvállalják a béke és a biztonság egyes területeihez kapcsolódó anyagok megjelentetését, konferenciák szervezését, illetve kellő információkkal látják el a püspöki konferenciát. Szabó Péter véleménye szerint szükséges lenne az egyetemes jog szintjén is a püspöki konferenciához hozzárendelni egy tanácsadó szervezetet, amelyben laikusok is részt vennének.[86] Itt is érdemes megemlíteni, hogy a biztonság és a béke területén evidencia a laikus hívők bekapcsolása, tekintve, hogy olyan szakismeretekkel rendelkezhetnek, amely az egyházban tipikusan nem a klérus oldalán jelenik meg.

Krisztushívők társulásai a béke előmozdításra

A konferencia jogi és teológiai jelentőségének növekedése érzékelhető az Egyházi Törvénykönyv egyéb jogintézményeinél is. A püspöki konfe-

---

[82] Új-Zélandi Püspöki Konferencia, *The Hunger in Our Midst*. https://www.catholic.org.nz/about-us/bishops-statements/the-hunger-in-our-midst/ (leltöltés ideje: 2024. november 03.)

[83] Kanadai Püspöki Konferencia, *Public-access-safe-water-risk-churches*. https://www.cccb.ca/letter/public-access-safe-water-risk-churches-issue-pastoral-letter-demand-action/ (leltöltés ideje: 2024. november 03.)

[84] Szászi Ivett, *A humánbiztonság koncepciója és mérésének lehetőségei*, in *Nemzetbiztonsági Szemle 7.* (2019) 2. 109–127., Gómez, Oscar A. – Gasper, Des, *A Thematic Guidance Note for Regional and National Human Development Report Teams,* United Nations Development Programme Human Development Report Office. https://repub.eur.nl/pub/50571/Metis_195152.pdf

[85] Faggioli, Massimo, *The Regulation of Episcopal Conferences since Vatican II.*, in *Japan Mission Journal in 2004* (2018) https://associationofcatholicpriests.ie/the-regulation-of-episcopal-conferences-since-vatican-ii/

[86] Szabó, Péter, *Episcopal Conferences, Particular Councils, and the Renewal of Inter-Diocesan "Deliberative Synodality"*, in *Studia canonica*, 53. (2019) 1. 286-287.

rencia hatás- és illetékességi körébe tartoznak a krisztushívők országos hivatalos társulásai (312. k. 2°), amelyek akár alkalmi, akár állandó jelleggel felvállalhatják a különböző társadalmi kihívások és így a béke előmozdításának az ügyét.[87] A konferencia alulról jövő kezdeményezéseket is felkarolhat, majd a szabályzat jóváhagyása után, hivatalos társulássá nyilváníthat. (301. k. §. 2) Csak akkor kell hivatalos társulást létrehozni, ha az a keresztény tanítás egyház nevében való átadására vagy a nyilvános istentisztelet előmozdítására, vagy más olyan célokra törekszik, amely megvalósítása természeténél fogva az illető egyházi hatóságnak van fenntartva. (301. k. 1. §)

Luis Navarro szerint előfordulhat, hogy nem fenntartott esetekről van szó, de mégsem elégséges a magántársulási forma a kitűzött célok megvalósítására. Más esetben nem alapítottak magán társulást, hanem eleve a püspöki konferencia hozta létre a hivatalos társulást béke előmozdításra.[88] A krisztushívők alulról jövő kezdeményezései ugyanis, még ha szervezett (magántársulási) formát öltenek is, (299. k.) nem valószínű, hogy rendelkeznek azzal az állandósággal, vagy potenciával, amelyet a béke és a társadalmi igazságosság előmozdítása megkövetel. Elméletileg lehetőség lenne arra, hogy az egyházi hatóságtól függetlenebb, ún. magántársulási formát hozzanak létre a béke támogatására. A felsorolt érvek azonban amellett szólnak, hogy hatékonyabb, ha hivatalos társulási formán keresztül történik ez a tevékenység. A püspöki konferencia ellenőrzése alatt álló hivatalos társulás sokféleképpen segítheti a béke előmozdításában (célzott gyűjtések, rendszeres kapcsolattartás, társadalmi érzékenyítés, akadémiai szerepvállalás stb.).

Püspöki konferenciák szövetsége

Az Egyházi Törvénykönyv a „nagyobb jó" elérése érdekében szorgalmazza a szomszédos püspöki konferenciák közötti együttműködést. (459. k. 1. §) Az általános szabály a béke és a társadalmi igazságosság előmozdítása tekintetében is értelmezhető. A Püspöki Kongregáció *Apostolorum successores* kezdetű utasítása az apostoli és a karitatív élet kapcsán utal a püspöki konferenciák közötti kezdeményezésekre. A do-

[87] Delgado, Miguel Galindo, *Gli statuti delle associazioni di fedeli*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 51. (2011) 2. 429-444.

[88] Navarro, Luis, *Le forme tipiche di associazione dei fedeli*, in *Ius Ecclesiae* 11. (2011) 3.787.

kumentum meghatároz néhány szempontot, mint az ökumenizmus; a katolikus oktatás; a katolikus felsőoktatás, a társadalmi kommunikáció vagy a hit és az erkölcs integritásának védelme.[89] A kongregáció kéri mind a konferenciákat, mind a konferenciák szövetségét, hogy az újkori társadalmi problémákra reflektáljanak.[90] A konferenciák az etnikai sérelmek kezelésének és a kiengesztelődésnek az eszközei is lehetnek az adott régióban. A magyar és a szlovák püspöki konferencia például közös nyilatkozatot adott ki a kiengesztelődés jegyében.[91]

Az Egyházi Törvénykönyv (459. k. 1. §) a szomszédos püspöki konferenciák szövetségéről beszél. Gyakori azonban a konferenciák nagyobb tömörülése is, amelyek tipikusan a régió jelentős biztonsági kihívásaival foglalkoznak. Az Európai Unió Püspöki Konferenciáit tömörítő Európai Unió Püspöki Konferenciáinak Bizottsága (COMECE) szinte minden komolyabb biztonsági kihívásra vonatkozóan rendelkezik munkacsoporttal.[92] Ügyesen használják ki az egyes püspöki konferenciák képességeit. Ezt jól szemlélteti a katonai ordináriusok találkozója, amelynek témája az aktuális biztonsági kihívásokra és a békére fókuszál.[93] Ez esetben is megállapítható, hogy a teológiai és a kánonjogi szabályokon túl, a régió politikai szerkezete meghatározza a szervezet mozgásterét. Az uniós tagállamok jogállami berendezkedése és az állam egyház kapcsolatának elválasztáson alapuló filozófiája garanciális elem. A püspök a regionális háborúk, a humán és környezetbiztonság tekintetében őszintén nyilatkozhatnak. Az olyan régiók püspöki konferenciái, ahol a jogállami garanciák nem állnak rendelkezésre mind a konferenciák képviselői mind a püspöki konferenciák csoportosulása kénytelen visszafogottabban nyilatkozni.

[89] Püspöki Kongregáció, Instr. *Apostolorum successores*, 30.

[90] Püspöki Kongregáció, Instr. *Apostolorum successores*, 31.

[91] https://www.magyarkurir.hu/hirek/szlovak-magyar-kiengesztelodesert-tartott-szentmise-elso-evforduloja/

[92] Az egyes bizottságokhoz lásd: https://www.comece.eu/comece/structure/

[93] EU Military Ordinariates gather at COMECE to discuss security challenges and promotion of peace. https://www.comece.eu/eu-military-ordinariates-gather-at-comece-to-discuss-security-challenges-and-promotion-of-peace/ (letöltés ideje: 2024. november 10.)

Összefoglalás

A püspöki konferencia a katolikus egyház kiemelkedő regionális intézménye, amelyben megjelenik a püspökök közötti együttműködés és a szinodalitás zsinati szempontja. A konferencia elődintézményei az egyházzal szembeni támadások kivédésére jöttek létre. A II. Vatikáni Zsinat már szakított ezzel a defenzív egyházképpel. A zsinat az egyház és a politikai alakulatok, illetve a társadalom közötti párbeszédre helyezte a hangsúlyt. A dialógus fontos terepe a más vallásokkal és felekezetekkel való kapcsolat is. A zsinat az egyház minden intézményét pozícionálta a zsinati szempontok megvalósítására. Akár a konferencia hagyományos defenzív megközelítéséből, akár a zsinat dialógus etikájából indulunk ki, világos, hogy a konferencia olyan intézmény, amely eminens módon képes az béke előmozdítására.

Ugyancsak ezt támasztja alá a konferencia új jogi szabályozása is. Az Egyházi Törvénykönyv és más eltérő jogi kötőerővel rendelkező dokumentumok megerősítik, hogy a konferencia a társadalmi igazságosság és a béke regionális előmozdítója. Időnként pedig kifejezett biztonsági kérdéseket tárgyal.

A konferencia a közösségi fellépés előnyei mellett azt a sajátos szaktudást és ismereti kört is kihasználhatja, amely egyes tagjaiban, vagy meghívottjaiban rejlik. Ilyen a pápai követ, a keleti katolikus- vagy a katonai ordináriusok. A konferenciák rendelkezhetnek a béke és a társadalmi igazságosságot szorgalmazó bizottságokkal is. A konferenciának lehetősége van, hogy krisztushívők hivatalos társulását hozza létre a béke támogatására, illetve a legtöbb konferencia hivatalos segélyszervezettel (katolikus karitász) is rendelkezik. Utóbbiak gyakran felvállaljkák, hogy a konferencia nevében lebonyolítják a humanitárius akciókat.

A püspöki konferencia magánál a jognál fogva hivatalos jogi személy. Mint ilyen a nemzeti, ritkább esetben a nemzetközi szerveteket is felszólítja humanitárius tevékenységre és a béke előmozdítására. A zsinat álláspontja a vallás-, és a felekezetközi párbeszédet is szorgalmazta, amelyet a helyi egyházi szervezetek is magukévá tettek. A béke előmozdítása szempontjából sokat jelent, ha a konferencia más felekezetekkel közösen tud fellépni. A muszlim vallási vezetőkkel való kapcsolat pedig létkérdés a szélsőséges szervezek kialakulásának megakadályozásában és a vallások békés együttélésében. A konferenciák kihasználhatják a rendelkezésre álló kommunikációs csatornákat, és rendszeresen nyilatkoznak biztonsági kérdések kapcsán. A püspöki konferenciák a huma-

nitárius segítségnyújtás legváltozatosabb eszközeivel is élnek (országos gyűjtések, jótékonysági rendezvények, segély vonalak stb.).

A konferencia legfontosabb feladata mégis lelkipásztori. Azoknak, akik megkeresztelkedtek az egyházba joguk van, hogy minden körülmények között részesüljenek a lelkipásztori ellátásban, különösen is a szentségekben és az Isten igéjében. Ennek regionális összehangolása a konferencia feladata, mégha a helyi szintű megvalósítás főszabály szerint a helyi ordinárius kötelezettsége.

A konferenciák gyakran szerveznek liturgikus és paraliturgikus eseményeket, ahol imádkoznak a békéért. Ezek metajurisztikus elemek, amelyek nem értelmezhetők a nemzetközi és az állami szereplők szintjén. Az egyházat azonban éppen az különbözteti meg az említett szereplőktől, hogy az emberi igyekezeten túl bízik az imádság erejében és gondviselésben is.

Jan De Volder

Bridging the theopolitical divide – Pope Francis's Peace Politics

Introduction

Pope Francis' pontificate coincides with an era of terroristic violence and a growing number of armed conflicts around the globe. Pope Francis does not hesitate to refer to this situation as a 'third world war being fought piecemeal' and as a 'quasi-world war'. Many of these actual conflicts, from ukraine to the central african republic, from myanmar to israel and palestine, have a cultural-religious, and thus a 'theopolitical' dimension. In this context, this contribution wonders to what extent the Holy See is still capable of playing a role as peace maker and bridge builder on the world stage.[1]

I. A unique international actor

On the first Monday after Epiphany, the Pope traditionally receives the Diplomatic Corps of the states represented at the Holy See. The last time, on 8 January 2024, there were 183, with the Sultanate of Oman being the latest to join. Almost a century after the Lateran Treaty (1929), which conferred sovereignty on the Vatican and thus a special status in international law on the Holy See, it has become a diplomatic pole of the first order and an international actor "sui generis". The diplomatic network of

[1] This article is an adaptation of the lecture "Pope Francis's Peace Politics", delivered on 25 January 2024 at Pazmany Peter Catholic University, in Budapest, Hungary. A Dutch version was published as *Bruggen bouwen in een verdeelde wereld. Over geopolitieke spanningen* in Geldhof, Joris (ed.), *De bisschop van Rome en de theologen van Leuven*, Leuven 2024, 39-47.

this unique international actor is still expanding. Almost all states maintain diplomatic ties, the main exceptions being the People's Republic of China, the kingdom of Saudi Arabia, North Korea and Afghanistan, in addition to a few smaller countries such as Kosovo and Brunei.

The Pope's speech on the occasion illustrates the Holy See's special position on the world stage.[2] Indeed, each time it is an exceptional *tour d'horizon*, unparalleled in international diplomacy. In 2024, the pope spoke, among other subjects, about the conflict between Israel and Hamas being fought in Gaza, but equally about other hot spots in the Middle East, such as Syria and Lebanon. He obviously spoke about the ongoing war in Ukraine, but equally called attention to conflicts that do not make the international news headlines as much, such as that between Venezuela and Guyana, that in Peru and Nicaragua, the wars in Myanmar, Sudan and South Sudan, northern Mozambique, Congo and Cameroon. Incidentally, these are often countries he has personally visited in recent years. The apostolic travels are indeed embedded in the papal peace policy.

The Holy See's view of world affairs shows a particular perspective, little to compare with that of the states, but also not easily equated with that of international organisations like the United Nations. Francis himself formulated it as follows, on 8 January: "Il revient au Saint-Siège, au sein de la communauté internationale, d'être une voix prophétique et un appel à la conscience."[3] Traditionally, safeguarding the rights of the Catholic Church was and is a main goal of ecclesiastical diplomacy. This has been extended in recent decades to safeguarding the rights of all Christian communities, and eventually all religious minorities, with a strong emphasis on the right to religious freedom, which was, for example, a point frequently stressed by Pope John Paul II (1978-2005). His key role in bringing down the Iron Curtain and the largely peaceful dismantling of the communist system in Eastern Europe also showed secularised contemporaries how much impact spiritual forces, churches and religions, could potentially have on the evolution of history today.[4]

[2] Address of His Holiness Pope Francis to Members of the Diplomatic Corps accredited to the Holy See, 8 January 2024 https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/january/documents/20240108-corpo-diplomatico.html

[3] "It is the Holy See's role within the international community to be a prophetic voice and a call to conscience."

[4] See f.i. Bösch, Frank, *The 'Media Pope' as a Challenger of Socialism: Pope John Paul II's First Trip to Poland* in Barbato, Michele (ed.), *The Pope, the Public, and International Relations Postsecular Transformations*, Cham 2020, 45–61; Riccardi, Andrea, *Giovanni Paolo II. La biografia*, Cinisello Balsamo 2011.

II. Peace diplomacy

Today, the Holy See is above all a voice on the world stage preaching and seeking peace and justice. This is inherent in the evangelical message the Church proclaims and in the Social Teaching it has developed in recent decades; its diplomacy must also be viewed in that context. Long gone are the times when the Pope called on Christian forces in Europe for a "Holy War" to go and liberate Jerusalem from Muslim domination. The Holy See's peace role was strengthened by the disappearance of the Papal States in the 19th century and in the 20th century by the reflection on two devastating world wars, which led the church to a renewed self-understanding at the Second Vatican Council.[5]

Pope Francis' diplomacy thus boasts a long tradition. When Argentina's Cardinal Jorge Bergoglio was elected pope at the 2013 conclave, it had everything to do with the malaise in the Roman Curia, of which the resignation of Benedict XVI was the culmination point. The priority for the new pontificate seemed to be reform of the Curia. Although there is undoubtedly an emphasis of ecclesial reform in this pontificate, we should note that there is also a particular emphasis on world affairs and the role of Christians in it. Francis' is not an inward-looking pontificate. It is *outbound*, as indicated in the programme apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*, "una chiesa in uscita," a church that goes outward.[6]

Francis emerged not only as an attentive observer of world events and its crises, but also as a geopolitical actor. Like every pope, Francis also puts his own emphases here. Usually we distinguish three levels at which a pope intervenes on the geopolitical scene: (1) The level of the "prophetic voice" – which holds out to the world the great ethical principles about peace and justice; (2) The level of the "moral voice" which condemns misdeeds and injustice, which sides with victims, the poor, the outcast both in word and in deed; (3) The level of diplomacy, of the effective peacemaker, the bridge builder, who enters into dialogue, seeks to bring parties together and who is at the heart of that great ideal of the Church to serve "the unity of the human family."[7]

---

[5] Reichberg, Gregory M., *Discontinuity in Catholic Just War Teaching? From Aquinas to the Contemporary Popes*, in *Nova et Vetera* 10, no. 4 (Fall 2012): 1073–97.

[6] Francis, *Evangelii Gaudium*, 2013, par. 49.

[7] Cf. De Volder, Jan, *Pope Francis's Contribution to Catholic Thinking and Acting on War and Peace*, in *Theological Studies* 84 (2023): 30-43.

Like his predecessors, Francis moves on these three levels. He thus stands in an established tradition, which he nevertheless fills out in a very personal way, which I have elsewhere called "idiosyncratic."[8] This idiosyncrasy consists of him expressing himself more fiercely and profiling himself more personally, not shying away from striking, unexpected actions or utterances. In doing so, he sometimes abandons the traditional caution that seemed to come with the office, and in doing so he also increases his own vulnerability, or exposure to criticism. The change is not so much in content as in communicative style.

Pope Francis does not hide his distaste and concern for war violence and use of arms. From the beginning of his pontificate, Francis talks about a "Third World War being fought piecemeal."[9] and recently, during his visit in Belgium, as a "quasi-world war". And though one might wonder if this is more than a rhetorical exaggeration, it shows unease about conflicts that just won't end (as in Syria or Congo) and new hotbeds that emerge and that are in some way interconnected like the crises in the Middle East, Africa and Europe. Francis' analysis also links to other forms of violence, such as terrorism, the planetary crisis and unjust economic world relations.

Even in the current conflict in Ukraine, Francis is one of those – few – voices on the international stage who consistently advocates the laying down of arms, a ceasefire, the opening of negotiations. This position is not universally appreciated, even among Catholics, at least not in Ukraine or Poland, where Bergoglio is accused of naivety or insufficient knowledge of the Russian danger. But in any case, Francis, the first pope from the Global South, who asked Russian Patriarch Kirill not to play President Putin's "altar boy,"[10] does not want to be a "chaplain of the West."[11]

---

[8] Pope Francis's idiosyncratic approach to Vatican geopolitics, an introduction in De Volder, Jan (ed), The Geopolitics of Pope Francis, Leuven 2019, 1-23.

[9] The expression was used for the first time on September 13, 2014, in Redipuglia, Italy, on the occasion of the commemoration of the hundredth anniversary of the First World War: "Even today, after the second failure of another world war, perhaps one can speak of a third war, one fought piecemeal, with crimes, massacres, destruction." Francis, Homily (September 13, 2014), https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140913_omelia-sacrario-militare-redipuglia.html. Francis has since used it many times, for instance in the 2020 encyclical Fratelli Tutti (par 25).

[10] See f.i. The Washington Post, May 4, 2022 https://www.washingtonpost.com/world/2022/05/04/patriarch-kirill-pope-francis-russian-orthodox-church-ukraine/

[11] Caracciolo, Lucio, Così la Chiesa pensa il mondo, in Limes, August 8, 2022,

This clear position of the pope does not make him a pacifist. For instance, he recognised that use of arms can be morally justifiable in certain cases: he did so in the case of US military action against Islamic State to protect threatened minorities, such as Christians and Yazidi; or in the case of Ukraine, which invoked self-defence against an illegal invasion, violating its sovereignty. These and other actions could fall under the traditional doctrine of Just War. In a certain view, in the case of Ukraine, for example, you can tick off a lot of the criteria of the *ius ad bellum*. But Francis - and in this he is very adamant - has said on several occasions that he does not want to use that expression "just war." At most, he considers a "defensive war" acceptable. For Francis, no war is just because "the only just thing is peace."[12] Thus, he puts the principle of just peace above that of just war. This is all the more true in a conflict pregnant with new, greater dangers, including that of a confrontation between nuclear powers, with potentially apocalyptic consequences.

III. A moral voice

Let us now look at the second level: that of the appeal to conscience, the moral assessment and the choice to be on the side of the victims. Here, too, it is striking that Francis often does so in a more personal, and outspoken way than his predecessors, who often cloaked themselves in a more elevated, solemn, softened language, which sometimes threatened to lose the message somewhat. Or sometimes silence was kept, *ad maiora mala vitanda*, "to avoid worse evil," as Pope Pius XII and the Vatican justified the silences during World War II.[13]

Francis is more straightforward, usually not afraid to call a spade a spade, which does not always make him friends. Usually, he does adhere to the principle of condemning acts rather than perpetrators. And he

https://www.limesonline.com/cartaceo/cosi-la-chiesa-pensa-il-mondo.

[12] Pope Francis: "Even today, we have to think in terms of the concept of the 'just war.' We have learned in political philosophy that, in order to defend yourself, you can make war and consider it just. But can you speak of a 'just war'? Or even a defensive war? Because the only just thing is peace." D. Wolton: "You mean you can't use the term 'just war,' is that it? Francis: "I don't like using it. Francis with Wolton, Dominique, The Path to Change: Thoughts on Politics and Society, London 2018, 27.

[13] See f.i. Riccardi, Andrea, La guerra del silenzo. Pio XII, il nazismo, gli ebrei, Bari-Rome 2022. Valbousquet, Nina, Les âmes tièdes. Le Vatican face à la Shoah, Paris 2024.

invariably does when attacks or prosecutions went down, whether the victims are Christians or not. Yet it happens that, perhaps in a moment of carelessness, he deviates from the principle. In an interview with the Jesuit magazine *America*, he said of the atrocities committed in Ukraine: "I have a lot of information about that. In general, perhaps the cruellest are those who are from Russia, but not of Russian tradition, such as the Chechens, the Buryats."[14] Calling Chechens (Muslims) and Buryats (Buddhists) by name was a diplomatic mistake. It provoked a furious reaction from Russia. The Vatican had to apologise for it. It shows how for the head of the church, even when it comes to documented atrocities, it often remains walking on eggshells.

In line with his rejection of violence and war, Francis also shows himself to be a consistent critic of the arms trade and manufacture, especially of nuclear weapons. He not only calls the use of nuclear weapons immoral – the Church has done so systematically since John XXIII – but also the mere possession of them, which he is the first to do.[15] But he also rejects the production and trade of more conventional weapons. For him, the link between the availability of weapons and the waging of war is obvious, and it is an illusion to think that weapons have a deterrent effect. Thus, he more often denounces the huge amounts of money and resources that go into the renewed arms race, when they could be so useful in the fight against hunger, poverty and climate change. Francis proposes the creation of a Global Fund, to be endowed with money to bring about disarmament and eliminate hunger.[16] For now, there are no tangible results.

IV. Bridge builder

Yet Francis is more than a voice crying out in the wilderness. This pope also sets himself up as a bridge-builder, a concrete reconciler, bringing worlds together, promoting a "culture of encounter" and seeking paths

[14] Exclusive: Pope Francis Discusses Ukraine, U.S. Bishops and More, in America Magazine, November 28, 2022, https://www.americamagazine.org/faith/2022/11/28/pope-francis-interview-america-244225.

[15] Christiansen, Drew – Sargent, Carole (ed), Forbidden: receiving Pope Francis's condemnation of nuclear weapons, Washington 2023.

[16] Francis, Fratelli Tutti, par. 262.

of understanding.[17] Here too, the tradition of the recent papacy is robust: think of the pioneering role played by popes on interreligious dialogue, especially since the World Day of Prayer for Peace in Assisi 1986, and the apostolic journeys that have been part of the papacy since Vatican II.[18] These are not only pastoral in nature, but also often have geopolitical themes on the programme. Francis does so deftly: for example, on that difficult trip to Myanmar in 2017, where he met with leaders of the military junta, but also with previously extremist Buddhist leaders. Francis resented the fate of the Rohingya – the persecuted Muslim population group – and was not even allowed to mention their name during the trip for diplomatic reasons, but then did so anyway when he hosted a group of Rohingya in neighbouring Bangladesh.[19]

Francis and his Secretary of State play their diplomatic role to the full, sometimes successfully, sometimes less so. As a success of classical diplomacy, there was the rapprochement between Cuba and the United States, which lead the US to open an embassy in Havana, and even allowed President Obama to make a historic trip to Cuba in 2016.[20] Papal diplomacy was less successful in the rapprochement between Palestinians and Israelis. After his 2014 trip to the Holy Land, the pope invited both presidents, Shimon Peres and Abu Mazen, for a peace reflection in the Vatican gardens. An unpublicised gesture, unfortunately followed shortly afterwards by a violent resurgence of violence in the region, which continues to this day. With Beijing, Francis' Vatican – despite much internal criticism and warnings – concluded another bold "secret agreement" on the appointment of Catholic bishops in China. Its effectiveness and usefulness remain subject to debate for now. [21]

[17] Ejiowhor, Martin O., Pope Francis's Culture of Encounter as a Paradigm Shift in the Magisterium's Reception of Justice in the World, in Journal of Catholic Social Thought 18(2), 2021, 185-208.

[18] Pratt, Douglas, The Church and Other Faiths. The World Council of Churches, the Vatican, and Interreligious Dialogue. Bern 2010.

[19] Spadaro, Antonio, Diplomacy and prophecy: Pope Francis in Myanmar and Bangladesh, in La Civiltà Cattolica, January 10, 2018, https://www.laciviltacattolica.com/diplomacy-and-prophecy-pope-francis-in-myanmar-and-bangladesh/

[20] Baisotti, Pablo Alberto, The fall of the second wall: the normalization of relations between Cuba and the United States and the role of Pope Francis, in Politics and Religion Journal, Vol. 11, No. 2, 2017 https://doi.org/10.54561/prj1102191b

[21] Giovagnoli, Agostino, China and the Geopolitics of Pope Francis, in De Volder, Jan (ed), The Geopolitics of Pope Francis, Leuven 2019, 105-126.

However, Francis dares to go beyond the beaten paths of diplomacy, which are often mainly paths of gradualness and cautiousness. Francis likes to throw himself in personally. For instance, he launched the Holy Year of Mercy in 2015 by opening the Holy Door in the cathedral of Bangui, the violent capital of the civil war-stricken Central African Republic. That city is shunned by the international community, but it was precisely to this human periphery that he went, against the advice of his own security services. His visit then gave a positive boost to the difficult peace process in that country.[22]

Equally spectacular was the meeting with a delegation from South Sudan, another country caught up in a terrible civil war. Francis had invited the political and religious leaders to a retreat at the Vatican, and during a speech he unexpectedly threw himself to the ground at the feet of the astonished leaders to beg them to work for reconciliation and peace. That highly unusual gesture illustrated his willingness to pull out all the stops to help promote peace and persuade those in power to do so. In 2023, he fulfilled his promise to visit that country in person as well.

All this shows a church leader doing what he can to tear down walls, to bring enemies closer together, to build bridges, as befits a *Pontifex*. Of course, this is not always easy, because worldly forces are unruly, and enemy thinking is strong. And whenever immediate success fails to materialise, he is readily the recipient of criticism and scorn. This does not seem to bother Francis: he shows himself aware that patience is needed, and that reconciliation is often a process, the fruits of which only become apparent in the longer term.

Perhaps the greatest progress Francis made was in dialogue with the Islamic world. Along the lines of John Paul II, by bridging this "theopolitical divide", he is doing much to help prevent the prophecy of doom of an inevitable "clash of civilisations" between the Christian and Islamic worlds. Francis' genius in this regard is that – in the absence of a natural counterpart – he "creates" interlocutors, so to speak. His relationship with Ahmed Al-Tayeb, the Grand Imam of Cairo's Al-Azhar University, is indicative of this. Al-Azhar has been considered the most prestigious centre of Sunni Islam, which has no clear hierarchy, since the abolition of the Caliphate in 1924. Under Benedict XVI, the relationship between the Vatican and Al-Azhar soured and cooperation with the Pontifical Council for Interreligious Dialogue ceased. Under Francis, the line between Cairo and Rome became re-established. On several occasions, Francis

[22] Picciaredda, Stefano, Pope Francis and Africa, in Ibid., 87-104.

and Al-Tayeb met. The highlight was the joint signing of the document on "Human Fraternity," in Abu Dhabi in 2019, the most far-reaching document on Muslim-Christian understanding signed at this level. Papal appreciation for the Muslim leader even found expression in the 2020 encyclical *Fratelli Tutti* – never before has a spiritual leader from Islam been mentioned in an encyclical. With his visit to the United Arab Emirates in 2019, and later to Bahrain, Francis was also the first pope ever to enter the Arabian Peninsula, the heartland of Islam.[23]

And he has not just made such groundbreaking visits in the Sunni world. In 2021, he also went to Iraq, where he symbolically sealed victory over ISIS's self-proclaimed Caliphate withfffjj his visit to Mosul. But at least as significant was his visit to Grand Ayatollah Ali Al-Sistani in Najaf. In this way, he also created a dialogue with the Shi'ite world, which has different strands and is not confined to theocratic Iran. The fertility of the seeds Francis is planting here will only become clear in the future.

V. Seeking ways of reconciliation in Ukraine

Finally, there is another front where Francis is throwing all the diplomatic weight of the Catholic Church into the fray. That is that of the aforementioned war in Ukraine, which dangerously escalated with the large-scale Russian invasion of February 2022 and brings the nuclear major powers to the brink of direct confrontation. Francis sensed that danger and from the outset consistently showed himself to stand for a ceasefire and a negotiated solution. Initially, the pope himself tried to make a difference, going to the Russian embassy to the Holy See in Rome on the day of the raid, in an unprecedented gesture, in a (fruitless) attempt to speak to Vladimir Putin. A few weeks later, he had a video conversation with Moscow's Russian Orthodox patriarch, Kirill. Francis was the first pope ever to have managed to meet a Moscow patriarch directly – it happened in 2016 on the island of Cuba – and had always tried to nurture ties with the Moscow church, but their conversation on 15 March 2022 fell on deaf ears. His proposal to visit both Ukraine and Russia also came to nothing.

Under pressure from Ukraine, where Catholics also accused the pope of being pro-Russian, he condemned the Russian invasion and war cri-

[23] Impagliazzo, Marco, Pope Francis and Islam, in Ibid., 151-168.

mes in ever clearer terms. Initially, he had been more reserved there, in order to keep the lines of communication with Moscow open.[24]

This did not prevent him from taking new diplomatic-humanitarian initiatives. To Ukraine, he sent several envoys with humanitarian aid to make clear and tangible the lasting sympathy and support for the Ukrainian people. For example, Polish Cardinal Konrad Krajewski, the papal almoner, went to Ukraine several times with ambulances and other aid equipment. At the same time, he designated Italian Cardinal Matteo Zuppi, Archbishop of Bologna and president of the Italian bishops, as his personal envoy "to seek ways of reconciliation." In that role, Zuppi first went to Kiev, where he met with President Zelensky, who asked him, among other things, to take up the cause of children kidnapped to Russia. He then had talks in Moscow with Patriarch Kirill, Russian children's rights commissioner Maria Lvova-Belova, and Yuri Uchakov, a Putin confidant. In Washington, he had lengthy meetings at the White House with President Joe Biden and his security advisers, and in Beijing with senior diplomat Li Hui. The latter was even more remarkable because, as is well known, the Holy See has no diplomatic relations with China. In oktober 2024, Zuppi returned to Moscow, where he had also a meeting with Minister of Foreign Affairs, Sergjej Lavrov.[25]

As long as both warring parties believe they can achieve victory on the battlefield, diplomatic room for manoeuvre in Ukraine is limited, as Francis also realises. Nevertheless, a communication channel was opened. The mechanism now set up by the Catholic Church to exchange information between the parties led to several prisoner exchanges recently and contributed to several hundred Ukrainian children already being able to return home from Russia. Time will tell whether this communication channel that was established will bear further fruit.

VI. Impact

Assessing the impact of the Holy See's peace role in our times is not easy. It has become objectively difficult – even for the military powers and international organisations – in the twenty-first century to settle

[24] Németh, Thomas Mark, Pope Francis and Russia's war against Ukraine, in Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholică Latina, 2023-06, Vol.68 (1), 92-109.

[25] De Volder, Jan, Pope Francis's Contribution to Catholic Thinking and Acting on War and Peace, in Theological studies , 2023-03, Vol.84 (1), p.30-43.

conflicts or contain hotbeds. It is no different for the Holy See. However, results also lie in avoiding the worst. That a full-scale World War has not materialised yet, nor has the predicted general "theopolitical" clash between Islamic and Christian worlds turned out to be a self-fulfilling prophecy, is partly to its credit. Moreover, it is impossible to measure whether and to what extent rulers, at the highest or lowest level, as well as ordinary people are nevertheless guided by his discourse in their decisions. Someone has to keep interpreting the irrationality of violence and warfare and the rationality of reconciliation and dialogue, and he does so with verve. His consistent voice of peace stands out strongly in a zeitgeist that increasingly rehabilitates warfare and rationalises and justifies investment in armaments. The danger is of being dismissed as naive and irrelevant. But Pope Francis would rather run that risk than deny the message of the Gospel and the tradition of the Church.

A kötet szerzői

Fodor György – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara

Gájer László – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara

Gárdonyi Máté – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara

Kocsis Imre – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara

Komatina, Dejan – egyetemi docens, Ludovika Nemzeti Közszolgálati Egyetem Víztudományi Kara

Kránitz Mihály – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara

Kuminetz Géza – rektor, egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara

Martos Levente Balázs – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara

Oláh Zoltán – egyetemi docens, Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kara

Sághy Ádám – mb. oktató, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara

Sáry Pál – egyetemi Tanár, Miskolci Egyetem Állam és Jogtudományi Kara

Tahyné Kovács Ágnes – docens, tudományos főmunkatárs, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog és Államtudományi Kara, Teremtésvédelmi Kutatóintézet

Takács László – egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kara

Tarrech, Puig Armand – Ateneo Sant Paciá, Katalán Teológiai Kara, Barcelona

Ujházi Lóránd – egyetemi tanár, Nemzeti Köszszolgálati Egyetem

Volder, Jan De – egyetemi tanár, Leuveni Katolikus Egyetem Teológia és Vallástudományi Kara

Nyomdai kivitelezés: Innovariant Nyomdaipari Kft., Algyő
Felelős vezető: Drágán György