
Studia Theologica Transsylvaniaensia

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

TARTALOMBÓL

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI
La novità del sacerdozio di Cristo

13/1

KOVÁCS GERGELY
A Római Kúria

SZÉKELY DÉNES
A pápai primátus

DIÓSI DÁVID
Halottsiratás az ószövetségi Szentírásban

NAGY JÓZSEF
Diakoniális és társadalmi
üdvrendi motívumok a Szentírás üzenetében

BARA ZOLTÁN
Ekkleziológiai szempontok Krüszosztomosz homíliáiban

MARTON JÓZSEF
Szepesy Ignác püspök eucharisztikus beállítottsága

FERENCZI SÁNDOR
Az erdélyi papság alapítványai a dualizmus korában

StThTr 13 (2010)

Studia Theologica Transsylvaniensia

XIII. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2010

KOLOZSVÁR – GYULAFEHÉRVÁR

Studia Theologica Transsylvaniensia

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Kar
Pasztorálteológia Tanszékének Folyóirata – XIII. évfolyam, 2010/1. szám

Szerkesztőség címe:

Institutul Teologic Romano-Catolic,
RO – 510010 Alba Iulia, Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3.
Tel.: +40 / 258-811.688
E-mail: diosidavid@yahoo.de
www.sis.uab.ro

Szerkesztők:

Dr. Marton József
Dr. Diósi Dávid

Szerkesztőbizottság:
(Editorial Board)

Dr. Peter Schallenberg – Paderborn
Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár
Drd. Bara Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Alexandru Boboc – Bukarest
Dr. Ecsedy Judit – Budapest
Dr. Madas Edit – Budapest
Drd. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár
Dr. Orbán Szabolcs OFM. – Gyulafehérvár

Szaklektorok:
(Advisory Board)

Dr. Brendan Leahy – Maynooth
Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg
Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben
Dr. Nagy József – Gyulafehérvár
Dr. Vizkelety András – Budapest
Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár
Dr. Kovács Zsolt – Gyulafehérvár
Dr. Peter Sedlák – Kassa
Drd. Lukács Róbert – Gyulafehérvár
Dr. László László – Ottawa

ISSN 1582 – 0661

© RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA – GYULAFEHÉRVÁR

Megjelent: 2009
Alak: 61x86/11

TARTALOM

ZENON CARD, GROCHOLEWSKI La novità del sacerdozio di Cristo	7
KOVÁCS GERGELY A Római Kúria	21
SZÉKELY DÉNES A pápai primátus	39
DIÓSI DÁVID Halottíratás az ószövetségi Szentírásban	59
NAGY JÓZSEF Diakoniális és társadalmi üdvrendi motívumok a Szentírás üzenetében ...	77
KOVÁCS F. ZSOLT A páli közteslények jelenkori megnyilvánulási formái	93
PAP LEVENTE Dániel könyve Tertullianus <i>Adversus Iudaeos</i> ában	121
BARA ZOLTÁN Ekkleziológiai szempontok Krüszosztomosz homíliáiban	131
MARTON JÓZSEF Szepesy Ignác püspök eucharisztikus beállítottsága	147
FERENCZI SÁNDOR Az erdélyi egyházmegye római katolikus papsága által tett alapítványok a dualizmus korában	163
KOROM IMRE Az Erdélyi Magyar Egyházirodalmi Iskola rövid története a 19. század második felében	175
PETER SCHALLENBERG Caritas in veritate – Liebe und Gerechtigkeit als Grundpfeiler der katholischen Sozialethik	201
<i>Szemle</i>	213

SUMAR–INHALT – SOMMARIO

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI: Krisztus papságának újdonsága / Noutatea preoției lui Cristos / Die Neuheit des Priestertums Christi – KOVÁCS GERGELY: Curia Romană / Die Römische Kurie / La Curia Romana – SZÉKELY DÉNES: Primatul papal / Der römische Primat / Il primato papale – DIÓSI DÁVID: Plângerea și bocirea morților în Vechiul Testament / Totenklage in der Heiligen Schrift des Alten Testaments / Vocero nella Sacra Scrittura anticotestamentaria – NAGY JÓZSEF: Motive diaconiale și socio-iceonomice în mesajul Bibliei / Diakoniale und sozial-heilsgeschichtliche Motive in der Botschaft der Bibel / Motivi diaconiali e sociali-salvifici nel messaggio della Bibbia – KOVÁCS F. ZSOLT: Heutige Erscheinungsformen der paulinischen Zwischenwesen / Le manifestazioni odierne degli esseri spirituali paolini – PAP LEVENTE: Cartea lui Daniel în *Adversus Iudaeos* a lui Tertulian / Das Buch Daniel in Tertulians *Adversus Iudaeos* / Il libro di Daniele nel *Adversus Iudaeos* di Tertulliano – BARA ZOLTÁN: Aspecte ecleziologice în omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur / Ekklesiologische Gesichtspunkte in den Homilien von Johannes Chrysostomos / Motivi ecclesiali nell'omelia di Giovanni Chrysostomo – MARTON JÓZSEF: Orientarea euharistică a episcopului Szepesy Ignác / Die eucharistische Einstellung von Bischof Ignác Szepesy / Orientamento eucharistico del vescovo Ignác Szepesy – FERENCZI SÁNDOR: Fundațiile clerului arhidiecezei de Transilvania în perioada dualismului / Stiftungen der römisch-katholischen Priester in der Diözese Transsylvania in der Epoche des Dualismus / Fondazioni dei sacerdoti romano-cattolici della Diocesi di Transsylvania nell'epoca del dualismo – KOROM IMRE: Scurt istoric al Cercului Bisericesc de Autoinstruire Literară în a doua jumătate a secolului al 19-lea / Kurze Geschichte des im Priesterseminar von Karlsburg existierenden Selbstbildungskreises in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – PETER SCHALLENBERG: Caritas in veritate. A szeretet és az igazságosság mint a katolikus szociáletika alappillérei / Caritas in veritate. Iubirea și dreptatea ca pilonii de bază a eticii sociale catolice / Caritas in veritate. Amore e giustizia come fondamenti dell'etica sociale cattolica.

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI

La novità del sacerdozio di Cristo

Prolusione tenuta durante la conferenza organizzata dall'Istituto Teologico Romano Cattolico di Alba Iulia (Romania) sul tema "Plaidoyer per il sacerdozio", Alba Iulia (Romania), 29 aprile – 2 maggio 2010.

Introduzione

1. Inizio questa prolusione esprimendo sincera gratitudine per essere stato invitato a partecipare a questa conferenza sul sacerdozio nella Chiesa, promossa dall'Istituto Teologico che fa parte della Facoltà di Teologia Romano-Cattolica dell'Università Babes-Bolyai di Cluj-Napoca.

La conferenza s'inserisce pienamente nell'"anno sacerdotale" indetto dal Santo Padre. È questo un anno in cui la Chiesa intera prega per i sacerdoti affinché si rinnovino, con la grazia di Dio, nell'esercizio santo del loro ministero. Dice, infatti, il Santo Padre all'inizio della sua lettera d'indizione: "Questo anno vuole contribuire a promuovere l'impegno d'interiore rinnovamento di tutti i sacerdoti per una loro più forte ed incisiva testimonianza evangelica nel mondo di oggi"¹.

Per questo motivo, esprimo il mio più sincero apprezzamento al Rev.do dr. Zoltàn Olàh, rettore dell'Istituto, e a tutto l'Istituto, per aver voluto inserirsi nel trattare un tema attuale ed orientato a comprendere e rinvigorire il servizio del sacerdozio ministeriale nella Chiesa.

Colgo anche l'occasione per salutare cordialmente i professori, gli studenti e tutti gli altri partecipanti.

2. Nella mia relazione inaugurale vorrei sollevare una domanda fondamentale che però ha forti ripercussioni pratiche:

¹ BENEDETTO XVI, Lettera per l'indizione dell'anno sacerdotale, 16 giugno 2009.

il modo in cui la comunità cristiana ha concepito il sacerdozio di Cristo, di cui partecipano poi i suoi ministri, rappresenta veramente una novità nella storia della salvezza e in confronto dei culti pagani esistenti nei territori nei quali si divulgava il cristianesimo nei primi secoli? Nelle mie considerazioni mi limiterò quasi esclusivamente al confronto con il sacerdozio dell'Antico Testamento che costituisce lo sfondo e la preparazione del grande evento della Rivelazione di Cristo. Queste riflessioni, infatti, permetteranno di rilevare, con una frase della conclusione finale, la poca attinenza del sacerdozio cristiano con qualsiasi sacerdozio pagano.

3. Inizio la mia risposta con una constatazione. A Gesù vengono attribuiti molti titoli che hanno radici nella vita e nella riflessione teologica di Israele: maestro, profeta, Figlio di Davide, Figlio dell'uomo, Messia, Signore, Figlio di Dio. I racconti evangelici, però, non attribuiscono mai a Gesù il titolo di sacerdote o di sommo sacerdote. Sorprende questo fatto, tanto più se ricordiamo che, ai tempi di Gesù e nei decenni successivi, c'era ancora il tempio a Gerusalemme e quindi l'organizzazione sacerdotale (la tribù di Levi², oltre che il popolo eletto fu considerato "un regno di sacerdoti e una nazione santa"³), e se prendiamo in considerazione che, grazie soprattutto all'azione di san Paolo, il Vangelo si è sparsa rapidamente nell'ambito greco-romano in cui fioriva il politeismo e c'erano tanti sacerdoti. Le prime comunità cristiane non potevano non conoscere queste realtà. Come spiegare, quindi, il fatto che i Vangeli non abbiano attribuito a Gesù, in nessun modo, titoli sacerdotali?

Ciò riguarda anche San Paolo. Perché Paolo ha collegato la morte di Cristo con il sacrificio pasquale (*1Cor* 5,7), con quello del servo sofferente (*Filp* 2, 6-11) o del giorno

² Cf. *Nm* 1,48-53; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1539.

³ *Es* 19,6; cf. anche *Is* 61,6.

dell'espiazione (*Rm* 3, 24s), ma non ha dato a Gesù in nessun modo il titolo di sacerdote?

Il sacerdozio di Cristo, una realtà nuova

4. Forse possiamo trovare una prima risposta nelle riflessioni di P. Vanhoye, biblista da tutti conosciuto (attualmente Cardinale). Secondo questo autore, il mistero di Cristo si presentava come una novità tale da non sembrare, a prima vista, un sacerdozio. E conclude: “La assenza dei termini [sacerdotali] indica chiaramente la consapevolezza, da parte della Chiesa primitiva, di una novità tanto forte che non era possibile, in un primo momento, esprimerla con termini antichi. È stata necessaria una radicale rielaborazione delle categorie sacerdotali, perché la loro applicazione al mistero di Cristo diventasse possibile. Tale rielaborazione richiese parecchi anni”⁴.

E, di fatto, si deve aspettare fino alla redazione della lettera agli Ebrei per trovare un'esposizione “sacerdotale” della persona e della missione di Gesù. La comunità cristiana ha richiesto, quindi, un lungo periodo di meditazione per scoprire nella vita e morte di Cristo una realtà nuova, un sacerdozio nuovo.

5. S'impone quindi la necessità di analizzare, seppure brevemente, questa novità del mistero di Cristo. L'autore sacro inizia la lettera confessando la fede in Cristo, che è la Parola definitiva con cui Dio si rivolge all'uomo, e Figlio di Dio con una dignità superiore a quella degli angeli. “Questo Figlio, che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola, dopo aver

⁴ A.VANHOYE, *La novità del sacerdozio di Cristo*, in: A. VANHOYE – F. MANZI – U. VANNI, *Il sacerdozio della nuova alleanza*, Ancora Editrice, Milano 1999, p. 48.

compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli" (*Eb* 1, 3). E un po' più avanti esorta i destinatari: "Perciò, fratelli santi, partecipi di una vocazione celeste, fissate bene lo sguardo in Gesù, l'apostolo e sommo sacerdote della fede che noi professiamo" (*Eb* 3,1).

Questa è la prima volta, nel Nuovo Testamento, in cui Gesù viene chiamato "sommo sacerdote". È una novità che ci spinge a domandare come mai un tale titolo viene applicato a chi di certo non apparteneva alla tribù di Levi e neppure alle famiglie sacerdotali. "È noto, infatti, che il Signore nostro è germogliato da Giuda e di questa tribù Mosè non disse nulla riguardo al sacerdozio" (*Eb* 7, 14).

6. Il capitolo quinto della lettera agli Ebrei stabilisce che "ogni sommo sacerdote, preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati" (*Eb* 5, 1). Poi aggiunge "nessuno può attribuire a se stesso questo onore, se non chi è chiamato da Dio, come Aronne" (v. 4). Ebbene, con questi parametri in mente l'autore sacro volge lo sguardo verso Gesù e trova nella sua vita e morte, elementi di grande novità.

In primo luogo, non è stato Lui ad attribuirsi la gloria di sommo sacerdote, "ma gliela conferì colui che gli disse: «Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato»" (*Eb* 5, 5). Gesù non ha ereditato il sacerdozio come accadeva fra i discendenti di Aronne e non lo ha usurpato con la forza o la menzogna, ma lo ha ricevuto dal Padre, da Colui che gli ha detto: "Mio Figlio sei tu, oggi ti ho generato". Gesù, il Figlio eterno di Dio, nel fatto di essere inviato dal Padre al mondo e di farsi uomo è costituito vero sacerdote. L'incarnazione è l'inizio del suo sacerdozio, del suo pontificato. Questo vuol dire che il suo sacerdozio non ha origine umana ma divina. L'incarnazione di Cristo, infatti, è decisa dal Padre e operata dallo Spirito, e fa di Gesù il ponte, il mediatore perfetto fra Dio e gli uomini. Nessuno può superare la mediazione di Gesù che, nell'unità della sua persona, è vero

Dio e vero uomo.

7. Scopriamo un altro elemento di novità quando l'autore della lettera, citando il salmo 110,4, afferma di Gesù: "Tu sei sacerdote per sempre, alla maniera di Melchisedek" (*Eb* 5,6). Infatti, l'autore sacro vede in questo sacerdote pagano (*Gn* 14,18) che è "senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita" (*Eb* 7,3), la prefigurazione del sacerdozio eterno di Cristo. I sacerdoti dei culti pagani e i sacerdoti del tempio d'Israele morivano, ma Cristo, "perché resta per sempre, possiede un sacerdozio che non tramonta. Perciò può salvare definitivamente quelli che per mezzo di lui si accostano a Dio, essendo egli sempre vivo per intercedere a loro favore" (*Eb* 7,24–25).

Questo elemento è di grandissima importanza per capire la seconda parte di questa prolusione; e cioè, che proprio perché Cristo è eterno e definitivo, nessuno è il suo erede o successore. Lui è l'unico sacerdote della nuova alleanza che continua a insegnare, a santificare e a guidare la sua Chiesa per mezzo dei ministri ordinati.

8. Un terzo elemento di novità nell'interpretazione sacerdotale del mistero di Cristo, fatta dalla lettera agli Ebrei, è la superiorità del suo sacrificio che supera in perfezione ed efficacia qualsiasi altro. Infatti, i sacrifici che venivano compiuti nel tempio di Gerusalemme garantivano soltanto la purezza legale, ma non potevano eliminare i peccati (cf. *Eb* 10,11). Invece Cristo "con un'unica oblazione egli ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati" (*Eb* 10,12–14).

L'efficacia della sua oblazione si deve al fatto che lui non ha offerto il sangue degli animali, ma ha offerto il suo sangue, il suo corpo, la sua persona, in un atto di perfetta obbedienza filiale: "Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco, io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà" (*Eb* 10,6–7). L'offerta di Gesù, iniziata nell'incarnazione e consumata sulla

croce, ha un valore infinito perché è l'offerta del Figlio di Dio e perché porta a compimento il piano salvifico del Padre. Gesù dunque è il vero sommo sacerdote che con il suo proprio sangue penetra nel santuario celeste e ci acquista la redenzione definitiva (cf. *Eb* 9,12).

Di conseguenza, osserva san Giovanni Fisher (vescovo e martire inglese del XVI secolo): "Il tempio, nel quale il nostro pontefice celebrava il sacrificio, non era stato costruito da mano di uomo, ma soltanto dalla potenza di Dio. Infatti egli versò il suo sangue al cospetto del mondo, che davvero è il tempio costruito solo dalla sola mano di Dio"⁵.

9. Come conclusione di questa prima parte, possiamo affermare che la lettera agli Ebrei scopre la novità del sacerdozio di Cristo proprio nella sua persona. Lui non appartiene a una casta di ministri sacri che offrono sacrifici a Dio nel tempio secondo un rituale stabilito. Cristo, Figlio di Dio, è sacerdote in quanto si è *incarnato* per compiere la volontà salvifica del Padre, si è *offerto in sacrificio* per distruggere definitivamente il peccato, ed è penetrato glorioso nel santuario celeste con il suo proprio sangue versato *una volta per sempre*.

La novità del sacerdozio nella Chiesa

10. Dopo aver considerato la novità del sacerdozio di Cristo secondo la lettera agli Ebrei, affrontiamo adesso un'altra questione importante, cioè, la novità del sacerdozio nella Chiesa. E troviamo lo spunto per riflettervi nella stessa lettera agli Ebrei quando, per fondare la perpetuità del sacerdozio di Cristo, ricorda l'oracolo del salmo messianico 110,4: "Tu sei sacerdote in eterno (*eis tòn aiôna*) alla maniera di Melchi-

⁵ "Commento ai salmi", salmo 129 (*Opera omnia*, ed. 1579, p. 1610): cf. *Liturgia delle ore*, vol II: lunedì della 5^a settimana della quaresima, seconda lettura.

sedek” (*Eb* 7,17). Il sacerdozio di Cristo, come quello di Melchisedek, è eterno, “senza principio di giorni né fine di vita” (v. 3), vale a dire è perpetuo, e questo ovviamente esclude che Cristo abbia degli eredi o dei successori nel sacerdozio. Il suo sacerdozio non tramonta.

Questa esclusione ci mette davanti al problema di come giustificare che nella Chiesa, da lui fondata, continui ad esistere il sacerdozio; anzi che la Chiesa non possa sussistere senza il sacerdozio, senza i presbiteri. Infatti, come ha sottolineato Giovanni Paolo II, “senza sacerdoti la Chiesa non potrebbe vivere quella fondamentale obbedienza che è al cuore stesso della sua esistenza e della sua missione nella storia”⁶.

11. Il Catechismo della Chiesa Cattolica, promulgato dal Papa Giovanni Paolo II, ci apre un sentiero per arrivare alla risposta. Insegna, infatti, che “il sacrificio redentore di Cristo è unico, compiuto una volta per tutte. Tuttavia è reso presente nel sacrificio eucaristico della Chiesa. Lo stesso vale per l'unico sacerdozio di Cristo: esso è reso presente dal sacerdozio ministeriale senza che venga diminuita l'unicità del sacerdozio di Cristo. «*Et ideo solus Christus est verus sacerdos, alii autem ministri eius*»⁷.

12. Se dunque Cristo, l'unico sacerdote, *si fa presente* nel sacerdote ordinato, vuol dire che il sacerdote, in un certo senso, è un segno efficace della sua continua e perpetua presenza nella Chiesa. Conferma questa conclusione lo stesso Papa Giovanni Paolo II quando parlando dei vescovi dice: “Il Vescovo, agendo in persona e in nome di Cristo stesso, diventa, nella Chiesa a lui affidata, segno vivente del Signore Gesù Pastore e Sposo, Maestro e Pontefice della Chiesa”⁸. E ripete la stessa idea parlando dei presbiteri: “I presbiteri sono, nella Chiesa e per la Chiesa, una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo

⁶ Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), 1.

⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1545.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Pastores gregis*, 7.

e Pastore”⁹.

Orbene, nell’affermare la continua presenza di Cristo nella Chiesa, non dobbiamo dimenticare mai la sua finalità salvifica: “Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato. E questa è la volontà di colui che mi ha mandato, che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma lo risusciti nell’ultimo giorno. Questa, infatti, è la volontà del Padre mio, che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna; io lo risusciterò nell’ultimo giorno” (Gv 6,38–39). Cristo continua a darci la vita eterna attraverso il ministero della parola, dei sacramenti e della guida pastorale che esercitano i vescovi e i presbiteri.

13. Facciamo un passo avanti. Questo *farsi presente* in mezzo alla comunità cristiana è possibile soltanto *vi sacramenti*. Ha detto, infatti, il papa Benedetto XVI parlando ai parroci della diocesi di Roma: “Solo con il sacramento, questo atto divino che ci crea sacerdoti nella comunione con Cristo, possiamo realizzare la nostra missione. E questo mi sembra un primo punto di meditazione per noi: l’importanza del sacramento. Nessuno si fa sacerdote da se stesso; solo Dio può attirarmi, può autorizzarmi, può introdurmi nella partecipazione al mistero di Cristo”¹⁰.

Il motivo sembra chiaro: solamente Cristo, vero Dio e vero uomo, è mediatore perfetto e definitivo. Gli altri hanno bisogno di *essere introdotti*, oppure *di essere fatti partecipi* di questo suo essere. È questa l’opera che lo Spirito Santo realizza, in modi essenzialmente diversi, sia nel battesimo, sia nell’ordine.

14. Nel battesimo lo Spirito Santo ci fa membri del Corpo di Cristo e, in Lui, partecipi della natura divina¹¹. Questa

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 15.

¹⁰ BENEDETTO XVI, *Lectio divina durante l’incontro con i parroci della diocesi di Roma*, 18 febbraio 2010.

¹¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1265.

unione ontologica con chi è il sommo ed eterno sacerdote, fa sì che ogni battezzato partecipi anche del suo sacerdozio. Lo afferma chiaramente il Catechismo: “Per mezzo del battesimo [i cristiani] sono partecipi del sacerdozio di Cristo, della sua missione profetica e regale, sono «la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato» (1Pt 2,9)”¹².

Questo modo di partecipare al sacerdozio di Cristo viene chiamato “sacerdozio comune” e, anche se diverso essenzialmente dal sacerdozio ordinato, consacra i battezzati “per offrire, sacrifici spirituali mediante tutte le opere [...] e per proclamare le opere meravigliose di colui, che li ha chiamati alla sua ammirabile luce (cf. 1Pt 2,4–10)”¹³. I “sacrifici spirituali” dei battezzati, di cui parla l’apostolo Pietro, non sono più animali, ma la loro vita quotidiana nutrita e sorretta dalla preghiera, dai sacramenti e specialmente dall’Eucaristia.

15. Orbene, questo sacerdozio comune non esaurisce tutti gli aspetti del sacerdozio di Cristo. Partecipa certamente alla sua offerta, ma non alla sua mediazione salvifica. Dice, infatti, P. Vanhoye: “Tutti i battezzati sono chiamati a offrire a Dio la loro persona per vivere nell’obbedienza filiale e nella solidarietà fraterna in unione con Cristo, ma non sono chiamati ad esercitare la mediazione al posto di Cristo. Per poter attuare la loro vocazione sacerdotale hanno invece un bisogno assoluto della mediazione di Cristo”¹⁴. E questa mediazione si fa presente e operante nel ministero degli ordinati.

16. Effettivamente, un secondo modo di partecipare del sacerdozio di Cristo si realizza tramite il sacramento

¹² *Ibidem*, 1268.

¹³ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 10.

¹⁴ A. VANHOYE, *Il sacerdozio ordinato*, in: A. VANHOYE – F. MANZI – U. VANNI, *Il sacerdozio della nuova alleanza*, Ancora Editrice, Milano 1999, p. 130.

dell'ordine "ex divina institutione"¹⁵. In esso lo Spirito Santo configura il cristiano con Cristo in quanto Capo, Pastore e Sposo della sua Chiesa, e questa configurazione fa sì che possa attuare "in persona Christi capitis"¹⁶ e sia anche il segno visibile ed efficace della presenza salvifica di Cristo mediatore nella vita dei fedeli.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica cita al riguardo le perspicaci parole di San Tommaso d'Aquino, che illustrano la novità del sacerdozio nella Chiesa in confronto di quello dell'Antico Testamento: "Cristo è la fonte di ogni sacerdozio: infatti il sacerdote della Legge [antica] era figura di lui, mentre il sacerdote della nuova Legge agisce in persona di lui"¹⁷.

Nella lettera *Dominicae cenae* (24 febbraio 1980) Giovanni Paolo II spiega l'espressione "in persona Christi" relativamente alla celebrazione del sacrificio eucaristico: "Il sacerdote offre il santissimo sacrificio «in persona Christi», il che vuol dire di più che «a nome», oppure «nelle veci» di Cristo. «*In persona*»: cioè nella specifica, sacramentale identificazione col «sommo ed eterno sacerdote» [...], che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio, nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno" (n. 8).

I tre *munera* (docendi, regendi et sanctificandi¹⁸), che sintetizzano il ministero del sacerdote, non sono quindi funzioni isolate e tanto meno contrapposte, ma sono aspetti della sua "potestas sacra", e quindi della sua missione specifica: "far presente" l'"unico mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti" (*ITm* 2,5-6a). Attraverso i ministri ordinati Cristo prolunga la sua

¹⁵ *Codice di Diritto Canonico*, can. 1008.

¹⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis*, 2. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1548.

¹⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1548. Cf. anche n. 1539, 1541-1544.

¹⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 21; *Christus Dominus*, 11-16; *Presbyterorum Ordinis*, 2.

presenza e mediazione in modo che, quando il sacerdote predica, celebra i sacramenti o guida i fratelli nella carità, è Cristo che attraverso il suo ministro continua a parlare, santificare e condurre la sua Chiesa¹⁹.

17. Questa intima relazione con Cristo Capo e Pastore è il grande mistero in cui è immerso il sacerdote. Esso ha una valenza trinitaria in quanto è partecipazione alla missione del Figlio da parte del Padre per compiere il piano della salvezza; e ha una valenza anche ecclesiale, giacché è partecipazione al sacrificio sulla croce, con cui Cristo cancella il peccato e attira tutti a sé (*Gv* 12,32) e così congrega la Chiesa.

Orbene, dobbiamo essere attenti a non estrapolare il significato dell'espressione "far presente Cristo Capo" fino al punto di collocare il sacerdote, vescovo o presbitero, *al di sopra* della stessa comunità cristiana. Il sacerdote non è il mediatore fra Dio e la comunità, bensì il *ministro* di colui che è l'unico mediatore: Cristo. Esercita il suo ministero non solo *dentro* la comunità, ma *al servizio* di essa. In effetti, il potere che il sacramento conferisce al vescovo e al presbitero – ognuno nel suo grado – per predicare, santificare e governare il popolo di Dio '*in persona Christi capitis*'²⁰, ha l'unica finalità di annunciare e comunicare la salvezza operata da Cristo e costruire così la comunità. Questa è la vera grandezza e anche la grande responsabilità di ogni sacerdote.

18. Occorre anche notare che "il sacerdozio ministeriale non ha solamente il compito di rappresentare Cristo – Capo della Chiesa – di fronte all'assemblea dei fedeli; esso agisce anche a nome di tutta la Chiesa allorché presenta a Dio la

¹⁹ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1549; CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 21.

²⁰ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 21 e 28. Cf. anche *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1551.

preghiera della Chiesa e soprattutto quando offre il sacrificio eucaristico”²¹.

È necessario, però, comprendere bene l’espressione “a nome di *tutta* la Chiesa” alla luce della nostra partecipazione al sacerdozio di Cristo. Mi permetto qui citare la spiegazione sintetica del Catechismo della Chiesa Cattolica: “«A nome di *tutta* la Chiesa» [...] non significa che i sacerdoti siano i delegati della comunità. La preghiera e l’offerta della Chiesa sono inseparabili dalla preghiera e dall’offerta di Cristo, suo Capo. È sempre il culto di Cristo nella sua Chiesa e per mezzo di essa. È tutta la Chiesa, corpo di Cristo, che prega e si offre, «per ipsum et cum ipso et in ipso» – per lui, con lui e in lui – nell’unità dello Spirito Santo, a Dio Padre. Tutto il corpo, «Caput et membra» – *Capo e membra* – prega e si offre; per questo coloro che, nel corpo, sono suoi ministri in senso proprio, vengono chiamati ministri non solo di Cristo, ma anche della Chiesa. Proprio perché rappresenta Cristo, il sacerdozio ministeriale può rappresentare la Chiesa”²².

19. Aggiungo un’altra idea. Insegna la costituzione *Lumen gentium* che questi due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo, il sacerdozio battesimale e il sacerdozio ordinato, anche se differiscono essenzialmente e non solo di grado, sono complementari²³. I cristiani, portatori della grazia di Cristo, rendono lode e gloria a Dio pregando, trasformando le realtà quotidiane con i valori del Vangelo, e partecipando ai sacramenti, soprattutto all’Eucaristia. E facendo così i battezzati sono in certo senso mediatori fra Cristo e la loro storia. Il sacerdote, a sua volta, oltre a partecipare di questo sacerdozio comune, è al servizio dei fedeli. Infatti, con la predicazione e i sacramenti nutre la intima comunione dei fedeli con Cristo, unico sacerdote e redentore, affinché la loro vita e il loro agire

²¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1552.

²² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1553.

²³ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 10.

nel mondo diventi “un’oblazione gradita a Dio, santificata dallo Spirito Santo” (*Rm* 15,16).

Quindi, queste due modalità del sacerdozio non debbono mai essere concepite né vissute come due realtà sconnesse e, tanto meno, contrapposte. Tutti e due i modi di sacerdozio devono concorrere alla costruzione dell’unica Chiesa di Cristo, che l’apostolo Pietro, ricordando le parole d’Isaia, descrive come “stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce” (*IPt* 2,9).

Conclusion

20. Concludo questo mio intervento alla presente conferenza con una riflessione che il Santo Padre ha fatto ai parroci di Roma circa due mesi fa, meditando sul sacerdozio alla luce della lettera agli Ebrei. Ha detto: “Cristo [sacerdote] è la novità assoluta di Dio e, nello stesso tempo, è presente in tutta la storia, attraverso la storia, e la storia va incontro a Cristo. E non solo la storia del popolo eletto, che è la vera preparazione voluta da Dio, nella quale si rivela il mistero di Cristo, ma anche dal paganesimo si prepara il mistero di Cristo, vi sono vie verso Cristo, il quale porta tutto in sé”,²⁴.

Comunque, penso di poter e di dover affermare che se il sacerdozio di Cristo – in cui partecipano i ministri sacri della Chiesa – è una grande novità in relazione alla storia dell’Antico Testamento, che era preparazione alla venuta di Cristo, tanto più il concetto del sacerdozio pagano si distacca da quello del sacerdozio cristiano: con esso esistono soltanto alcune somiglianze esterne ed accidentali.

²⁴ BENEDETTO XVI, *Lectio divina durante l’incontro con i parroci della diocesi di Roma*, 18 febbraio 2010.

Se un presbitero sa veramente cogliere la straordinaria realtà del suo *essere* e del suo *agire*, il suo operato certamente inciderà fruttuosamente sulla vita della Chiesa e sul suo dinamismo pastorale (come quello di San Giovanni Vianney, ricordato in modo particolare durante quest'anno sacerdotale), nonché avrà un benefico influsso sull'umanità intera.

Ed è questo che auguro a tutti i sacerdoti qui presenti e a quanti si preparano a vivere la straordinaria avventura del sacerdozio ministeriale nella Chiesa.

DR. KOVÁCS GERGELY

A Római Kúria

Mons. Dr. Gergely KOVÁCS, Capo Ufficio del Pontificio Consiglio della Cultura, offre una panoramica della Curia Romana. Anzitutto mette in chiaro la terminologia, distinguendo tra Curia Romana, Sede Apostolica, Vaticano e Diocesi di Roma. Quindi, attraverso un breve percorso storico, presenta la formazione e l'evoluzione degli istituzioni centrali della Chiesa mediante le quali il Sommo Pontefice è solito trattare le questioni della Chiesa universale e che, in suo nome e con la sua autorità, adempiono alla propria funzione per il bene e a servizio delle Chiese (CIC 1983, can. 360). Un filo rosso percorre le grande riforme della Curia durante i secoli – *Immensa Aeterni Dei* (1588), *Sapienti Consilio* (1908), *Regimini Ecclesiae Universae* (1968) – fino alla legislazione vigente contenuta nella Costituzione Apostolica *Pastor Bonus* (1988) del Servo di Dio Papa Giovanni Paolo II. Una breve sintesi di quest'ultimo documento offre un quadro dell'insieme dei dicasteri e degli organismi che oggi coadiuvano il romano Pontefice nell'esercizio del suo supremo ufficio pastorale.

Parole chiave: Curia Romana; Santa Sede; dicasteri; *Immensa Aeterni Dei*; *Sapienti Consilio*; *Regimini Ecclesiae Universae*; *Pastor Bonus*.

„Roma locuta, causa finita”¹, jelentette ki Szent Ágoston, amikor Róma püspöke a pelagiánusok ügyében ítéletet mondott. Ma a hatályos *Egyházi Törvénykönyv* így fogalmaz: „A római pápa ítélete vagy határozata ellen nincs sem fellebbezés, sem felfolyamodás” (333. kán., §3). Ennek magyarázata abban áll, hogy a pápa *Vicarius Christi* és szent Péter utóda. Ennek erejében, az Úr sajátos adománya következtében, az egész Egyház pásztora. Hivatalánál fogva a pápának legfőbb, teljes, közvetlen és egyetemes rendes hatalma van az Egyházban, ami azt jelenti, hogy „nem csupán az egész egyház felett rendelkezik hatalommal, hanem az összes részegyházak és azok csoportjai fölött is” (333. kán., §1).

¹ *Sermones* 131, 10: *PL* 38, 734.

Feladatának gyakorlásában a római pápát segítik a püspökök, a bíborosok és más személyek, illetve a kor szükségleteinek megfelelő különféle intézmények (334. kán.). Ezen utóbbi kategóriában a legfontosabb szerep, kétségek nélkül, a Római Kúriáé, „melynek segítségével a pápa az egyetemes egyház ügyeit intézni szokta, és amely az ő nevében és tekintélyével látja el feladatát az egyházak javára és szolgálatára” (360. kán.).

1. Szentszék, Vatikán, Római egyházmegye

Fontosnak tűnik mindenekelőtt a fogalom tisztázása: mit értünk Római Kúria alatt, illetve mit nem?

1.1 Apostoli Szentszék. Az *Egyházi Törvénykönyv* mintegy 130 alkalommal használja az *Apostoli Szentszék* (Apostolica Sedes) fogalmát, további közel 100 alkalommal beszél a *Szentszékről* (Sancta Sedes). Ez a név a Kódexben nemcsak magát a pápát jelöli, hanem a Római Kúria szerveit is, melyek az ő nevében járnak el, „hacsak a dolog természetéből vagy a szövegösszefüggésből az ellenkezője nem tűnik ki” (361. kán.). A különbségtétel lényeges, hiszen „az Apostoli Szentszék isteni rendelkezés folytán erkölcsi személy jellegével rendelkezik” (113. kán., §1), míg a Római Kúria egyházi intézmény, ami az idő folyamán egy későbbi pontban jött létre és hatalma is korlátozott, a pápa akaratának függvényében. Tehát a Szentszék a pápát és a Római Kúriát is jelenti, viszont a Római Kúria nem foglalja magába a pápa személyét.²

² *Introduzione al commento della Cost. Ap. Pastor Bonus sulla ristrutturazione della Curia Romana*, in: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, a cura di Pio Vito PINTO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003 [Corpus Iuris Canonici III], p. 4; Péter ERDŐ, *Egyházjog*, Szent István Társulat, Budapest 2005⁴, 960.

1.2 Vatikánállam. Nemcsak a laikus tömegtájékoztatásban hallani gyakran „a Vatikán úgy nyilatkozott”, „a vatikáni rendelkezések értelmében”, „a Vatikánba látogatott” és hasonló megfogalmazásokat, hanem egyházi körökben is. Sajnos, gyakran úgy esik szó a Római Kúriáról vagy a Szentszék intézményeiről, hogy helyette tévesen a Vatikán kifejezés szerepel. A Vatikánállam ad helyet a Római Kúriának, de a kettő nem tévesztendő össze: a Vatikán nemzetközileg elismert állam, a Szentszék pedig intézmény. A Vatikánállamot nem a Szentszék igazgatja, hanem saját kormányzósága van (Governatorato).

1.3 Római egyházmegye. Róma püspöke a pápa, s bár szoros kapcsolatban áll egyházmegyéjével, annak tényleges vezetését a lateráni palotában székelő római vikariátus (Vicariatus Urbis) által gyakorolja, melynek élén a vikárius-bíboros áll.³ Hasonlóképpen a Vatikánállam területén a vatikánállami székhelyű vikariátus illetékes⁴, de semmiképp nem a Római Kúria.

2. A Római Kúria a történelem folyamán

A hagyomány szerint már Szent Péter apostolnak is volt segítője Szent Márk evangélista személyében, az viszont kétségtelen, hogy mint minden hatóságnak, az Egyház kormányzatának is, a szolgálat növekvő terhei miatt, már a legrégebb időktől fogva szüksége volt segítőkre az ügyek

³ SZENT X. PIUSZ, *Etsi Nos* apostoli konstitúció, 1912. január 1. (AAS 4 [1912] 5-22); VI. PÁL, *Vicariae potestatis* apostoli konstitúció, 1977. január 6. (AAS 69 [1977] 5-18); II. JÁNOS PÁL, *Ecclesia in Urbe* apostoli konstitúció, 1998. január 1. (AAS 90 [1998] 177-193).

⁴ II. János Pál pápa 1991. január 14-i chirografja értelmében, a Szent Péter bazilika mindenkori főpapja egyben a Vatikánállam és a Castel Gandolfoi pápai villák általános helynöke (n. 1).

intézésében, legfőképpen a levelezés, valamint a hivatalos iratok szerkesztése, elküldése és megőrzése tekintetében.⁵

2.1 A Trentói Zsinat előtt

Róma Püspökének általános tanácsadó szerve kezdetben a város papjaiból és diakónusaiból álló presbitérium volt, amely a rendes ügyeket vitatta meg. A hitet és az egyházi fegyelmet érintő különösen fontos kérdéseket pedig a rendszeresen összehívott római zsinat tárgyalta.

A XI. századtól kezdve a presbitérium helyét a kardinálisok, vagyis a plébániák és a diakónusi kerületek vezetői, valamint a Róma környéki egyházmegyék püspökei vették át. Gyűlésüket konzisztóriumnak nevezték.

A Római Kúria kifejezés a XII. századtól kezdődően használatos a pápát segítő, a pápa körül kialakuló hivatalok általános megnevezésére. Alapvető funkciói az idők során lényegében azonosak maradtak, de formájuk és működésük alkalmazkodott a kor követelményeire.

Feladata gondoskodni a beérkező kérelmek elbírálásáról, a felterjesztett vitás, vagy fegyelmi ügyek kivizsgálásáról és az ítélet előkészítéséről, továbbá a pápai iratok kiállításáról, az irattár őrzéséről. Ehhez járulnak a pápai udvartartás életét, illetve a liturgia végzését szervező tisztségek. Sokáig a pápai állam világi ügyeinek intézése és a római egyházmegye igazgatása is a Római Kúriához tartozott.

⁵ *“Etenim, ut alia quaevis auctoritas, ita et regimen Ecclesiae prisca aetate et, augecentibus eiusdem ministeriis, magis in dies opus habebat adiutoribus ad negotia expedienda, imprimis ad epistulas et ad acta conscribenda, mittenda, servanda”, VI. PÁL, Quo aptius motu proprio, 1973. február 27. in: AAS 65 [1973] 113-116.*

2.2 V. Szixtusz reformja

A történelem folyamán, válaszként a felmerülő igényekre, *de facto* alakulnak ki a szakosított hivatalok. Az elsők között születik meg az eredetileg az iratok kiállításával és kezelésével foglalkozó, majd általános titkársági szerepet ellátó Apostoli Kancellária, valamint a privilégiumok, beneficiumok és felmentések kérésére megfogalmazandó válaszokért felelős Apostoli Datária. Hasonlóképpen, a Szentszék vagyónának kezelésére, kialakul az Apostoli Kamara. Az 1054-es egyházszakadás nyomán megszülető Titkos Kamara lesz a diplomáciai kapcsolatokat intézője. A bírósági ügyekben általánosan eljáró Rota Romana mellett kialakul a belső fórumra tartozó (lelkiismereti) kérdésekben illetékes Apostoli Penitenciária, melyekhez a későbbiekben társul az Apostoli Signatura.

Az ügyek számának növekedésével, főleg a Trentói Zsinat után, az időnként összehívott bíborosi konzisztóriumok már nem bizonyult elégséges fórumnak, ezért a pápa a szakfeladatok ellátásával bíborosok kisebb csoportjait (*congregatio*) bízta meg, állandó formában.

Ezekből fejlődtek ki a tulajdonképpeni kongregációk, amelyek szervezetét V. Szixtusz alakította ki, a történelem első kúriareformjának tekinthető dokumentumával, az 1588. január 22-én kiadott *Immensa Aeterni Dei* apostoli konstitúcióval⁶. A reform ugyan nem tekinthető átfogónak és teljesnek, hiszen életben maradnak egyes intézmények, amelyekről a konstitúció nem rendelkezik, illetve az egyes kompetenciák leírása sem kimerítő, viszont az V. Szixtusz általa lefektetett struktúra alapjaiban mind a mai napig változatlan maradt.

Az apostoli konstitúció a bevezetőben hangsúlyozza, hogy a római pápa az Egyház látható feje, és az ő nevében eljáró bíborosok az egyetemes egyház igazgatásában segítő

⁶ V. SZIXTUSZ, *Immensa Aeterni Dei* apostoli konstitúció, 1588. január 22., in: *Bullarium Romanum*, ed. Taurinense, VIII (1863), col. 985-988.

munkatársak, majd felsorol tizenöt kongregációt. Ebből nyolc az Egyház belső ügyeiben illetékes (hit, erkölcs, egyház-szervezet, stb.) és kettő kulturális-nevelési területen, míg öt az Egyházi Állam világi ügyeit intézte.⁷

2.3 Szent X. Piusz és az 1917-es Egyházi Törvénykönyv

Az *Immensa Aeterni Dei* rendelkezései által a Római Kúria hivatalai stabilitást nyertek, de ez korántsem jelentett megmerevedést. A történelmi változások, a fokozatosan jelentkező új igények és helyzetek újabb hivatalok és intézmények születéséhez vezettek, illetve a meglévők módosulásához, átalakulásához vagy megszüntetéséhez. Nem egy esetben hatásköri átfedés vagy párhuzamosság alakult ki egyes dikasztériumok között, a XIX. század végén pedig a pápai állam megszüntével lényegesen megváltoztak a működési feltételek is.

Az elengedhetetlenül szükséges kúriareformot Szent X. Piusz hajtotta végre az 1908. június 29-én keltezett *Sapientis Consilio* apostoli konstitúció által⁸. Az intézkedés a Római Kúria egészét érintette s nem csak a kompetenciákat szabályoz-

⁷ Az *Immensa Aeterni Dei* apostoli konstitúció által felsorolt kongregációk: 1. Congregatio pro sancta Inquisitione; 2. Congregatio pro Signatura Graetiae; 3. Congregatio pro erectione ecclesiarum et provisionibus consistorialibus; 4. Congregatio pro ubertate annone Status Ecclesiastici; 5. Congregatio pro sacris ritibus e caeremoniis; 6. Congregatio pro classe paranda et servanda ad Status Ecclesiastici defensionem; 7. Congregatio pro Indice librorum prohibitorum; 8. Congregatio pro executione et interpretatione concilii Tridentini; 9. Congregatio pro Status Ecclesiastici gravaminibus sublevandis; 10. Congregatio pro Universitate Studii Romani; 11. Congregatio pro consultationibus regularium; 12. Congregatio pro consultationibus episcoporum et aliorum praelatorum; 13. Congregatio pro viis, pontibus et aquis curandis; 14. Congregatio pro typographia Vaticana; 15. Congregatio pro consultationibus negociorum Status Ecclesiastici.

⁸ SZENT X. PIUSZ, *Sapientis Consilio* apostoli konstitúció, 1908. június 29, in: *AAS* [1909] 7-108.

ta újra, hanem a fölöslegessé vált hivatalokat is megszüntette: csak azok a dikasztériumok maradnak meg, amelyeket a rendelkezés felsorol.⁹

A konstitúció legnagyobb újítása az, hogy elkülöníti a közigazgatási és a bírói hatásköröket, kialakítva a mind a mai napig fennálló kongregációkból, bíróságokból és egyéb hivatalokból álló kúriai struktúrát.¹⁰

Bár XV. Benedek pápa bizonyos módosításokat eszközöl a Szent X. Piusz által meghatározott hivatalok sorában, az 1917-es Egyházi Törvénykönyv gyakorlatilag a *Sapientis Consilio* által felállított beosztást erősítette meg (242.–264. kán.), és ezt nem is érte lényeges változás egészen a II. Vatikáni Zsinatig.

2.4 A II. Vatikáni Zsinat és VI. Pál

Az Egyház központi szerveiről szólva a zsinati atyák megerősítették, hogy “a római pápa az egész Egyházra kiterjedő legfőbb, teljes és közvetlen hatalmának gyakorlásában

⁹ “*Congregationes, Tribunalia et Officia, quae Romanam Curiam componunt et quibus Ecclesiae universale negotia pertractanda reservantur, (...) non alia sint (...) quam quae praesenti Constitutione decernuntur, eaque numero, ordine, competentia, divisa et constituta maneat his legibus, quae sequuntur*”.

¹⁰ A *Sapientis Consilio* apostoli konstitúció tizenegy kongregációt, három bíróságot és öt hivaltalt sorol fel:

I. SACRAE CONGREGATIONES: 1. Congregatio Sancti Officii; 2. Congregatio Consistorialis; 3. Congregatio de Disciplina Sacramentorum; 4. Congregatio Concilii; 5. Congregatio Negotiis Religiosorum Sodalium praeposita; 6. Congregatio de Propaganda Fide; 7. Congregatio Indicis; 8. Congregatio Sacrorum Rituum; 9. Congregatio Caeremonialis; 10. Congregatio pro Negotiis ecclesiasticis extraordinariis; 11. Congregatio Studiorum.

II. TRIBUNALIA: 1. Sacra Poenitentiaris; 2. Sacra Romana Rota; 3. Signatura Apostolica.

III. OFFICIA: 1. Cancellaria Apostolica; 2. Dataria Apostolica; 3. Camera Apostolica; 4. Secretaria Status; 5. Secretaria Brevium ad Principes et Epistolarum latinarum.

fölhasználja a Római Kúria hivatalait, ezek tehát az ő nevében és tekintélyével végzik feladatukat az egyházak javára és a főllesztelt főpásztorok szolgálatára” (*Christus Dominus* 9).

Elkerülhetetlen volt, hogy a zsinaton ne kerüljön szó a Kúria reformjáról is, minden vita ellenére végül is elismerve, hogy az „a római pápának és az Egyház pásztorainak kiváló segítségét” nyújt. A zsinati atyák ugyanakkor erőteljesen kérték, hogy ezek a hivatalok „kapjanak a kor, a terület és a szertartások igényeinek jobban megfelelő szervezetet”, továbbá hogy az egyetemesség kifejezésre juttatása végett „tagjait, tisztviselőit és tanácsosait, (...) amennyire csak lehetséges, az Egyház különböző tartományaiából válasszák ki”, és közéjük megyéspüspökök is kerüljenek, a világiak pedig kapják meg „az őket megillető szerepet az Egyház ügyeinek intézésében” (*Christus Dominus* 9-10).

A zsinat kéréseit követve, VI. Pál végezte el az átalakításokat, átszervezte a Római Kúria dikasztériumait: az 1967. augusztus 15-én kiadott *Regimini Ecclesiae Universae* apostoli konstitúció 1968. január 10-én lépett életbe¹¹. Bár a rendelkezés alapján véve megőrzi a *Sapienti Consilio* által lefektetett kongregációkból, bíróságokból és egyéb hivatalokból álló hármas felosztást, ugyanakkor strukturáltabbá teszi és új elemeket is felmutat. Így, például, kifejezetten említést tesz a titkárságokról¹² és megfigyelhető az Államtitkárság fontosságának és szerepének megnövekedése: míg korábban a hivatalok között kapott helyet, addig a *Regimini Ecclesiae Universae* első helyen, a kongregációkat is megelőzve tárgyalja.¹³

¹¹ VI. PÁL, *Regimini Ecclesiae Universae* apostoli konstitúció, 1967. augusztus 15, in: *AAS* 59 [1967] 885-928.

¹² „*Curia Romana [...] constat Congregationibus, Tribunalibus, Officiis et Secretariatibus*” (1, §1).

¹³ A *Regimini Ecclesiae Universae* apostoli konstitúció az alábbi csoportosításban tárgyalja az Egyház központi hivatalait:

A Római Kúria időrend szerint legfiatalabb dikasztériumainak (titkárságok, tanácsok, bizottságok) fontos szerepét mutatja, hogy közülük egyesek a besorolásánál külön fejezetet kapnak és nem kerülnek be a „hivatalok” címszó alá. Másrészt, épp újszerűségükből kifolyólag, egyféle bizonytalanság érezhető ki abból, hogy egyes tanácsok a függelékben felsorolt intézmények között kerülnek megemlítésre.

Az apostoli konstitúció kiadása után VI. Pál további intézkedésekkel folytatta és tökéletesítette a kúria reformját. Így egyes hivatalok tagjai közé megyéspüspököket is kineve-

I. 1. Secretaria Status seu Papalis; 2. Sacrum Consilium pro Publicis Ecclesiae negotiis.

II. SACRAE CONGREGATIONES: 1. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei; 2. Sacra Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus; 3. Sacra Congregatio pro Episcopis; 4. Sacra Congregatio de disciplina Sacramentorum; 5. Sacra Congregatio Rituum; 6. Sacra Congregatio pro Clericis; 7. Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis saecularibus; 8. Sacra Congregatio pro Institutione catholica; 9. Sacra Congregatio pro Gentium Evangelizatione seu de Propaganda Fide.

III. SECRETARIATUS: 1. Secretariatatus ad Christianorum unitatem fovendam; 2. Secretariatatus pro non christianis; 3. Secretariatatus pro non credentibus.

IV. 1. Consilium de laicis és 2. Pontificia Commissio Studiosorum a «Iustitia et Pace».

V. TRIBUNALIA: 1. Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae; 2. Sacra Romana Rota, 3. Sacra Paenitentiaria Apostolica.

VI. OFFICIA: 1. Cancellaria Apostolica; 2 Praefectura rerum oeconomicarum S. Sedis; 3. Camera Apostolica; 4. Administratio Patrimonii Apostolicae Sedis, 5. Apostolici Palatii Praefectura, 6. Generale Ecclesiae Rationarium.

VII. APPENDIX: 1. Fabrica S. Petri; 2. Bibliotheca Apostolica Vaticana; 3. Archivum Secretum Vaticanum; 4. Typographia et Libraria Vaticana; 5. Officium Magistri largitionum Pont. Max. seu Eleemosynaria Apostolica; 6. Consilium pro instrumentis communicationis socialis; 7. a többi pápai tanács (Coetus permanentes Pontificii); 8. Consilium ad exsequendam Constitutionem Concilii Vaticani II de Sacra Liturgia (amíg véghez nem viszi feladatát); 9. Pontificia Domus; 10. Secretarius vero Brevium ad Principes; 11. Secretarius Epistolarum latinarum.

A konstitúciót kiegészíti az *Ordo Servandus*, vagyis a Szentszék hivatalainak fegyelmét és eljárási módját meghatározó közös szabályzat.

zett¹⁴, egyszerűsítette a pápai udvartartást¹⁵, majd bevezette a határozott időre szóló kinevezéseket és a nyugdíjkorhatárt a hivatalvezető bíborosok számára¹⁶.

VI. Pál külön bizottságot hozott létre, egy bíborossal az élén, hogy a *Regimini Ecclesiae Universae* kibocsátása utáni öt év elteltével kifejezetten vizsgálja felül, hogy a rendelkezés összhangban van-e a zsinati döntésekkel, megfelel-e a keresztény nép és a társadalom igényeinek, és ahol szükségesnek mutatkozik, tegyen javaslatokat a tökéletesítésre. A bizottság VI. Pál haláláig működött.

2.5 II. János Pál és az 1983-as Egyházi Törvénykönyv

II. János Pál pápa is szívügyének tekintette a Római Kúria megreformálását és folytatta a VI. Pál által létrehozott bizottság által elkezdett munkát. Előbb a bíborosi testülettel konzultált több ízben, majd a Kúria szerveivel, végül egy, erre a célra létrehozott, bizottság két éves munkával kidolgozta azt a tervezetet, amit aztán széles körben véleményezésre bocsátottak.

Ezekkel a folyamatban lévő munkálatokkal is magyarázható, hogy az időközben, 1983-ban kiadott új Egyházi Törvénykönyv nem foglalkozik a Római Kúria intézményeivel és felépítésével: gyakorlatilag két kánont szentel neki (360.–361.) és jelzi, hogy ezeket külön törvény szabályozza.

A hosszas konzultációk és előkészítés gyümölcseként 1988. június 28-án született meg II. János Pál pápa apostoli

¹⁴ VI. PÁL, *Pro comperto sane motu proprio*, 1967. augusztus 6, in: *AAS* 59 [1967] 881-884.

¹⁵ VI. PÁL, *Pontificalis domus motu proprio*, 1968. március 28, in: *AAS* 60 [1968] 305-315.

¹⁶ VI. PÁL, *Ingravescentem aetatem motu proprio*, 1970. november 21, in: *AAS* 62 [1970] 810-813.

konstitúciója, a *Pastor Bonus*¹⁷, amely szabályozza a Római Kúria szervezetét és működését, és amely jelenleg is érvényben van.

3. A Római Kúria napjainkban

3.1 Meghatározás

Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv így fogalmaz: „A római kúria, melynek segítségével a pápa az egyetemes egyház ügyeit intézni szokta, és amely az ő nevében és tekintélyével látja el feladatát az egyházak javára és szolgálatára, a Pápai- vagy Államtitkárságból, az Egyházi Közügyek Tanácsából, a kongregációkból, a bíróságokból és egyéb intézményekből áll; mindezek felépítését és illetékességét külön törvény határozza meg” (360. kán.).

A kánon végén említett „külön törvény”, az öt évvel később megjelent *Pastor Bonus* apostoli konstitúció, gyakorlatilag megismétli ezt a meghatározást, miszerint a Római Kúria „a pápát legfőbb pásztori hivatalában segítő dikasztériumok és intézmények összessége, az egyetemes Egyház és a részegyházak javára és szolgálatára” (*Pastor Bonus* 1).¹⁸

A Kódex és a *Pastor Bonus* meghatározásából legalább három elemet kell aláhúznunk.

1. Azáltal, hogy a pápa segítségére van, a Római Kúria maga is az egyetemes Egyházat, a részegyházakat és a püspö-

¹⁷ II. JÁNOS PÁL, *Pastor Bonus* apostoli konstitúció, 1988. június 28, in: *AAS* 80 [1988] 841-912.

¹⁸ “*Curia Romana complexus est Dicasteriorum et Institutorum, quæ Romano Pontifici adiutricem operam navant in exercitio eius supremi pastoralis muneris ad Ecclesiae Universæ Ecclesiarumque particularium bonum ac servitium*” (Art. 1).

köket szolgálja.¹⁹ Hozzájárul ahhoz, hogy Isten népe erősödjön a közösségben és a hitben, valamint előmozdítja az Egyház sajátos küldetését a világban.

2. A Római Kúria Péter utódának nevében és tekintélyével látja el feladatát, vagyis nem a pápától független hatalmi központ, hanem azt teszi, amivel a Szentatya megbízza, így szolgálati és eszközi jellege van (*Pastor Bonus* n. 7-8). Természetes és nyilvánvaló a római pápa és a kúria egysége (*Pastor Bonus* n. 11). Éppen ezért „elképzeltetetlen, hogy a Római Kúria akadályozza vagy befolyásolja a püspökök és a pápa közötti viszonyt és személyes kapcsolatot, épp ellenkezőleg, egyre inkább a közösség szolgálója kell legyen” (*Pastor Bonus* n. 8).

3. A Kódex megnevez egyes intézményeket (Államtitkárság, Egyházi Közügyek Tanácsa, kongregációk, bíróságok és egyéb intézmények), de nyilvánvaló, hogy a felsorolás nem teljes és nem kizárólagos. A *Pastor Bonus* kifejezetten említi például, hogy az összes bíboros a Római Kúria része azáltal, hogy rendes vagy rendkívüli konzisztóriumba összehívva²⁰, testületileg segítséget nyújtanak a pápának (n. 9).

A zsinati atyák kívánalmainak megfelelően²¹, a Római Kúria ma egyre inkább nemzetek feletti jelleget kap, amelyben

¹⁹ A zsinati atyák megfogalmazása széleskörűbb a Kódexénél, miszerint a Római Kúria hivatalai „az egyházak javára és a fõlszentelt fõpásztorok szolgálatára” végzik feladatukat (*Christus Dominus* 9). A zsinati szemléletet tükrözi a *Pastor Bonus*, miszerint a Római Kúria az egyetemes Egyházat, a részegyházakat és a püspököket szolgálja (n. 7, 9, 11).

²⁰ „A bíborosok az egyház legfõbb pásztorát testületi cselekvéssel leginkább a konzisztóriumokon segítik, melyeken a római pápa parancsára és elnökletével gyûlnek egybe” (CIC 1983, 353. kán., §1).

²¹ A II. Vatikáni Zsinat szorgalmazta, hogy a Római Kúria „tagjait, tisztviselõit és tanácsosait (...) amennyire csak lehetséges, az Egyház különbözõ tartományaiból válasszák ki, hogy a katolikus Egyház hivatali, illetve központi szervei valóban egyetemes jelleget mutassanak. Az is kívánatos, hogy e hivatalok tagjai közé püspökök is kerüljenek, fõként megyéspüspökök,

a vezető tisztségeket a világ minden tájáról származó bíborosok és püspökök töltik be (*Pastor Bonus* n. 9). Így működése a püspöki kollegialitás gyakorlása egyik módjának is tekinthető (*Pastor Bonus* n. 10). Szintén a zsinat szellemiségét tükrözi²² a világiak egyre cselekvőbb bevonása (*Pastor Bonus* n. 9).

3.2 Felépítés

Míg 1558-ban az *Immensa Aeterni Dei* egyszerűen felsorol tizenöt kongregációt, addig 1908-ban a *Sapienti Consilio* már közigazgatási és bírói hatásköröket állapít meg és tizenegy kongregációt, három bíróságot és öt hivatalt sorol fel. Az 1967-es *Regimini Ecclesiae Universae* apostoli konstitúcióban az Államtitkárság első helyre kerül és megjelennek a hivatalok újabb formái, a titkárságok, tanácsok és bizottságok.

Szembetűnő a *Pastor Bonus* által hozott jelentős változás: egyrészt igyekszik egységes alakra hozni a különböző hivatalokat, így például a titkárságok pápai tanácsokká módosulnak, másrészt az intézményeket is átcsoportosítja részben, és a Római Kúria szerveit két fő kategóriára osztja:

1. a központi hatóságok (*dicasteria*), dikasztériumok (2, §1), melyek jogilag mind egyenrangúak (2, §2):

- az Államtitkárság²³ (kiemelkedő fontosságú, központi szerv);
- a Kongregációk²⁴ (végrehajtó hatalmat gyakorló központi kormányzati hatóságok);

akik az összes egyház felfogását, kívánságait és szükségeit életszerűbben tudják a római pápa elé tárni” (*Christus Dominus* 10).

²² „A zsinati Atyák nagyon hasznosnak ítélik, hogy ezek a hivatalok jobban hallgassák meg azokat a világiakat, akiket erényük, szakértelmük vagy tapasztalatuk ajánl, hogy így ők is megkapják az őket megillető szerepet az Egyház ügyeinek intézésében” (*Christus Dominus* 10).

²³ Secretaria Status (*Pastor Bonus* 39-47).

²⁴ Az apostoli konstitúció kilenc kongregációt sorol fel: 1. Hittani Kongregáció (Congregatio de Doctrina Fidei, 48-55); 2. Keleti Egyházak Kongregációja (Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus, 56-61); 3. Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció (Congregatio de Cultu Divino et

- a Bíróságok²⁵ (bírói hatalmat gyakorolva, az egyházi peres ügyekben ítéleznek);
- a Pápai Tanácsok²⁶ (egyes területek és szaktevékenységek előmozdításával, koordinálásával foglalkoznak);
- a Hivatalok²⁷;

Disciplina Sacramentorum, 62-70); 4. Szenttéavatási Ügyek Kongregációja (Congregatio de Causis Sanctorum, 71-74); 5. Püspöki Kongregáció (Congregatio pro Episcopis, 75-84); 6. Népek Evangelizációjának Kongregációja (Congregatio pro Gentium Evangelizatione, 85-92); 7. Kléruskongregáció (Congregatio pro Clericis, 93-104); 8. Megszentelt Élet Intézményei és az Apostoli Élet Társaságai Kongregációja (Congregatio pro Institutis Vitæ Consecratæ et Societatibus Vitæ Apostolicæ, 105-111); 9. Katolikus Nevelés Kongregációja (Congregatio de Seminariis atque Studiorum Institutis, 112-116).

²⁵ Az Apostoli Szentzék bíróságai: Apostoli Penitenciária (Pænitentiaría Apostolica, 117-120); Apostoli Signatura (Supremum Tribunal Signaturæ Apostolicæ, 121-125); Rota Romana (Tribunal Rotæ Romanæ, 126-130).

²⁶ A *Pastor Bonus* által felsorolt Pápai Tanácsok: 1. Világiak Pápai Tanácsa (Pontificium Consilium pro Laicis, 131-134); 2. Keresztény Egységértékvés Pápai Tanácsa (Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, 135-138); 3. Család Pápai Tanácsa (Pontificium Consilium pro Familia, 139-141); 4. Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa (Pontificium Consilium de Iustitia et Pace, 142-144); 5. „Cor Unum” Pápai Tanács (Pontificium Consilium «Cor Unum», 145-148); 6. Vándorlók és Útonlevők Lelkigondozásának Pápai Tanácsa (Pontificium Consilium de Spirituali Migrantium atque Itinerantium Cura, 149-151); 7. Egészségügyi Dolgozók Lelkigondozásának Pápai Tanácsa (Pontificium Consilium de Apostolatu pro Valetudinis Administris, 152-153); 8. Törvényszövegeket Értelmező Pápai Tanács (Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, 154-158); 9. Vallások közti Párbeszéd Pápai Tanácsa (Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones, 159-162); 10. Nem-hívőkkel való Párbeszéd Pápai Tanácsa (Pontificium Consilium pro Dialogo cum Non Credentibus, 163-165); 11. Kultúra Pápai Tanácsa (Pontificium Consilium de Cultura, 166-168); 12. Tömegkommunikáció Pápai Tanácsa (Pontificium Consilium de Communicationibus socialibus, 169-170).

Bár a *Pastor Bonus* tizenkét Pápai Tanácsot sorol fel, jelenleg tizenegy van, mivel II. János Pál 1993. március 25-i keltezésű *Inde a Pontificatus* motu proprioja Kultúra Pápai Tanácsa névvel egyesítette a Kultúra Pápai Tanácsát és a Nem-hívőkkel való Párbeszéd Pápai Tanácsát.

2. egyéb intézmények (*instituta*), melyek nem minősülnek központi hatóságnak (2, §3).²⁸

Korábban egyes dikasztériumok nevében szerepelt a *szent (sacra)* jelző, mára azonban már megszűnt: sem a hatályos Egyházi Törvénykönyv sem a *Pastor Bonus* nem használja.

A kongregációkat bíboros prefektus vezeti, a pápai tanácsokat pedig elnök, aki nem feltétlenül bíborosi méltóságú (*Pastor Bonus* 3, §1). Helyettesük az érseki rangú titkár, akit az altitkár²⁹ segít (*Pastor Bonus* 4). Őket a pápa nevezi ki öt évre (*Pastor Bonus* 5, §1).

Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv rendelkezéséhez³⁰ igazodva, az apostoli konstitúció előírja, hogy a prefektusnak illetve az elnöknek, amennyiben bíboros, 75. életéve betöltésekor le kell mondania és a Szentatya, mindent mérlegelve, dönt. A nem-bíboros dikasztérium-vezetők és a titkárok esetében másként rendelkezik: 75. életévük betöltésekor az ő megbízatásuk megszűnik. A tagok 80. életévük betöltésével elvesztik hivatalukat (*Pastor Bonus* 5, §2).

A kongregációk és a tanácsok tulajdonképpeni tagjai³¹ bíborosok, és a világ minden tájáról származó érsekek és megyéspüspökök (*Pastor Bonus* 3,§3; 7), viszont egyes dikasztériumok esetében kivételesen más klerikusok és világiak

²⁷ Hivatalok megnevezéssel az apostoli konstitúció három gazdasági intézményt sorol fel: Apostoli Kamara (Camera Apostolica, 171); Apostoli Szék Vagyonkezelőse (Administratio Patrimonii Sedis Apostolicæ, 172-175); Szentszék Gazdasági Ügyeinek Felügyelőse (Præfectura Rerum Economicarum Sanctæ Sedis, 176-179).

²⁸ Ebben a kategóriában (Cetera Curie Romanæ Instituta) a *Pastor Bonus* csak a Pápai Ház Prefektúráját (Præfectura Pontificalis Domus, 180-181) és a Pápai Liturgikus Szertartások Hivatalát (Officium de Liturgicis Celebrationibus Summi Pontificis, 182) említi.

²⁹ *Titkárhelyettes*-nek is fordítják (*subsecretarius*).

³⁰ 354. kánon.

³¹ *Egyházjog* c. kézikönyvében Erdő Péter *tisztviselő*-nek fordítja (*membra*).

is tagok lehetnek (*Pastor Bonus* 3,§2; 7). A tagokat a pápa öt évre nevezi ki (*Pastor Bonus* 5,§1). A dikasztériumok munkáját támogatják a konzultorok (tanácsadók), akiket a pápa szintén *ad quinquennium* nevez ki (*Pastor Bonus* 5,§1): egy-egy terület elismert szakemberei a világ minden tájáról (*Pastor Bonus* 8).

3.3 Működés

A Római Kúria dikasztériumai azokkal az egyházkermányszati ügyekkel foglalkoznak, amelyek természetüknél fogva, vagy a jogszabályok által a Szentszéknek vannak fenntartva, illetve amelyek meghaladják az egyes püspökök, püspöki konferenciák hatáskörét, továbbá amelyeket a pápa közvetlenül rájuk bíz (*Pastor Bonus* 13).

Feladatuk alapvetően a döntés-előkészítés, ezért a legfontosabb ügyekben csak javaslatokat tesznek a pápa számára, aki azonban bizonyos ügyek elintézésére vagy dokumentumok megfogalmazására különleges felhatalmazást is adhat számukra (*Pastor Bonus* 18).

A dikasztériumok meghatározott időközönként plenáris (teljes) ülést tartanak (*sessione plenaria*), amikor az adott dikasztérium összes tagját összehívják, a fontosabb ügyek megtárgyalására (*Pastor Bonus* 11, §1). Bizonyos dikasztériumok, elsősorban a kongregációk, rendes ülést (*sessione ordinaria*) is tartanak, amelyeken csak a Rómában lakó tagok vesznek részt (*Pastor Bonus* 11, §2).

Ha konfliktus lépne fel a dikasztériumok között kompetencia kérdésében, az Apostoli Signatura hivatott kivizsgálni azt (*Pastor Bonus* 20). Az olyan ügyek intézésére, amelyekben több dikasztérium is illetékes, az érintett hivatalok közös ülést hívhatnak össze (*Pastor Bonus* 21, §1), de állandó dikasztérium-közi bizottság felállítása is lehetséges, főleg, ha bizonyos rendszerességgel adódnak ilyen ügyek (*Pastor Bonus* 21, §2).

A Szentszéknél végzett szolgálattal kapcsolatos gyakorlati kérdéseket külön szerv, az Apostoli Szentszék Munkaügyi Hivatala bonyolítja (*Pastor Bonus* 36), a részletekről a *Római Kúria Általános Rendtartása*³² rendelkezik (*Pastor Bonus* 37). Ezenkívül minden dikasztériumnak van saját belső működési szabályzata (*Pastor Bonus* 38).

3.4 Kapcsolattartás a részegyházakkal

Lényeges a részegyházakkal és a püspökök testületeivel (konferenciák, szinódusok) való kapcsolattartás. Ez kétirányú: ajánlott a véleményük kikérése dokumentumok megszövegezésekor (*Pastor Bonus* 26), ugyanakkor a püspökök az „ad limina apostolorum”³³ látogatás által tartják a kapcsolatot a Szentszékkal (*Pastor Bonus* 28-32).

Az Egyházi Törvénykönyv előírja, hogy a megyéspüspök köteles öt évenként jelentést beterjeszteni a pápának a rábízott egyházmegye állapotáról (399. kán., §1), illetve utasítja, hogy „abban az évben, amikor jelentését a pápának be kell terjesztenie (...) utazzék Rómába megadni a tiszteletet Szent Péter és Pál apostol sírjának, és jelenjék meg a római pápa előtt” (400. kán., §1). Ekkor nemcsak Péter utódjával találkozik, hanem az egyes dikasztériumokat is felkeresi (*Pastor Bonus* 30–31).

A Római Kúriához, a hivatalos latin nyelven túl, más széles körben ismert nyelven is lehet fordulni (*Pastor Bonus* 16).³⁴

³² SEGRETERIA DI STATO, *Regolamento generale della Curia Romana*, 1999. április 30., in: *AAS* 91 [1999] 629-699.

³³ Az *ad limina* látogatásokról külön szól a *Pastor Bonus* egyik melléklete (*Adnexum I: De pastorali momento Visitationis "ad limina Apostolorum" de qua in articulis a 28 ad 32*, in: *AAS* 80 [1988] 913-917).

³⁴ A *Pastor Bonus* nem jelöl meg konkrétan egyetlen nyelvet sem, a gyakorlatban viszont a latin mellett hat nyelv elfogadott: angol, francia, német, olasz, portugál és spanyol.

4. Szentszékhez kapcsolódó intézmények

Befejezésképp meg kell említenünk azokat az intézményeket, amelyek ugyan a szó szoros értelmében nem részei a Római Kúriának, mégis a Szentatya, a Szentszék és az egyetemes Egyház számára szükséges vagy hasznos feladatokat látnak el és valamiképp kapcsolódnak a kúriához (*Pastor Bonus* 186).

A *Pastor Bonus* három régi alapítású intézményről szól (Vatikáni Titkos Levéltár, Vatikáni Apostoli Könyvtár és az akadémiák közül kimagasló Pápai Tudományos Akadémia – 187-189), majd mintegy külön csoportként egyetlen cikkelyben sorolja fel azokat az újabb alapítású intézményeket, amelyek felett az Államtitkárság vagy valamelyik téma szerint illetékes dikasztérium gyakorol felügyeletet (Vatikáni Nyomda, Vatikáni Könyvkiadó, *L'Osservatore Romano*, Vatikáni Rádió és Vatikáni Televíziós Központ – 191). A konstitúcióban további két háttérintézmény szerepel: a Szent Péter bazilika karbantartásáért, díszítéséért, őrzéséért és belső rendjéért felelős Szent Péter Műhelye (192), illetve a Szentatya nevében tevékenykedő pápai jótékonyági szolgálat, az Apostoli Alamizsnahivatal (193).

Az egyes kuriális szervek mellett, illetve ezekhez kötődve, működnek a pápai bizottságok, amelyek szoros értelemben véve szintén nem számítanak a dikasztériumok közé. Bár több is létezik, a *Pastor Bonus* négyet említ: Pápai Biblikus Bizottság (55); Nemzetközi Teológiai Bizottság (55); Latin-Amerika Pápai Bizottsága (83-84); és az 1993-ban önállóvá lett Művészeti és Történeti Örökség Megőrzésének Pápai Bizottsága (99-104).

DR. SZÉKELY DÉNES

**A pápai primátus
Remény vagy akadály az ökumenikus párbeszédben?**

In der ökumenischen Begegnung der Kirche gehört das Amtsverständnis zu den stärksten Hindernissen einer Einigung, da von ihm auch die konkreten Strukturen der Kirchengemeinschaften betroffen werden. Eine besondere Stellung nimmt dabei das sogenannte *Petrusamt* ein, das für die römisch-katholische Kirche im Primat des römischen Bischofs fortlebt und nach ihrem Selbstverständnis eine einzigartige Bedeutung besitzt. Solange sich die Römisch-Katholische Kirche nicht an der ökumenischen Bewegung und an der ökumenischen theologischen Diskussion beteiligt hat, stand die Frage des Papstamtes nicht auf der ökumenischen Tagesordnung. Die Gespräche zwischen den Kirchen zeigen deutlich, dass die Frage des Papstamtes zunehmend in die Tagesordnung ökumenischer Gespräche übernommen wird. Nach dem II. Vatikanum neulich fordert die Enzyklika *Ut unum sint* (1995) zum Dialog über die Ausübung des Petrusamtes durch den Bischof von Rom auf (vgl. 95–96). Dieser Beitrag soll kurz aufzeigen, worum es konkret in der heutigen Diskussion geht und welche gegensätzlichen und gemeinsamen Standpunkte in ihr vertreten werden.

Schlüsselbegriffe: Primat des römischen Bischofs; Petrusamt; Petrusdienst; Ökumenismus; *Ut unum sint*; Dialog zwischen den Kirchen.

Az ökumenikus mozgalom eredményeképpen mélyreható változás állt be a katolikus egyház és a többi keresztény egyház kapcsolatában. A katolikus egyház alapos önvizsgálat után kijelentette, hogy Krisztus egyháza *egy és egységes* alapítójának szándéka szerint (vö. UR 1). Az egység léteve a Szentlélek, ő teremti meg a kegyelmi kapcsolatot Krisztus és a hívek, valamint a hívek és a közösség között. A párbeszéd eredménye az is, hogy a katolikus egyház a többi keresztény egyházat már nem úgy tekinti, mintha azoknak nem kellene lenniük, vagy vissza kellene vezetni őket a katolikus egyház-

ba¹, ahonnan kiszakadtak, hanem velük együtt önbírálatra, az egység utáni vágyakozás szellemében „ökumenikus”, „testvéri” dialógusra törekszik. Ennek lehetősége onnan adódik, hogy egyes keresztény egyházakban több az, ami közös, mint az, ami elválasztja őket egymástól. A különvált egyházak felismerték, hogy az elszakadás folyamatában kölcsönösen követtek el hibákat, ezért minden keresztény közösség bűnbánatra és állandó belső reformra szorul, ahogyan azt a II. Vatikáni Zsinat megfogalmazza: „az Egyház a bűnbánat és megújulás útját járja szüntelen.” (*Ecclesia sancta simul et semper purificanda* - LG 8)

Hosszú volt az út XIII. Leó pápa konzervatív felfogásától II. János Pál pápa nyitásáig. De a 20. század utolsó évtizedében felcsillant a remény, új fejezet kezdődött az ökumenikus párbeszédnek hosszú sorában. II. János Pál pápa ökumenikus elkötelezettségének egyik leghitelesebb és legmagasabb szintű dokumentuma az 1995. május 25-én kiadott *Ut unum sint* kezdetű enciklika. Az enciklika nemcsak mérleget készít a Zsinat óta eltelt időszak ökumenikus törekvéseiről s ezek gyümölcseiről, hanem kezdeményezőleg kíván hozzájárulni a Krisztus tanítványai közötti mind teljesebb egység megvalósulásához. A dokumentum azon része váltotta ki a legnagyobb visszhangot, ahol a pápa „türelmes, testvéri párbeszéd” megkezdését kérte „az egyházak felelős vezetőitől és teológusaitól” arról, hogyan változhatna a pápai primátus gyakorlásának módja – a hitbeli lényeg változatlanul hagyása

¹A 19. században az egyház még nyíltan elutasította a protestánsok egyesítő mozgalmait, megtiltva híveinek az ökumenikus mozgalom gyűlésein való részvételt. Egyetlen járható útnak a XIII. Leó pápa (1878–1903) által kijelölt *unionizmust* tartotta, melyben a keresztények egységét kizárólag a római egyházhoz való visszatérésben jelölte meg (DS 2918). A mozgalomban való részvételt megtiltotta, sőt a *Life and Work* 1919-es és 1921-es nemzetközi konferenciájára való meghívást elfogadókat XV. Benedek (1914–1922) interdictióval sújtotta.

mellett – úgy, hogy az elfogadható legyen ökumenikus szempontból is (UUS 95–96).

Az enciklikában a pápa a saját hivatalát érintő legfontosabb ökumenikus problémákkal kapcsolatban hangsúlyozza, hogy az övé lényegileg szolgálati funkció: „Róma püspökének küldetése a pásztorok körében a virrasztásban (episzkopein) áll, hasonlóan az őrhöz, úgyszólván a pásztorok által minden részegyházban a pásztor Krisztus igaz hangját hallják” (UUS 94). Különbséget tesz a primátus lényege és gyakorlása között, ami világosan mutatja, hogy Isten akaratára nem annak konkrét jogi megvalósulási formáját, hanem az általa kifejezett küldetést kell visszavezetni.

Az enciklika azoknak a II. János Pál pápa által kiadott körleveleknek a sorába tartozik, melyek a Zsinat tanítását kívánják aktualizálni és az Egyház életében gyümölcsöztetni egy-egy meghatározott területen. Az *Ut unum sint* pápai irat az *Unitatis redintegratio* ökumenizmusról szóló zsinati határozat hiteles értelmezését, továbbgondolását, alapelveinek alkalmazását kívánja adni, s elsősorban a pápai primátus ökumenikus megközelítésének kérdésében kezdeményezőleg lép fel. A pápai primátusról szóló fejtegetések kulcsmondata a következőképpen hangzik: „Meg vagyok róla győződve, hogy ebben a tekintetben különös felelősségem van, mindenekelőtt a keresztény közösségek többségének ökumenikus törekvésének észrevételében, továbbá, hogy meghalljam a felém irányuló kérést: találjam meg a primátus gyakorlásának olyan formáját, mely – küldetésének egyetlen lényeges mozzanatáról sem mondva le – kitér az új helyzet fele” (UUS 95).

Ökumenikus szempontból igen fontos ez a téma, hiszen főleg a lutheri reformáció óta itt kristályosodott ki a legerősebb és a legmakacsabb ellentét a különböző keresztény felekezetek között. Ezért talán nem lesz fölösleges azt a néhány pontot röviden megneveznünk, amelyben a teológiai kutatás mai, elméletileg minden felekezet számára mérvadó, illetve elfogad-

ható állását lehet felismerni.² A keresztények egységének útjában éppen a pápai primátus tűnik az egyik legnagyobb akadálynak. A pápa *egyetemes joghatósági* igénye és tanításának *tévedhetetlensége* áll a nem katolikusok bírálatának középpontjában. Emellett nincs egyetértés a pápai hivatal szentírási eredetének- s így isteni jogi alapjainak tekintetében sem.

Az ökumenikus párbeszéd jelenlegi állása szerint a primátus témája több felekezet számára még nem tűnik szükségszerűen érintendő pontnak, miközben mások részéről nagyfokú nyitottság tapasztalható. Kétségtelenül nagy jelentőséget ad a kérdésnek az a tény, hogy a primátus a katolikus identitás meghatározó eleme, s ezáltal megkerülhetetlen a párbeszéd során, aminek végső célja nem lehet más, mint annak kutatása, mi Krisztus akarata az egyházra vonatkozóan.³ A hit és az egyház intellektuális méltósága azonban – vagyis a fides és a ratio – arra kötelez bennünket, hogy az ökumenikus utat folytassuk. A Római Katolikus Egyház a II. Vatikáni Zsinattal már megvalósította az igazi ökumenikus fordulatot a protestáns és az ortodox egyházak felé. Az elmúlt időszakot viszont, beleértve napjainkat, egyszerre jellemezi a lelkesültség és az elbátortalanodás⁴.

A kereszténység jövője jórészt az ökumenizmustól, a krisztushívők egységétől függ. Hogy milyen lesz ez a konkrét, látható egyházi egység, pontosan nem lehet meghatározni. Egy bizonyos, amint II. János Pál pápa nem egyszer hangsúlyozta: a katolikus egyház visszafordíthatatlanul elkötelezte magát az ökumenizmusban. És a pápaság, a péteri szolgálat mint a látható egység jele, a zsinat óta olyan képet ölt, amely nem az

²Vö. GÁNÓCZY Sándor: *Az Egyház*, Szeged 1995, 139.

³Vö. ÉRSZEGI Márk Aurél: *A pápai primátus, ahogy a nem katolikusok látják*, in: *Távlatok* 69 (2005/3), 301–308, 301.

⁴Vö. KRÁNITZ Mihály: *A péteri tiszttség ökumenikus gyakorlásának megközelítése*, in: *A péteri szolgálat a harmadik évezred küszöbén*, Budapest 2008, 115–142, 117.

egység akadály, hanem az egység közvetítője, így a reménység jele. A jövő egységben természetesen helyet kell hagyni a jogos pluralizmusnak, hiszen az igazi egység nem beolvaszt, hanem differenciál, megőrzi az egyes összetevők színes gazdagságát.⁵

1. Primátus és az ortodoxok

A római katolikus egyház és az ortodoxia párbeszéde évszázadokon át háttérbe szorult. A 20. század első évtizedeiben egyre inkább felerősödtek a közeledést támogató törekvések. A konstantinápolyi ökumenikus pátriárka egy 1920-ban kiadott írásában sürgeti a keresztény egyházak együttműködését, a II. világháború előtt csaknem minden ortodox egyház (az oroszok nem!) képviselteti magát az ökumenikus megbeszéléseken, az 1948. augusztus 30-án Amsterdamban megalakult *Egyházak Ökumenikus Tanácsának* három ortodox egyház rögtön tagja lesz (Konstantinápoly, Ciprus és Görögország), 1961-től pedig az oroszok csatlakozása után a több ortodox egyház is tagja lett az EÖT-nek.⁶

A katolikus-ortodox kapcsolatok javulását találkozások sora nyitotta meg: VI. Pál pápa és I. Athenagorász konstantinápolyi pátriárka találkozásai 1964-ben Jeruzsálemben; 1967-ben Rómában és Isztambulban (vagyis Konstantinápolyban) az újbóli egyesülés reményét keltették. 1965. december 7-én, a II. Vatikáni Zsinat végén VI. Pál pápa és I. Athenagorász pátriárka egy időben és kölcsönösen visszavonták az 1054-es kiközösítést. Új lendületet adott a közeledésnek, amikor 1978-ban II. János Pál pápa és I. Dimitriosz pátriárka találkozása után 1979-

⁵Vö. SZABÓ Ferenc: *A pápaság: akadály vagy remény az ökumenizmus útján?* in: *Távlatok* 9 (1993/1), 24–31, 31.

⁶BREMER, Thomas: *Die orthodoxen und die altorientalischen Kirchen*, in: *Kleine Konfessionskunde*, Paderborn ⁴2005, 81–138, 130–133.

ben létrehozták a püspökökből és teológusokból álló Vegyes Bizottságot, mely utoljára Ravennában ülésezett a pápai primátus kérdéséről (2007. október 8-15.). Megállapodtak abban, hogy antióchiai Szent Ignác szavai szerint „Róma elől jár a szeretetben”. Azonban a katolikusok és ortodoxok nem egyeznek meg ennek a primátusnak az előjogaiban, mivel különböző módon értelmezik gyakorlásának módját, valamint szentírási és teológiai alapjait. Mivel az ortodoxiának nincs egységes vezetése és képviselője, a nemzeti ortodox egyházak függetlenek és önállóak, mindegyik felett pátriárka áll, aki csak saját területén illetékes. Tiszteletbeli hely illeti meg ugyan a konstantinápolyi pátriárkát, ám egyfajta primátusát nemrég éppen egy másik ortodox egyház kérdőjelezte meg.⁷

A katolikus–ortodox hivatalos dialógus során a primátus nem került még kifejezett formában napirendre. A Római Katolikus Egyház és az Ortodox Egyház Teológiai Párbeszédének Nemzetközi Vegyes Bizottsága Valamói ötödik plenáris ülésén, 1988-ban az egyházi rend szentsége állt a megbeszélések középpontjában: *„Az egyházirend szentsége az egyház szakramentális struktúráján belül, különös tekintettel az apostoli szukcesszió jelentőségére Isten népe megszentelése és egysége szempontjából”*. Bár formálisan nem vitatták meg Róma püspökének primátusát, a *Valamói nyilatkozat* (Finnország) említést tesz a római egyház első évezredbeli elsőbbségéről és úgy fogalmaz, hogy arra a párbeszéd későbbi fázisában kell visszatérni. Ortodox viszonylatban ez az egyetlen hivatalosnak minősíthető szöveg a témával kapcsolatban. A vegyes bizottságban további munka folyt az egyházi tekintély és a kommunió témájában, de a párbeszéd fókusza az 1990-es évek elején – ortodox kérésre – áttevődött a keleti katolikus egyhá-

⁷A ravennai katolikus-ortodox teológiai vegyes bizottság megbeszéléséről az orosz ortodox egyház képviselői a konstantinápolyi pátriárkátussal való nézeteltérésük miatt kivonultak. Vö. KRÁNITZ, 119–121.

zakkal kapcsolatos nézeteltérésekre (az „uniatizmus”⁸ problémájára). A témával kapcsolatos ortodox álláspont leginkább az egyes egyházi vezetők nyilatkozataiból, tudományos publikációkból, valamint a nemzeti, nem hivatalos keretek között zajló párbeszéd irataiból nyerhető ki. Ez utóbbiakról azonban nem mindig mondható el, hogy egyeznének saját egyházuk vezetőinek véleményével.⁹

Az ortodox teológusok véleménye érthető módon közelebb áll hozzánk, mint a protestánsoké, hiszen a keleti egyházakat erősen jellemzi az apostoli tradícióra való hivatkozás. *Paul Evdokimov* (1901–1970) orosz-ortodox teológus szerint Péternek tekintélyi elsőbbsége van, nem hatalmi.¹⁰ Annyiban első és annyiban sziklaalap, amennyiben Jézust megvallja Isten Fiának (Mt 16,18). Akik ezt a hitet megvallják, azok tulajdonképpen mind örökösei karizmájának, kiváltképp azonban azok a püspökök, akik hivataluknál fogva Péter szerepét öltik magukra. Péter hivatala mellett azonban a keleti liturgia Pált is ünnepli, mint akiben kikristályosodott Isten népének prófétai küldetése, továbbá Jánost, akit úgy tekint, mint a lelkiség kifejezőjét. Péter tekintélyének tehát egyensúlyban kell lennie Pál és János tekintélyével illetőleg hivatalával. Az Egyház, mint Krisztus teste, nem jogi fogalom, hanem élő szervezet, amelynek istenemberi tulajdonságai vannak. A jog mindig alá van vetve a kegyelmi rendnek. A három hivatal egyensúlya létrejöhet a Szentháromság hasonlatosságára. Ott az Atya biztosítja az egységet a három személy egyenlőségének megsértése nélkül. Ezt a gondolatot kell a püspöki

⁸Az *uniatizmus* azt a folyamatot jelöli, amely során kivált a 17–18. században egyes ortodox egyházak a katolikus egyházhoz csatlakoztak (Rómával egyesültek – unió).

⁹Vö. ÉRSZEGI, 302.

¹⁰ Vö. URBAN, Hans Jörg, *Petrusamt–Primat*, in: URBAN, Hans Jörg/ WAGNER, Harald (szerk.), *Handbuch der Ökumenik*, Band III/2, Paderborn 1987, 131–147, 144.

kollégiumba, illetőleg az Egyházba is átvinni. Már Irenaeus úgy látta, hogy Péter széke a szeretetben és a gondoskodásban az első. Róma előjoga ezért az összehangolás, a tanács és a tanúságtétel, nem pedig a hatalmi szó.

A keleti egyház nem akar mindenféle primátust feltétlenül elutasítani, csak azt és akként, amit és ahogyan arról az I. Vatikáni Zsinat hozott határozatot. Már az ősegyházból származó Apostoli konstitúció 34. kánonja megkívánta, hogy minden nép püspökei tekintsenek egyet elsőnek, és tartsák fejüknek, mert csakis így lesz egység közöttük. Ebben kifejeződik az autókefalia és egyszersmind a kollegialitás is. Amíg az Egyház osztatlan volt, a római püspököt mindenütt elismerték elsőnek; mindenesetre elsőnek az egyenlők között. De ha a római püspök – az apostoli hagyományra hivatkozva – különleges jogokat követel, akkor már megzavarja a kollegialításban meglévő egységet és rendet. Ha tehát a katolikus fél valóban folytatni akarja a párbeszédet, meg kell találnia a módot is, hogy tevékenyen szorgalmazza a közeledést.

Egy másik ortodox teológiai szakértő, *Emmanuel Lanne*, a római San Anselmóban a keleti teológia tanára úgy látja, hogy a közeledés nem valósítható meg elméleti vita, hanem csakis gyakorlati lépések által. Keleten mindig is többet számított a gyakorlati magatartás, mint bármely elvi kijelentés. Továbbá: a keletiek szerint az Egyház valóban szakramentális életében fejezi ki önmagát. Ezért kellene törekedni a kánoni és a szakramentális élet fokozatos egységére. Azután olyan ekkleziológiát kellene kifejleszteni, amely inkább a közösség életén, nem pedig a jogrenden alapul. Ily módon biztosítani lehetne a keleti egyházak autonómiáját, hagyományaiknak az apostoli időkg felmenő folytonosságát. Kétségtelen, hogy Róma nem vonhatja vissza dogmatikai döntéseit, mégis inkább az életet lehetne előnyben részesíteni az elméleti tanítással szemben. A primátus fontos tényező az Egyházban, de el kell ismerni, hogy

Kelet a maga kollegiális szervezetével is megtartotta evangéliumi hitét.¹¹

Reménykeltő lehet az *Ut unum sint* enciklika nyitása, valamint XVI. Benedek pápa és I. Bartolomaiosz konstantinápolyi pátriárka találkozója 2006-ban, a pápa törökországi látogatása alkalmával. A két egyházfő közös nyilatkozatban kifejezte elköteleződését a dialógus mellett. Azonban az ortodox világban ma nagyobb befolyásnak örvendő moszkvai patriarkátus és a görög ortodox egyház nem mutat ugyanakkora párbeszédkészséget, mint a konstantinápolyi pátriárka.¹²

2. Primátus és a protestánsok

A reformáció egyházainak önértelmezésében az igaz egyház alapja és kritériuma kizárólag az élő módon hirdetett evangélium. Ezért az egyház egysége csak hitben ragadható meg. Az evangélium primátusa miatt az egyháznak nem lehet látható feje, csakis láthatatlan feje: Jézus Krisztus. Az evangélium szolgálatában és hatalma alatt azonban az egyházi tisztségviselők vezetői funkciót vállalhatnak az egyház minden területén.¹³

A reformátor Luther Márton a pápaság elutasításáig nem valamilyen elméleti belátás alapján jutott el, hanem mindenekelőtt azért, mert az ő felfogása szerint a pápa ténykedése nem volt biblikusan megalapozva, pl. búcsú engedélyezése. A pápát akkor ismeri el, ha a szavai és a tettei megfelelnek az Írásnak. 1517-től kezdődően próbálkozott azzal, hogy bebizonyítsa, a pápaság nem isteni, hanem csupán emberjogi. Külön kell

¹¹Vö GÁL Ferenc, *Péter elsősége ökumenikus párbeszédben*, in: Teológia 3 (1971) 190–192, 191–192.

¹²Vö. ZAMFIR Korinna, *Ökumenikus teológia*, Kolozsvár 2007, 196.

¹³Vö. WIEDENHOFER, Siegfried, *Ekkleziológia*, in: SCHNEIDER, Theodor (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II.*, Budapest 1997, 49–159, 152.

választani a lutheri pápával vitakozó alapcélt és az ő pápaságot ténylegesen elutasító magatartását, mivel ez képezi a szakadás eredetét, és az nem lényegtelen, hogy a későbbi reformátorok is ezt szem előtt tartották. Később a smalkaldeni cikkelyek (1537) idejében Luther ugyanis az isteni jogra hivatkozva világosan elutasítja a pápaságot. A pápai primátusra a Szentírásban semmilyen adatot nem talált, és ennek a kifogástalanságát ezáltal megcáfolhatónak tartotta, szerinte a pápák ismételen tévedésben vannak. A pápa, ennek következtében számára nem a kereszténység feje, hanem tulajdonképpen Róma püspöke, akinek emberjogilag bizonyos értelemben elsőbbsége lehet a többi püspökkel szemben. Azt az állítást, mely szerint az ember üdvössége a pápával szembeni engedelmességtől függ, Luther határozottan elutasította.¹⁴

A protestáns teológiai felelet megfogalmazásánál történelmileg és dogmatikailag legmesszebbre *Wenzel Lohff*, hamburgi evangélikus professzor nyúl, amikor felteszi a kérdést: Antikrisztus volna-e még ma is a pápa Luther szemében? Az egykori kijelentést a speciális történelmi helyzettel és a teológiai nézetek merev ütközésével magyarázza. Ma ez nem ismétlődhetne meg. Luther úgy látta, hogy a Mt 16-ban és Jn 21-ben előforduló egyházi hatalom az evangélium hirdetésére vonatkozó teljhatalmat jelenti. Krisztus ígéje által, nem pedig hivatalos viselő emberek által kormányozza Egyházát. Jelenlétét nem valami Egyházon belüli történelmi intézmény (mint pl. a pápaság) biztosítja, hanem az evangéliumnak és az evangéliumban meghatározott szentségeknek az engedelmes elfogadása. A megigazulás ebből az önkéntes, szabad döntésből fakad. A pápaság, mint hatalmi intézmény, épp ezt a szabadságot veszélyezteti, és egyúttal az evangélium fölé emeli önmagát. Ilyen hatalmi visszaélés volt abban az időben a búcsúk hirdetése is. Mindenesetre Luther Anti-

¹⁴Vö. URBAN, 134–136.

krisztuson nem a Jelenések könyvében szereplő külső ellenséget értette, hanem az Egyházban magában fellépő ellenséget. Lohff szerint a katolikus Egyház a vallásszabadság tételének proklamálásával nagyot lépett előre. Elismerte, hogy az evangélium-adta szabadság az ember elidegeníthetetlen joga, s ezzel egyben, lehetővé tette a megigazulás kérdésének megértőbb tárgyalását is. Protestáns értelemben az üdvözítő hit azt a szabadságot jelenti, hogy az ember önállóan és kritikával keresi az igazságot, mind a hit megalapozásában, mind pedig az erkölcsi döntésben. Ez a hit azonban veszélybe kerül ott, ahol a tekintély – bár az egység kedvéért – hatalmi szóval közbelép. De másrészt veszélybe kerülhet ott is, ahol az egyéni szabadság kedvéért elhanyagolják a hit közösségét, és az egységre való törekvést. Ezért ma a Péter-szolgálatára vonatkozó kérdést így kell feltenni: Lehet-e a pápaság a hívő számára annak a tanúságtételnek jele, amely egyszerre fejezi ki az Egyház látható egységét és hitének szabadságát?

Heinrich Ott, baseli református professzor a *tekintély* fogalmából indul ki.¹⁵ A vallási tekintély nem lehet gyámkodó közvetítő. Tiszteletben kell tartania azt a lelkiismereti szabadságot, amelyet a természet és a kinyilatkoztatás egyaránt javall. Péter tekintélye, mint egyházi tekintély, magában foglalja a pásztori szolgálatot, a hit folytonosságának szolgálatát (testvéreinek megerősítője Lk 22,32), továbbá az egység és szilárdság szolgálatát. Ennek a hármas feladatnak az Egyház lényegi küldetésében kell megnyilatkoznia, vagyis ott, ahol Krisztus evangéliumát hirdetik és szakramentálisan megjelenítik. Péter tekintélye tehát *pásztorális szolgálat* a kinyilatkoztatott igazság tételes hirdetésében. Az igazság azonban csak dialógussal közelíthető meg. Már a kinyilatkoztatás maga is párbeszéd Isten és ember között, Isten maga így akarja az embert elve-

¹⁵ *Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar*, Basel 1963, 144–155.

zetni az igazságra. Viszont ma az emberiség új helyzet előtt áll: a technika és kultúra hatására egyre jobban jelentkezik az egységre való törekvés is. Épp ezért ma már világviszonylatban kell összehangolni a kereszténység párbeszédét is. A hit sorsa ugyan nincs a véletlenre bízva: folytonossága jelenti tévedhetetlenségét is (Jn 16,13). De a teológiai kifejtés lehet eleve-
nebb, egységesebb vagy ellentmondásos. A pápai tekintély feladata lehetne a kor követelményeinek megfelelő kifejtésnek az irányítása. Ez úton – az egységessé forró emberiségben – egyszerismind elősegítené az evangélium egységes hirdetését is, továbbá ösztönző és békebíró lehetne. De szerepe feltételezi a testvériség szellemének ápolását, a lelkipásztori okosságot, a párbeszédre való rátermettséget, a megértő tapintatot és a Krisztus ügyéért való buzgólkodást. Az idézett szerző beállítá-
sában Péter szolgálata a jövőben megvalósítandó feladat, nem pedig Krisztustól alapított intézmény, amely folytatódik a római pápa hivatalában. Nehéz viszont elgondolnunk, hogyan lehet életképes egy ilyen irányító-kommunikációs központ, megfelelő hatalom és különleges karizma nélkül.¹⁶ Tehát, amint látjuk, a két protestáns szerző felfogása legfeljebb gyakorlati értéket tulajdonít Péter szolgálatának. A Péternek adott személyes hatalom, illetőleg az ő tekintélyének folytató-
dása a pápában csakis a római Egyház történelmi hagyománya, nem pedig Krisztus akarata.

A történelem azt mutatja, hogy a primátus gyakorlásának többféle módja volt. A pápaság önmagában nem vita tárgya, viszont néhány előjoga igen vagy még inkább a mód, ahogy értelmezik és gyakorolják ezeket (vö. UUS 94–95). A pápaságot ma érintő bírálatok túlnyomó része éppen ennek elismeréséből indul ki. Egyre nyíltabban beszélnek a „pápaság reformjáról”, „új pápaságról”, „evangéliumi pápaságról”, „a pápaság újraelapításáról”, de mindig azon meggyőződés alapján, hogy a

¹⁶Vö. GÁL, 190–191.

pápaság az egyház tartópillére, törvényes és szükségszerű az egység és katolicitás megvalósításához. Egyszóval pápára szükség van – sőt valaki még azt is mondta – ha nem volna, ki kellene találni. A ma terítéken levő kérdés nem akörül forog, hogy legyen vagy ne legyen pápaság, hanem hogy az milyen formát öltjön. Ez tehát a pápaságról ma folyó vitának első kiemelkedő irányvonala, amit leginkább a pápaság kritikával való elfogadásának definiálhatnánk.¹⁷

Noha a pápai primátus és tévedhetetlenség témája továbbra is olyan katolikus követelmény, amelyet sem az ortodox, sem az anglikán egyház, sem a reformáció egyházai nem tudnak elfogadni, a téma megközelítése az említett egyházak részéről nem elhanyagolhatóan módosult. Az exegézis rávilágított egyrészt arra a tényre, hogy valamennyi újszövetségi hagyomány értelmében Simon Péter jelentős helyet foglalt el Jézus tanítványai körében, a tanítványok szószólójaként, a messiási hitvallás megfogalmazójaként, a kulcsok és a tizenkettővel együtt, az oldás-kötés feladatának letéteményeseként, a Feltámadott tanújaként, a tanítványok megerősítőjeként, a nyáj pásztoraként, az apostoli közösség vitás kérdéseinek eldöntésében mérvadó személyként. Ebből a felismerésből adódik egyrészt a követelmény, hogy a nem katolikus egyházak, ha magukra nézve nem is tudják kötelezően elismerni a tényleges pápai joghatóságot, ne vessék el a péteri tisztet, mint a Szentírással ellentéteset, hanem fogadják el értelmét és létjogosultságát, mint az egyház egységére irányuló, az Újszövetségben gyökerező szolgálatot. Fries Lutherre hivatkozik, aki a „pápai zsarnokságot” következetesen elutasította, de aki nem egy alkalommal kijelentette, hogy kész lenne a pápát és vezető pozícióját elismerni, amennyiben elfogadná, vagy legalább megtúrná a hitből való megigazulás evangéliumát.

¹⁷ Vö. CORSANI, Bruno/ RICCA, Paolo, *Péter és a pápaság a mai ökumenikus párbeszédben*, Budapest 1980, 65.

Ebből kiindulva veti fel Fries a kérdést, hogy vajon a megigazulásra vonatkozó katolikus-lutheránus dialógus, amelynek következtében világossá vált, hogy a két egyház között nem áll fenn már egyházalválasztó különbség e tekintetben, nem kellen-e odavezesse a lutheránus egyházat, hogy a pápasággal kapcsolatos álláspontját felülvizsgálja? Ez a kérdés a megigazulásról szóló Közös Nyilatkozat¹⁸ 1999-es aláírása óta még aktuálisabb.¹⁹

3. Katolikus-anglikán párbeszéd

A katolikus–anglikán párbeszédnek a II. Vatikáni Zsinat óta három szakasza volt. Az első az előkészítő bizottság 1967–68 közötti munkájából állt. Az érdemi párbeszéd az 1970-es években kezdődött az *Anglikán–Római Katolikus Nemzetközi Bizottság* (ARCIC) keretében. Ennek következtetései az 1976-os *Velencei Nyilatkozat* (Authority in the Church I) a hozzá fűzött magyarázó megjegyzésekkel (Elucidations to Authority I), valamint az 1981-es *Windsori Nyilatkozat* (Elucidations to Authority I), bekerültek – más dokumentumokkal együtt – az ARCIC első fázisának 1982-ben kiadott Zárónyilatkozatába (The Final Report). Az „ARCIC I.” Zárónyilatkozata nagy reményeket keltett a katolikusbarát anglikánokban a két egyház közeli egyesülésére vonatkozóan. Az anglikánok egyfajta

¹⁸ A Nyilatkozat aláírására mindkét fél felelős egyházi vezetősége részéről 1999. október 31-én (a reformáció emléknapja) került sor Augsburgban, az 1530-as vallásbéke és a *Confessio Augustana* városában. Ez a szöveg összefoglalja a több mint harminc éve folyó lutheránus-katolikus párbeszédnek a megigazulás kérdésében elért eredményeit. A 16. században kimondott kölcsönös elmarasztalásokat visszavonták, a két fél között konszenzus jött létre a megigazulástan alapvető igazságait illetően. KASPER, Walter, *Egy Úr, egy hit, egy keresztség*, in: Mérleg 38 (2002), 280–296, 288.

¹⁹ Vö. ZAMFIR Korinna, *A katolikus-protestáns egyháztani párbeszéd eredményei*, Kolozsvár 2007, 348–349.

zsinatának számító Lambeth Konferencia nagy többséggel jóváhagyta a dokumentumnak az Eucharisziára és a szent szolgálatra vonatkozó részeit, és – bizonyos fenntartásai ellenére – pozitívan értékelte az egyházi tekintélyről szóló következtetéseket is. Róma a tekintéllyel kapcsolatos szövegrészeket bírálta, ugyanis a Zárónyilatkozat a tévedhetetlenség és a recepció kérdését (a tanítóhivatali megnyilatkozások elfogadása az egyház közössége részéről) másképpen értelmezte, mint az I. Vatikáni Zsinat.²⁰

Láthatólag az anglikán–katolikus egységtörekvés útjában álló legnagyobb akadálynak éppen az egyházi tekintély, így a pápai primátus természete bizonyult, amit a következő időszakban tovább súlyosbított az anglikán közösségen belüli vita a nők pappá, illetve püspökké szenteléséről.²¹

Elmondható, hogy a pápai primátus megértésében egy közösség sem jutott olyan közel a katolikus egyházhoz, mint az anglikánok. Az ARCIC által folytatott párbeszéd során elismerték, hogy az egyetemes primási szolgálatra – többek között a globalizáció hatására is – az egyetemes egyháznak mindinkább szüksége van. Fenntartásaikat viszont főleg a kedvezőtlen történelmi tapasztalatok táplálják. Így az egyház egységének helyreállítására vonatkozó felhívásban is – például II. János Pál *Ut unum sint* enciklikájában – az anglikánok a Szentszék

²⁰ Vö. ÉRSZEGI, 302–303.

²¹ 1976-ban a Hittani Kongregáció „*Inter insigniores*” című nyilatkozatában megindokolta és megerősítette azt a gyakorlatot, hogy csak férfiak pappá szentelése engedélyezett. Az 1983-ban megjelent CIC. Egyházbizományi kódex kimondja: „*A szent egyházi rendet érvényesen csak megkeresztelt férfi veheti fel*” (vö. 1024 kánon). A *Katolikus Egyház Katekizmusa* (1993) bővebben is megindokolja a tilalmat (vö. 1577), majd II. JÁNOS PÁL pápa 1994-ben kiadott „*Ordinatio sacerdotalis*” apostoli levelében ismét megerősítette, hogy csak férfiak szentelhetők pappá. A pápai levél tulajdonképpen nem tartalmaz semmi újdonságot az előző, hasonló megnyilatkozásokhoz képest, s mégis erős visszhangot váltott ki nem csak az egyházban, hanem a sajtóban is.

legfőbb joghatóságának való engedelmességre és behódolásra vonatkozó felszólítást láttak.²² Róma primátusával, egyetemes joghatóságával kapcsolatban nehezen fogadják el, hogy a pápa több mint egyfajta „első az egyenlők között”, s nagyobb hatalomra tart igényt, mint egy zsinati gyűlés elnöke. Ehhez hozzájárul a túlzott központosítástól való félelmük is – például a püspöki kinevezések pápának való fenntartása miatt. Még akkor is, ha elismerik, hogy a pápaságnak megfelelő hatalommal kell rendelkeznie az egyház egységének megvalósításához.

Mindent összevetve az anglikán–katolikus hivatalos párbeszéd során kidolgozott közös dokumentumok alapján az egység megvalósulása akár közelinek is tűnhetne. Azonban e dokumentumok recepciója, vagyis a „hétköznapiakban” való elfogadása továbbra is meglehetősen hiányos mindkét egyház részéről. Emellett az anglikán közösségen belül manapság nagy feszültség mutatkozik, és kérdéses, hogy a közös dokumentumokban megfogalmazott álláspontok mennyire képviselik az anglikánok egészének, vagy legalább többségének álláspontját. A távolságot végül tovább növelte az anglikánok azon döntése, mely megnyitotta az utat a nők pappá, majd később püspökké szentelése előtt, illetve hogy némely anglikán tartományokban bevezették az egynemű párok „házasságának” egyházi megáldását is. Különösen ez utóbbi fejlemények voltak azok, amelyek felerősítették az anglikán kommúnióon belüli hagyományhű közösségek törekvését a Rómával való egyesülésre.

4. Összegzés

A primátus kérdése azóta foglalkoztatja az egyházat egységes vagy megosztott formájában, mióta Krisztus a

²² „Schlußbericht der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission“: Dokumente wachsender Übereinstimmung, 133–232, itt 167. In: URBAN, 143–144.

főhatalmat Szent Péter apostolnak átadta. Évszázadokon át az elsőbbség az egység feladatát látta el.²³ Sokszor emberi okok miatt ez a szolgálat más fényben tűnt fel Kelet és más a Nyugat számára, sőt a nyugati kereszténységen belül ismét más módon közelítették meg. II. János Pál pápa 1995-ben maga kezdeményezte péteri szolgálatának ökumenikus megközelítését és ezután már közösön lehet és kell keresni, és megtalálni azokat a formákat, „amelyekben ez a szolgálat úgy tud megvalósulni, hogy mindkét fél a szeretet szolgálatát lássa benne”. A párbeszéd során önmagát senkinek nem kell megtagadnia, a szükséges korrekciókat azonban éppen a kereszténység igényelte evangéliumi parancs miatt - „Legyenek mindnyájan egy” - meg kell tenni.²⁴ A történelem is azt mutatja, hogy a primátus gyakorlásának többféle módja volt.²⁵ Az I. Vatikáni Zsinat egyháztanát a *kollegialitás eszméjével kiegészítő* II. Vatikáni Zsinat már igen fontos lépés volt az ökumené szempontjából, hiszen a pápaság monarchikus-abszolutisztikus képét átalakította. A Zsinat után fellendült ökumenikus párbeszéd is hozzájárult ahhoz, hogy a katolikus egyház kezdjen ráébredni: a pápai primátus gyakorlásának módján lehetne – s ennél fogva kellene is – változtatni.

Összefoglalva elmondható, hogy bizonyos egyetértés kezd kibontakozni a keresztények többségének körében azzal kapcsolatban, hogy az egyháznak szüksége van egy olyan „egységsszolgálatra”, amely világviszonylatban is láthatóan kifejezi összetartozását. Azt is elfogadják a legtöbben, hogy – történelmi hagyományai miatt, de a mai pozíciójából fakadóan is – Róma püspöke az, aki ezt az egyetemes keresztény

²³ SCHWAIGER, Georg, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, Paderborn 1977, 5–6.

²⁴ Vö. KRÁNITZ, 141–142.

²⁵ Vö. STIRNIMANN, Heinrich, *Papsttum und Petrusdienst*, Frankfurt am Main 1975, 17–20; SCHATZ, Klaus, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990.

egységsszolgálatot, a péteri szolgálatot gyakorolni a leginkább hivatott.²⁶ Az, hogy mára a pápai primátusról folytatott ökumenikus párbeszéd kedvező légkörben zajlik, nem utolsósorban II. János Pál érdeme. Péter-utódi szolgálatának negyedszázada során számos jelképes gesztussal erősítette a kapcsolatokat a többi keresztény felekezettel, amely gesztusok révén a gyakorlatban már több megoldatlan teológiai vagy jogi kérdésen is felül lehetett emelkedni. A primátus tekintélye ugyanis a jogi dimenzió túlmutatóan nemcsak hatalom gyakorlása, hanem mindenekelőtt szolgálat.²⁷

Ha felmérjük az ökumenizmus mai helyzetét, akkor be kell ismernünk, hogy még igen hosszú út áll előttünk, sőt sokszor „egyirányú utcának” tűnik. Katolikus részről megtörtént a kritikus felülvizsgálat: az önvád, a beismerés, és a megbocsátás gesztusai.²⁸ Protestáns részről is történnék figyelemre méltó gesztusok: roppant horderejű felismerés, hogy a Szentírás tudományos vizsgálata alapján belátták, hogy a hagyomány föltétlenül szükséges a Szentírás létrejöttéhez és megértéséhez. Hagyomány nélkül a Szentírás a „levegőben lóg”, egy könyv csupán a többi könyv között. Érdekes módon az ortodox egyház hatására ismerték fel a hagyomány szükségességét, ahol ugyanis elevenen élt „egyedül a hagyomány” elve. „Egyedül a Szentírás” klasszikus protestáns elve nem tudta túlélni a tudományos exegézis krízisét. Történelmi és kritikai kutatások alapján ma már biztosan állíthatjuk, hogy az evangéliumok az ősegyház produktumai, a Szentírás lényegében véve nem más, mint egyházi hagyomány. A Szentírást teljes egészében az egyházi közösség hozta létre,

²⁶ URBAN, 137–139.

²⁷ Vö. ÉRSZEGI, 307.

²⁸ VI. Pál pápa a II. Vatikáni Zsinat III. ülésén bocsánatot kért a múlt igazságtalanságai miatt „különvált testvérektől”; majd II. János Pál pápa 2000 első nagybőjti vasárnapján szintén bocsánatot kért az egységgel szemben elkövetett vétkekért.

örizte és kanonizálta. A hagyomány felfedezése magával hozta a tekintély elismerését, valamilyen hierarchia elfogadását.²⁹

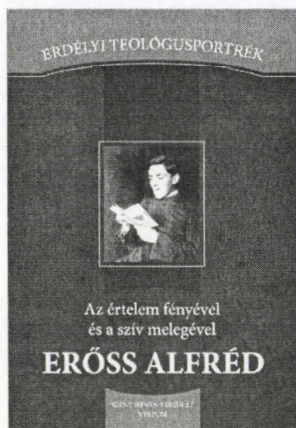
Sok keresztény ember és keresztény közösség belefáradt már abba a régi reménységbe, hogy az ökumené nem távoli utópia, hanem „reális lehetőség” (Fries - Rahner). Ezekkel a hangokkal szemben azzal érvelnek, hogy az ökumenét csakis történeti folyamatnak szabad tekinteni. Emberek néhány év alatt nem képesek revideálni azt, ami évszázadok folyamán jött létre. Az ökumené csakis a hívő reménység türelmes légkörében növekedhet.³⁰ A jövő reménybeli egységes egyháza nem központilag irányított és szabályozott, uniformizált és Európára koncentrált egység lesz, hanem valóban világegyház, különböző kultúrákba beleilleszkedő, a sokszor emlegetett „inkulturációt” kivitelező egység a sokféleségben. Ezt az egységet a pápának nem szabad egyformára szabnia, uniformizálnia, hanem őriznie kell. A pápa hatalmának tényleges határai vannak, amelyeket egyrészt a kinyilatkoztatás határoz meg, másrészt ugyancsak a Szentírásra épülő kapcsolata a püspökök kollégiumához.³¹

A II. Vatikáni Zsinat óta minden vonalon igyekszünk egyházi szolgálatról (munus), nem pedig méltóságról beszélni (vö. LG 22). Kétségtelen, hogy a pápa primátusára is vonatkozik Krisztus kijelentése: aki első akar lenni, az legyen mindenkinek a szolgálója. Ilyen értelemben a „Péter szolgálata” (Petrusdienst) kifejezés alkalmas lehet arra, hogy kellőképpen jelezze a pápai primátus dogmatikai tartalmát és gyakorlásának módját.

²⁹ FILA Béla: *Ökumenikus párbeszéd*, in: *Teológia* 20 (1986), 38–41, 40–41.

³⁰ SCHUSTER, Heinz: *Csalódott ökumené?*, in: *Teológia* 20 (1986/1), 36–38, 36.

³¹ Vö. *Pápaság az ökumenikus dialógusban*, in: *Teológia* 20 (1986), 45–48, 48.



Farkas Zoltán–Jitianu Liviu (szerk.): Az értelem fényével és a szív melegével. Erőss Alfréd emlékezete

Erdélyi teológusportrék I. (sorozatszerkesztő Bodó Márta)

Erőss Alfréd 41 évet élt. Keveset – emberi számítások szerint. Élete mégis gazdag és értékes volt. Aki megismeri életét, aki olvassa gondolatait, meggyőződik erről. A szent teológia doktora és tanára, a termékeny író, a költő, a nehéz időkben, titokban felszentelt püspök. Születésének századik évfordulóját ültük 2009-ben. Jó alkalom volt ez élete és termékeny munkássága felelevenítésére, amelyben a teológia és irodalom szépen összefonódott, egymásra hatva, egymást termékenyítve munkásságában. A dogmatika tanáraként diákjai egyik kedvence volt, csak azért nem lett a pesti teológia professzora, mert nem kapott útlevelet, amikor meghívást ígen. Reményiket, a népi írók munkásságát az élet teológiája felől megközelítő esszéi és tanulmányai máig lenyűgöző olvasmányok.

Az élet értékét sem hosszúsága, sem anyagiakban mérhető „gazdagsága” nem adja meg. Értékes élet az, amely tapasztalatokban, intenzitásban, emberségben gazdag. Az, amely az élet lüktetésének interferenciapontja. Igazán értékes az az élet, amely az Örökkévaló otthona, amelyen áttükröződik az Örökkévaló szépsége, és ebben az ember valós gazdagsága fényt kap. Értékes élet az, amelynek tűzhelyénél életszikra pattan át beléd – írják a szerkesztők a kötet előszavában. (Jitianu Liviu)

Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2009

176 oldal, 25 lej

DR. DIÓSI DÁVID

**„Hivassátok a siratóasszonyokat,
hadd jöjjenek,... akik jól tudnak sírni!” (Jer 9,16)
Halottsiratás az ószövetség Szentírásban**

Am wichtigsten von allen alttestamentlichen Trauergebräuchen war die Totenklage. Zur Klage waren die nahe Verwandten des Toten verpflichtet, denen sich auch die umstehenden Angehörigen anschlossen. Um die Klage kunstvoller und besser auszuführen, überließ man sie oft den berufsmäßigen Klageweibern. Folgende Studie befasst sich nicht mit der Totenklage im Allgemeinen, sondern versucht deren einzelne Elemente (blutig Ritzen, entblößte Brüste der Klagefrauen, Zerreißen der Kleider, Tanz) näher unter die Lupe zu nehmen und zu interpretieren. Wie unsere Analyse zeigen konnte, stehen Fruchtbarkeitskult und Totenkult auch im alttestamentlichen Israel in engem Zusammenhang. Die Klagefrauen mit entblößten Brüsten könnten mit der Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht werden. Sie wollten auf diese lebendige Weise die lebensspendende Mutter-Erde darstellen. Die Klagefrauen saßen während der Klage auf dem Boden. Dies deutet ebenfalls auf die Kontaktaufnahme mit der Mutter-Erde hin.

Schlüsselbegriffe: Totenklage; Klagefrauen; Klageweiber; Fruchtbarkeit; Mutter-Erde; Totenkult im Alten Testament; Nacktheit; Zerreißen der Kleider; Tanz.

„Megvan az ideje a születésnek és a halálnak...” (Préd 3,2)

A halál halálbiztos! Mindenütt jelen lévő hatalom. Egyetemessége természetes síkon következik emberi mivoltunkból, hisz emberi természetünkkel velejáró anyagi élet előbb-utóbb felbomlik. Ebből a megközelítésből az ember követi azt a biológiai törvényszerűséget, amely megtalálható az állatvilágban is.¹ A Pierre-qui-Vire szerzetese, ADALBERT DE VOGÜÉ, az égő csipkebokor képét (vö. Kiv 3,2–4) szemlélve a következőket

¹ Vö. F. GÁL, *Az örök élet reménye*, Budapest 1975, 159–175.

írja: „Ez az anyag, amely Mózes szeme láttára ég, anélkül, hogy elégne, nemcsak az »egyedül halhatatlan Istent« jelképezi, hanem vele együtt mindazokat, akik részt kapnak dicsőségéből. ... A Mózesnek megjelent lángok, amelyek a bokorból fakadtak, s mégsem emésztették el azt, elpusztíthatatlan ismeretet és szeretetet sejtetnek meg velünk: ennek előízét kóstoljuk e földön, amikor a hit homályával és kitartó ragaszkodásával bízunk Istenben.”² Másrészt viszont, mi emberek „hajlamosak vagyunk arra – fejtí ki a holland származású GERARDUS VAN DER LEEUW (1890–1950), a vallásfenomenológia vezető képviselője, – hogy a halott embert töröljük névsorunkból: a mi tevékenységünkben ő már nem vesz részt... de a halott ember ugyanolyan jól együttműködik velünk, mint az élő... Teljesen természetes tovább élése, mivel ezt a rítusok biztosítják. A prehisztórikus és a korai történeti időszakban oly gyakran előforduló zsugorított temetkezés minden bizonnyal az újjászületés előkészítése; a halott embert az embrió helyzetében temetik el, s így a temetéssel máris kezdetét vette az új élet.³ ... A halál tulajdonképpen nem tény, hanem csupán egy, az élettől különböző állapot... a halál utáni tovább élés ugyanolyan valóságos, mint az az egzisztencia, amelyet életnek nevezünk.”⁴ A mai társadalomban sokhelyütt a halál magánügy lett, „a temetéseket közéleti megnyilatkozássá teszik, amelyeken senki se gondol a halottra mint halottra. A végleges jövőre vonatkozó aggódó várakozás immár a különböző, látszólag meghatározott tárgy nélküli szorongásokban, fóbiákban, hipokondriákban álcázva jelentkezik.”⁵ „Ahol a halál és a halott tisztelete már nem az élethez tartozik, ott veszélyben van a kereszténység; ott nem-

² A. DE VOGÜÉ, *Kívánd az örök életet*. A remény tegnap és ma (Bencés lelkiségi füzetek 21), Pannonhalma 2000, 20.

³ Vö. a 47. lábjegyzetben írottakkal.

⁴ G. VAN DER LEEUW, *A vallás fenomenológiája*, Budapest 2001, 188k.

⁵ Z. ALSZEGHY, *Az ember jövője* (Teológiai zsebkönyvek 6), Szeged 1994, 13k.

csak az emberi kultúra forog veszélyben, hanem az ember úton van négy lábú létezővé válni“ – hangsúlyozta egy szimpózium alkalmával tartott előadásán WERNER KATHREIN a Fuldai Teológiai Fakultás egyháztörténelem professzora. Továbbá, „ahol a halált elfojtják, ott az élet is mélységesen embertelenné válik.”⁶ Ezzel a halál témáját pillanatszerűen felvillanító idézet-collage karcolatszerűen igyekezett a halál „tájképét” felvázolni. Egy dolog biztos: a halál minden időben az emberiség egyik „legizgalmasabb” témáját képezte. „*Haldoklók vagyunk, olyanok vagyunk, mint a víz, amelyet kiloccsantanak a földre és nem tudnak többé összegyűjteni*” (2Sám 14,14) – jelenti ki minden idill nélkül a Szentírás.

Jelen tanulmányunkban az ókori izraeli halottkultusz hatalmas és gazdag „birodalmának” csupán egyik speciális területét, a halottsiratást – amely egy „általános emberi jelenség”⁷ – fogjuk (kissé szokatlan módon) nyomon követni. Itt



nem a halottsiratásról általában fogunk szólni, hisz annak az olvasó különböző szentírás-tudományi szakkönyvben, sőt bármelyik igényesebb bibliai lexikonban könnyen utánanézhethet. A következőkben az ószövetségi halottsiratás néhány rendkívül fontos elemét vizsgáljuk.

A sírás, a könnyhullatás, valamint a jajkiáltás – mint a fájdalom természetes megnyilvánulása – legtöbb esetben kísérője a gyásznak.⁸ Izraelben a ha-

⁶ G. GRESHAKE, *Az élet vége? Halál – feltámadás – lélekvándorlás*, Budapest 2001, 11.

⁷ G. WIDENGREN, *Religionsphäomenologie*, Berlin 1969, 406.

⁸ Vö. Ter 23,2; 37,30; 50,1; Szám 20,29; MTörv 34,8; Bír 21,2 2Sám 1,12; 3,32; 19,1; Jo 1,13; Lk 7,13; Jn 11,33; 20,11.

lottas szokások „végzésében” férfiak és nők egyaránt részt vállaltak. A halottsiratásnál, amely gyászceremónia legfontosabb részét képezte, a tagok két csoportra voltak felosztva (vö. Zak 12,11–14), s így a siratás kórusban együtt vagy pedig felváltva történt.⁹ Mindenesetre annyi biztosra vehető, hogy a nők átható, éles hangja a férfiakénál nagyobb feltűnést, érdeklődést keltett. Ugyanitt kell megjegyeznünk, hogy egy kollektív módon megélt gyász sokkalta intenzívebb lehet, mint annak individuális változata. A látványosabb, művészibb „kivitelezés” érdekében fizetett, hivatásos siratókat, kivált asszonyokat fogadtak a halott siratására,¹⁰ akik énekükkel és hangszerkíséretükkel messze hangzóvá tették. A többé-kevésbé megszerkesztett siratógyűjteményeket (vö. 2Krn 35,25) leánygyermeküknek is továbbadták.¹¹ A siratóasszonyok (vö. 1.¹² és 2.¹³ ábra) fölfedett keblekkel a földön ültek, ruhájukat szaggatták és testüket vagdosták. Ezeket a gesztusokról a későbbien során részletesebben fogunk szólni. A férfiak dolga a halott dicsérete volt.¹⁴ A siratók Galileában a gyászmenet élén, Judeában pedig a ravatal után haladtak.¹⁵ Feladatuk közé tartozott közé tartozott a veszteség hangos szóban történő ismétel-



⁹ Vö. P. BILLERBECK/H. L. STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I*, München⁴ 1978, 521.

¹⁰ Vö. E. REINER, *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Stuttgart 1938, 56.

¹¹ Vö. Jer 9,19 (R. DE VAUX, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I*, Freiburg 1960, 106).

¹² Forrás: H. HAAG (szerk.), *Bibliai Lexikon*, Budapest 1989, 1590.

¹³ Forrás: L. SZEKRÉNYI, *A bibliai régiségtudomány kézikönyve I*, Budapest² 1896, 100.

¹⁴ Vö. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus II*, Zürich 1979, 335.

¹⁵ Vö. SZEKRÉNYI (lásd 13. lábjegy.), 101.

getése, ill. ismert gyászénekek elmondása,¹⁶ a halott magasztalása, valamint a kísérőket a gyászra felhívni.¹⁷ A siratás, ill. a sírás nem csupán az individuális fájdalom kifejezése érdekében történt, hanem ezáltal eleget próbáltak tenni a társadalom által szigorúan előírt „etikettnek”.¹⁸ A rabbik véleménye szerint a kegyelet megköveteli,¹⁹ hogy „*Izraelben még a legszegényebb ember is legalább két fuvolást és egy siratóasszonyt alkalmazzon.*”²⁰ Minél előkelőbb volt egy izraelita, annál népesebb volt a siratószemélyzet száma és annál hangosabban történt a siratás is.²¹ Bár a zenének a halottkultusz keretében joggal apotropikus (démonűző) karaktert tulajdonítottak, ennek eredeti célja a Földközi-tenger vidékén élő népeknél a halottidézés volt.²² A fuvola hangja a görög kultusz áldozatainál is ugyanígy démonűző funkciót töltött be.²³

A halottsiratás bizonyos toposzok segítségével történt, amelyeket a különböző halottakra alkalmaztak.²⁴ A siratóasszonyoknak nem volt elegendő muzikálisnak lenniük, hanem megfelelően bőséges repertoárral rendelkezniük kellett, hogy az énekek ismétlésének hallgatásától a gyászolókat megkíméljék.

¹⁶ Vö. I. KÉKI, Art. *Gyász*, in: T. BARTHA (szerk.), *Keresztyén Bibliai Lexikon*, Budapest 1993, 533.

¹⁷ Vö. SZEKRENYI (lásd 13. lábjegy.), 101.

¹⁸ Vö. É. DURKHEIM, *Formele elementare ale vieții religioase* (Les formes élémentaires de la vie religieuse), Iași 1995, 366.

¹⁹ Vö. BILLERBECK/ STRACK (lásd 9. lábjegy.), 521k; G. MAYER, *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart 1987, 98.

²⁰ Misna, Ketubot IV, 4.

²¹ Vö. H. STUBBE, *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*, Berlin 1985, 113.

²² Vö. J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster 1930, 212–216.

²³ Vö. TH. WÄCHTER, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Gießen 1910, 12.

²⁴ Vö. DE VAUX (ld. 11. lábjegy.), 106.

A siratóasszonyok tapsolása úgyszintén apotropikusan értelmezhető.²⁵

„Ne vagdaltok be magatokat...” (MTörv 14,1)

A test megvagdosását a törvény kifejezetten tiltotta (vö. Lev 19,28; MTörv 14,1). Ekképpen akarták a vérzést megakadályozni, az ószövetségi felfogás értelmében ugyanis a „*test élete a vérben rejlik*“ (Lev 17,11) és a „*vér a lélek*“ (MTörv 12,23).²⁶ Később a nők a test megvagdosása helyett piros színű (a vér jelképe) csíkokkal festették be magukat.²⁷

A nők minél jobban hivatalos kultuszból ki lettek zárva, annál nagyobb szerepet vállaltak a privát vallásosság területén.²⁸ Nagyon találó M. WINTERNITZ frappáns megfogalmazása: „A nő a vallásnak mindig a legjobb barátnője, a vallás azonban semmiképpen sem mindig barátnője a nőnek.”²⁹ A férfiak kizárása a kultuszból csak kevés kultúrában igazolt.³⁰ A házon, ill. a családon belüli egyszerű rituális tevékenységek elvégzésére a nő jöhetett számításba, így pl. ő gyűjtötte meg és hozta be a szombat esti gyertyát³¹ (az ő funkcióját vette át a

²⁵ Vö. A. BERTHOLET, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Tübingen 1914, 10.

²⁶ Vö. TH. PODELLA, *Ein mediterraner Traueritus*, in: UF 18 (1986), 263–269, 267.

²⁷ E. WUNDERLICH, *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer*. Erläutert mit Berücksichtigung entsprechender Bräuche bei anderen Völkern, Gießen 1925, 54.

²⁸ Vö. U. WINTER, *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, Freiburg/Schweiz 1983, 51.

²⁹ Idézte: A. SCHIMMEL, Art. *Frau*, in: RGG 2 (31958), 1065.

³⁰ Vö. WÄCHTER (ld. 23. lábjegy.), 130–134.

³¹ Vö. L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, Freiburg 1993, 41.

keresztény húsvétéjszakai szertartáson a diakónus³²), nyilvánvalóan ugyancsak a nő joga volt korábban a névadás, valamint a gyermek körülmetélése.³³ A nőknek így a halottsiratás keretén belül is egyre nagyobb jelentőséget tulajdonítottak. A primitív népeknél is kiváltképpen a nők voltak azok, akik a temetés előtti utolsó tennivalókat intézték, ők ugyanis e népek felfogása szerint természetüktől fogva tisztátalanok³⁴ voltak.³⁵ Ugyancsak e felfogással hozható összefüggésbe az is, hogy egyes kultúrákban a nőnek a férfihoz képest összehasonlíthatatlanul nehezebb volt a mennyek országába jutnia.³⁶ Továbbá pedig – mivel a nő a kultikus tisztátalanságnak a férfinél jobban ki van szolgáltatva – általában véve alkalmatlanabbak voltak a papságra is.³⁷

³² Vö. M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche* (AMATECA 10), Paderborn 1995, 589 (utalva PLANK tézisére).

³³ Vö. S. SCHROER, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels*, in: S. SCHROER/ L. SCHOTTRUFF/ M.-T. WACKER, *Femenistische Exegese*, Darmstadt 1995, 81–172, 157.

³⁴ Izraelben „minden halott, azaz mindenki, aki meghalt, a tisztátalanság legfelsőbb fokát testesíti meg” (G. VON RAD, *Az Ószövetség teológiája*. I: Izrael történeti hagyományainak teológiája, Budapest 2000, 220), ill. „az Izrael teljes életét, beleértve hétköznapjait is, meghatározó tiszta-tisztátalan közti óriási feszültség tehát az élet és a halál ellentéte volt, hiszen a tisztátalanság minden formája bizonyos módon a tisztátalanság radikális megtestesítőjének, a halálnak részleges megvalósulása volt” (Uo. 221).

³⁵ Részletesebben erről K. E. MÜLLER, *Die bessere und die schlechtere Hälfte*. Ethnologie des Geschlechterkonflikts, Frankfurt aM. 1984, 101–106; K. E. MÜLLER, *Sterben und Tod in Naturvolkkulturen*, in: H. BECKER u.a. (Hrsg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I* (Pietas Liturgica 3), St. Ottilien 1987, 49–90, 71.

³⁶ Vö. WÄCHTER (ld. 23. lábjegy.), 126.

³⁷ Vö. E. FEHRLE, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Gießen 1910, 73.

„Meztelenül jöttem ki anyám méhéből
és ruhátlanul térek oda vissza.” (Jób 1,21)

A siratóasszonyok lemeztelenített keblei (vö. 3. ábra³⁸) valószínűleg a termékenység ábrázolásával hozható összefüggésbe.³⁹ Így akarták a nők az életet ajándékozó Földanyát



(*Terra Mater, Tellus Mater*) kifejezésre juttatni. Izraelben a dús, tejtől duzzadó női kebel az áldás, a bőség valamint az üdvösség szimbóluma volt.⁴⁰ Egyiptomból is ismerünk – főleg a 18. dinasztia sírjaiból

származó – ikonografikus leleteket (vö. 4. ábra⁴¹), amelyeken a faistennő a halottaknak keblét nyújtja.⁴² Dúskeblű női figurák ábrázolását (vö. 5. ábra⁴³) találtak izraelita királykori sírokban is,⁴⁴ akiknek faladatuk, hogy a halottaknak „egy utolsó áldást juttassanak”⁴⁵.

³⁸ Forrás: F. RIENECKER (Hrsg.), *Lexikon zur Bibel*, Wuppertal⁵1964, 773.

³⁹ Vö. PODELLA (lásd 26. lábjegy.), 263–269.

⁴⁰ Vö. S. SCHROER/ TH. STAUBLI, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, 82.

⁴¹ Forrás: F. STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen³2001, 109.

⁴² Vö. S. SCHROER, *Die Zweiggöttin in Palästina/ Israel*. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach, in: M. KÜCHLER/CH. UEHLINGER (Hrsg.), *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine*, Freiburg/ Schweiz 1987, 201–225, 219, 34. ábra.

⁴³ Forrás: O. KEEL, *Die Ω-Gruppe*. Ein mittelbronzezeitlicher Stempelsieger-Typ mit erhabenem Relief aus Anatolien-Nordsyrien und Palästina, in: O. KEEL/ H. KEEL-LEU/ S. SCHROER, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/ Israel II*, Freiburg/Schweiz 1989, 39–87, 73.

⁴⁴ Vö. R. WENNING/ E. ZENGER, *Tod und Bestattung im biblischen Israel*. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Skizze, in: L. HAGEMANN

A Földanya-hit világszerte, különböző kultúrákban elterjedt.⁴⁶ Az ember a föld gyermeke; a föld ajándékozta az életet és ugyancsak ő az, aki a halottakat magába visszafogadja.⁴⁷ Ezt juttatják kifejezésre különböző nyelvi kifejezések is, mint pl. a héberben a *‘ādām* és *‘ādāmâh*⁴⁸, ill. a latinban a *homo* és

(Hrsg.), „*Ihr alle aber seid Brüder.*“ (= FS A. Th. Khoury), Würzburg 1990, 285–303, 289.

⁴⁵ SCHROER/ STAUBLI (lásd 40. lábjegy.), 82.

⁴⁶ Vö. A. DIETERICH, *Mutter Erde*, Leipzig 1905; M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt aM. 1998, 122–124; M. ELIADE, *Mituri, vise și mistere* (Mythes, rêves et mystères), București 1998, 166–176; M. ELIADE, Art. *Erde*, in: RGG 2 (3 1958), 548k.

⁴⁷ „Elegendő megvizsgálunk a temetést napjainkban egy archaikus népnél, hogy észrevegyük a látszatra oly egyszerűnek tűnő szertartás vallási szimbolikájának gazdagságát és mélységét. Reichel-Dolmatoff elég részletes leírást adott egy fiatal lány temetéséről 1966-ban a csibcsa nyelvet beszélő kogi indián törzsnél, a columbiai Sierra Nevada de Santa Maria lakóinál. A sámán (*máma*), miután kiválasztotta a sírgödör helyét, egy sor rituális mozdulatot tesz, és kijelenti: »Ez itt a Halál faluja; ez itt a ház, én pedig kinyitom.« Ezután bejelenti: »a ház nyitva áll«, jelzi a férfiaknak, hol kell megásniuk a sírt, és visszavonul. A halott leány fehér vászonba van burkolva, apja bevarrja a szemfedőt. Anyja és nagyanja eközben lassú, majdnem szavak nélküli dalt énekel. A sírgödör aljára apró zöld köveket helyeznek, kagylókat és egy haslábú állat páncélját. Ezután a sámán emelgetni próbálja a testet, azt a benyomást keltve, hogy túl nehéz; csak kilencedszerre sikerül felemelnie. A testet fejfelé kelet felé a sírba fektetik, és »bezárják a házat«. További rituális mozdulatokat tesznek a sír körül, végül mindannyian távoznak. A szertartás két órán át tartott. ... A sírgödör verbalizálásáról [van szó], amikor »háznak« és »anyaméhnek« nevezik (ez nagyarázza a jobb oldalra fektetett halott magzati testtartását), ezt pedig követi ... az »anyaméh-ház« »kinyitásának« és »bezárásának« rituáléja. ... Amikor a sámán kilencedszer emeli meg a holttestet, ez a magzatállapotba való visszatérést jelzi, fordított irányban járva be a magzati kilenc hónapját” (M. ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története I*, Budapest 1998, 17k).

⁴⁸ J. SCHARBERT (*Genesis 1-11* [NEB], Würzburg 1983, 49) a következőket írja: „Im Urtext sind die Ausdrücke für »Mensch« (*‘ādām*) und »Ackerboden« (*‘ādāmâh*) lautähnlich; der hebräische Leser oder Hörer mußte darum im Ausdruck »Mensch« die Bedeutung »der vom Ackerboden Genommene«, »Erdling« heraushören.“ L. RUPPERT (*Genesis. Ein kritischer*

*humus*⁴⁹. Az anya szülése nem más, mint a föld méhéből való életszületés ősaktságának mikrokozmosz imitációja, megismétlése. Sőt manapság sem idegen, hogy a szülő-, ill. az anyaföldtől elszakadt/elszakított emberek egy marék szülőföldet őriznek az idegenben. Az Ószövetségben rendszerint a földre való temetés volt gyakorlatban, ugyanis a Földanya-felfogás értelmében a halál visszatérés volt a föld méhébe.⁵⁰ Ezt a felfogást illusztrálja két szentírási szöveg is. Az egyik Jób 1,21, ahol a következőket olvashatjuk: „*Mezítelenül jöttem ki anyám méhéből, és ruhátlanul térek oda vissza.*” Jóllehet az Földanyagondolatra nem történik explicit hivatkozás, ami összefüggésben azzal, hogy ennek a résznek nem ez a fő mondanivalója,⁵¹ Jób szavainak a háttérében a Föld mint anya áll.⁵² A másik szentírási passzus Sir 40,1, amely a következőképpen hangzik: „*Igen nagy vesződség minden ember sorsa, Ádám gyermekei nehéz igát húznak, attól a naptól, amikor megszületnek, míg vissza nem térnek mindenek anyjához*” A könyv szerzője „a Földet minden élő anyjának tekinti.”⁵³ Ter 35,8; Bír 5,4 és

und theologischer Kommentar. I. Teilband: Gen 1,1-11,26 [FB 70], Würzburg 1992, 128) meglátása szerint: „*ādām* und „*dāmā* leiten sich freilich etymologisch von einer gleichnamigen arab. Wurzel ab, die »Haut«, »Oberfläche« bedeutet, was als pars pro toto im Arab. und Hebr. die Bedeutung »Mensch« annahm, so daß „*dāmā* ursprünglich »Erdboden«, nicht »Ackerboden / Ackerland« bedeutete.“

⁴⁹ Vö. M. HUTTER, Art. *Erde*, in: LThK 3 (31995), 750k, 750.

⁵⁰ Vö. WENNING/ ZENGER (lásd 44. lábjegy.), 288.

⁵¹ Vö. J. EBACH, *Streiten mit Gott*. Hiob. Teil 1 (Hiob 1-20), Neukirchen-Vluyn 1996, 28.

⁵² Vö. G. FUCHS, *Mythos und Hiobdichtung*. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart 1993, 173; ELIADE, *Erde* (lásd 46. lábjegy.), 550.

⁵³ „Das Wort »Leib« (*beten*) von Ijob 1,21ab und Koh 5,14ab ist hier durch »Schoss« (*rehem*) ersetzt. Die beiden Ausdrücke *beten* und *rehem* werden auch sonst gelegentlich parallel verwendet (vgl. Ps 22,11). Das schlicht rückverweisende »dorthin« von Ijob 1,21ab wird von Sirach durch »Mutter alles Lebendigen« (*em kol haj*) ersetzt. Diesen Titel trägt in Gen 3,20 Eva.

1Sám 3,13 megemlíti a fa alá való temetkezés szokását. E tény számunkra ebben az összefüggésben rendkívüli fontossággal bír. Bizonyára nem véletlen, hogy az 1Sám 31,13-ban említett tamariskuszfa⁵⁴ örökzöld. Úgyszintén az sem lehet véletlen, hogy a „*lombos fa alatt*“ (a termékenység jelképe) üzték a kultikus prostitúciót.⁵⁵ Ez az orgiális rítus tulajdonképpen semmi más sem, mint az *in illo tempore* (= a világteremtés egy bizonyos epizódjában) történt isteni aktusnak (= a káosznak) mikrokozmosz imitációja.⁵⁶ A fa alatt nemzették tehát az életet, éppen ezért ide is kellett annak visszatérnie, hogy innen egy új születés által ismét életre kelhessen. Az újjászületés gondolata megtalálható Izajás-Apokalipszise 26, 1–19-ben is. A ter-

Aber an Eva als Mutter alles Lebendigen in einem genealogischen Sinn kann Jesus Sirach hier nicht gedacht haben; er meint die Erde als Mutter alles Lebendigen“ (KEEL [lásd 43. lábjegy.], 71).

⁵⁴ A tamariska pontosabb leírását lásd M. ZOHARY, *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart²1986, 115.

⁵⁵ Vö. Oz 4,13k; Jer 2,20; 3,6; Iz 1,19; 57,5; Ez 6,13; 20,28; MTörv 12,1; 1 Kir 16,4; 17,10.

⁵⁶ A kultikus prostitúció által gyakorolt szertartásos szexuális egyesülés, amelynek légyegében véve semmi köze a keresztény morálteológia prostitúció-fogalmához, az *in illo tempore* az „ég-apa-istenség” és a „föld-anya-istenség” között megtörtént mitikus egyesülést, hierogámiát utánozták, „teremtették újjá”, amikor pl. a király az istennő földi képviselőjével, a papnővel, szertartásosan egyesül a templom egyik rejtett kamrájában, ahol az istennő nászágya állt. A zsidó felfogásban - amely szerint az ég és a föld Isten teremtményei, nem pedig különálló saját istenségek - nem vallotta a világ e szexuális polarításra történő duális felosztását. Részletesebben e kérdéskörhöz lásd M. ELIADE, *Heilige* (lásd 46. lábjegy.), 128k; M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte*, Frankfurt aM. 1994, 39k, W. DANCĂ, *Mirces Eliade – Definiție sacri*, Iași 1998, 300–309; J. MOLTMANN, *Gott der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München³1987, 169 és 305k; D. DIÓSI, *Totenkult bei den Christen. Die Übernahme jüdischer und heidnischer Trauergebräuche in die römisch-christliche Sterbe- und Begräbnisliturgie. Eine religions- und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, Kolozsvár 2010, 39–43.

mékenység kultusza tehát szoros összefüggésben van a halottkultusszal!



1Kir 1,2–4 értesít arról, hogy amikor „Dávid király éltes öreg lett” és nem „tudott fölmelegedni”, kerestek neki „egy fiatal leányt”, abból a megfontolásból, hogy ha a király a „keblén pihen... fölmelegszik”; a meztelen testnek ugyanis egy hatásosabb, titokzatos erőt tulajdonítottak.⁵⁷ Mivel a kor embere a betegség természetes etiológiáját nem ismerte, azt természetfölötti erőkre vezette vissza.⁵⁸ Még az amulettek használatát is megengedettnek tekintették.⁵⁹ A kor meggyőződése szerint egy elgyengült agg esetében csupán egy fiatal, érintetlen lány nyújthatta az élethez szükséges melegséget.⁶⁰ Egy ilyen „orvosi” tanács ismert számunkra Galen(osz) ókori orvostól is.⁶¹ A kijelentés miszerint „a király azonban nem hált vele” (1Kir 1,4) – amit Josephus Flavius a király legyengülésével magyaráz⁶² – sejteti velünk, hogy ehhez a „rituáléhoz” a nemi érintkezés is hozzátartozott.

⁵⁷ Vö. A. BERTHOLET, *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 41985, 414.

⁵⁸ Így pl. a démonokra (vö. O. BÖCHER, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, Stuttgart 1970, 152k.).

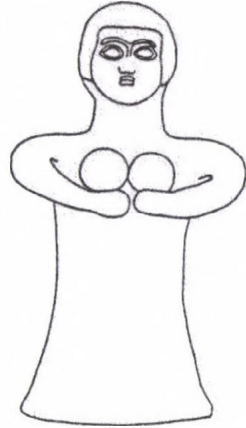
⁵⁹ Vö. J. SIMON, *Die hebräische Medizin bis zum Mittelalter*, in: R. TOELNER (Hrsg.), *Illustrierte Geschichte der Medizin II*, Erlangen 1992, 793.

⁶⁰ Vö. KEEL (lásd 53. lábjegy.), 74.

⁶¹ Vö. G. HENTSCHEL, *1 Könige* (NEB), Würzburg 1984, 20.

⁶² Vö. JOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquitates* 7,14,3.

Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a siratóasszonyok a földön ülve sirattak, így akartak ugyanis a Földanyával kapcsolatot teremteni. Ha ugyanis a gyászoló személy a földre ül, az annak a jele, hogy ő a Földanyánál menedéket keres.⁶³ A rómaiak és a görögök ima közben kezeiket a föld irányába – azaz lefelé tartották – sőt a legtöbb esetben a föld felszínét érintették, ill. ütögették.⁶⁴ A keresztények a haldoklót még a középkorban is a földre, ill. szalmára helyezték, ami a test visszatérését jelképezte a föld méhébe.⁶⁵



„Szaggassátok meg ruhátokat...” (2Sám 3,31)

A ruhák megszaggatását – ami valószínűleg a teljes meztelenség rudimentuma⁶⁶ – mivel más, különféle interpretációs lehetőségek is létezhetnek, nem lehet egyértelműen a fentebb említett összefüggésben értelmezni. Hadd említsünk itt csupán hármat: **1.** A sirató személy ekképp akartja *felismerhetetlenné* tenni magát a halottból kiszálló gonosz lélek számára, aki rendszerint az ember ruhájában próbál búvóhelyet keresni; ily módon igyekszik elkerülni azok káros hatását. **2.** *Apotropikus*

⁶³ Vö. FUCHS (lásd 52. lábjegy.), 174.

⁶⁴ Vö. F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München⁵1923, 103.

⁶⁵ Vö. K. STÜBER, *Commendatio animae. Sterben im Mittelalter*, Bern 1976, 104.

⁶⁶ Vö. H. STUBBE, *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*, Berlin 1985, 102.

meztelenség:⁶⁷ a meztelen test képes a démonokat elriasztani. Főleg a lemeztelenített női nemi szervnek tulajdonítottak hatalmas démonűző erőt. Így pl. Indiában szárazság idején egy öreg, csúf nő meztelenül táncolt, hogy a szárazságot okozó napistent elijessze.⁶⁸ Jónásnak is úgy sikerült elűznie a leviatánt, hogy megmutatta neki „*Ábrahám pecsétjét*“, vagyis más szóval körülméletelésének helyét.⁶⁹ 3. E szokás felfogható *ruhaáldozat*-ként⁷⁰ is, hisz az embernek a lelki-, ill. varázsereje áterjed a ruhára. Barátok között a ruhacsere perszonális egyesülésnek számított, mivel a ruhadarab része az őt viselő személynek (vö. 1Sám 18,3k; 24,5k; 2Kir 2,13k; Rut 3,9). A ruha az ember „dupla-énje“ (*pars pro toto*). Kínában például, ha a gyászszertartás idejére re a holttest hozzáférhetetlen, a halott ruhája lép annak helyébe.⁷¹

**„[Megvan az] ideje a jajgatásnak
és [megvan] az ideje a táncnak” (Préd 3,4)**

Bár a mindig táncbarát zsidóság, mind a – kizárólag a férfiak által művelt – szakrális-kultikus, mind pedig a művészi, néptáncot járta, a táncról a gyászceremóniával kapcsolatosan (ellentétben az ókori egyiptomiakkal) az ókori Izraelben nem

⁶⁷ Vö. H. A. MERTENS, *Handbuch der Bibelkunde*. Literarische, historische, archäologische, religionsgeschichtliche, kulturkundliche, geographische Aspekte des Alten und Neuen Testaments, Düsseldorf²1984, 757.

⁶⁸ Vö. TH. OHMS, *Gebetsgebärden der Völker und Christentum*, Leiden 1948, 443.

⁶⁹ Vö. BILLERBECK/STRACK (lásd 9. lábjegy.), 645.

⁷⁰ Vö. BERTHOLET, *Vorstellungen* (lásd 25. lábjegy.), 14.

⁷¹ Vö. A.-TH. KHOURY, *Vom Sinn der Paramente bei der Messfeier*. Religionsphänomenologische Aspekte, in: TH. MAAS-EWERD/ K. RICHTER (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier*, Freiburg 1976, 370–374.

történik említés.⁷² A Kr.u. 1. században (a templom lerombolásáig) az ünnepnap első estéjén a férfiak a templom előudvarában fáklyatáncot jártak.⁷³ A templom lerombolása után a kultikus tánc bekerült a vallásos ünnepekkel a zsinagógába. Ilyen alkalom volt például a körülmetélés ünneplése, amikor még maga a rabbi is táncra kelt. Amikor a táncról beszélünk, azt természetesen vallástörténeti kontextusban kell szemügyre vennünk. A táncot eredetileg valójában kultikus jelleggel járók, „az áldozat mellett, ez a legfontosabb kultikus cselekmény, sőt a primitív népeknél még ennél is fontosabb.”⁷⁴ A tánc tehát nem csupán „esztétikai tevékenység, amely más egyéb elfoglaltságok mellett végezhető. A tánc istentisztelet.”⁷⁵ A halottkultuszban a táncnak kettős funkciója volt: egyrészt örvendeztette a halottat, másrészt pedig a lakodalmi tánchoz hasonlóan a gonosz lelkek elűzésére szolgált.⁷⁶ A keresztényeknél is ismert volt a kultikus tánc. Csak néhány példát említünk itt. A vértanú-filozófus, *Jusztinosz* († 165) táncoló gyermekekről tesz említést. A középkorban a francia püspöki templomokban létezett az a szokás, hogy Húsvétkor vagy Aprószentek ünnepén a papság táncjátékot rendezett a templomkertben vagy a templomhajóban.⁷⁷ Az *Amiens*-i katedrálisban pedig pl. a kanonokok labdával (= a nap, ill. a feltámadt Krisztus szimbóluma) dobálgatva táncolnak (*pelota*), miközben a *Victimae paschali laudes*-t éneklik. A *villareaux*-i apácákról is tudjuk – Rouen Eudes Rigaud érsek (1248-1275) pastorális vizitációja alkalmával készített jegyzetéből –, hogy Aprószentek napján,

⁷² Vö. P. HEINISCH, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*, Münster 1931, 67k.

⁷³ Vö. Misna, Sukka 4a.

⁷⁴ F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart²1979, 239k.

⁷⁵ VAN DER LEEUW (lásd 4. lábjegy.), 326.

⁷⁶ Vö. STUBBE (lásd 21. lábjegy.), 116

⁷⁷ Vö. R. BERGER, *Lelkipásztori Liturgikus Lexikon*, Budapest 2008, 461.

valamint Szent Mária Magdolna liturgikus ünnepén táncra keltek.⁷⁸ „Sőt, az égi mozgás maga is táncnak nevezhető, még a kereszténységben is, és a földön elérhető üdvösség csak a tánc után következett: mi lehet boldogabb dolog, mint a földön az angyalok táncát utánozni?”⁷⁹ A keresztények liturgikus táncuk gyökerét egyrészt Dávidnak a szövetség ládája előtt „teljes erejéből” lejtett táncában látták (vö. 2Sám 14,20–23) – amely O. KEEL szerint tulajdonképpen a JHWH-tisztelet korábbi formájához tartozott⁸⁰ – másrészt pedig az egyházatyáknál⁸¹ olvasható eszkatologikus tánc (= az örök boldogság jelképe) alapján magyarázták, az ókori felfogás szerint ugyanis a mennyei lények fő „foglatatossága” és „időtöltése” az éneklés, a játék valamint a tánc.⁸² A keresztények táncoltak az ünnepelt vértanú sírjánál is. Mindezek ellenére az egyház érzéki-erotikus elemei, valamint az egyre többször előforduló visszaélések, kicsapongások végett elítélte a kultikus táncot. A mártírkultusz keretében történő táncolás – mivel, amint már említettem, az ókori Izraelben a halottkultusszal kapcsolatosan nem történik a táncról említés – nem zsidó, hanem pogány örökség. Ez is egyik oka az egyház ellenszenvének. A vértanúk sírjánál járt tánc szorosan összefügg az sírnál tartott ókori halotti lakoma alaphangulatával, amely – minthogy ezen az elhunyt is jelen volt – nem szomorú, hanem vidám jelleget öltött. Az élők víg éneklésük és táncolásuk révén vonták be kedves halottaikat

⁷⁸ Bővebben erről a források megjelölésével lásd J.-C. SCHMITT, *Răziunea Gesturilor în Occidentul medieval* (Laraison des gestes dans l'Occident médiéval), București 1998, 110–113; valamint C. ANDRESEN, *Altchristliche Kritik am Tanz*. Ein Ausschnitt aus dem Kampf der Alten Kirche gegen heidnische Sitte, in: H. FROHNES/ U. W. KNORR (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I: Die Alte Kirche*, München 1974, 344–376.

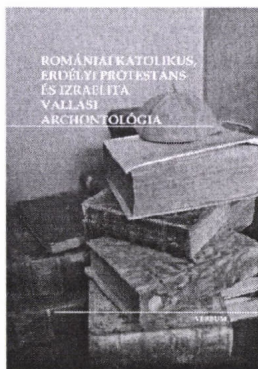
⁷⁹ VAN DER LEEUW (lásd 4. lábjegy.), 326.

⁸⁰ Vö. O. KEEL, *Davids „Tanz“ vor der Lade*, in: BiKi 51 (1996), 11–14.

⁸¹ Vö. K. KOCH, *Gottesdienst und Tanz*. Marginalien zu einer noch immer problematischen Verknüpfung, in: LJ 42 (1992), 63–69.

⁸² Vö. QUASTEN (lásd 22. lábjegy.), 208.

társaságukba és ekképp részesítették őket boldog életükben.⁸³ Ezen ünneplések valóságos „randevúk” voltak élők és holtak között.



Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia
Összeállította Jakubinyi György

Az archontológia a történelem segédtudománya. Vezető szerepet betöltő személyiségek névsorát állítja össze, feladatuk szerint. Az egyházi archontológia elsősorban a püspökök névsorát kutatja. Ezt teszi a jelen kísérlet is, talán az első erdélyi magyar egyházi archontológia-próbálkozás. A katolikus teljesség kedvéért szerepelnek benne a görög katolikus és az ókirálysági római katolikus püspökségek is. A szász evangélikus püspökség az erdélyi teljesség kedvéért szerepel (Unio Trium Nationum és a négy religio recepta). Viszont kimaradt a Román Ortodox Egyház (s vele az erdélyi görög keleti egyház), mert a címben a fenti egyházakra korlátozódtunk.

Fogadja az olvasó ezt a szerény kísérletet azzal a szeretettel, amellyel az összeállító azt megalkotta. Ilyen könyvekben elkerülhetetlenek az elírások. Vigaszul szolgál a középkori mondás: *Facilius est addere aliquid operi quam condere opus!* (Könnyebb hozzáadni valamit a kész műhöz, mint azt megalkotni!) (Dr. Jakubinyi György)

Harmadik, javított, bővített kiadás
Verbum, Kolozsvár 2010
160 oldal, puha kötés, 10 lej

⁸³ Vö. O. G. OEXLE, *Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult*, in: FMSt 18 (1984), 401–420, 405; O. G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, in: H. BRAET/ W. VERBEKE (Hrsg.), *Death in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensa I/9)*, Löwen 1983, 19–77, 49; WIDENGREN (lásd 7. lábjegy.), 423k.



Ideje az emlékezésnek

Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése

Szerkesztők: Nóda Mózes, Zamfir Korinna, Diósi Dávid, Bodó Márta

Mindennek megvan a maga órája – írja a Prédikátor (Préd 3,1). Az Isten-alkotta világban helye és ideje van mindennek: az alkotásnak, építésnek, nevelésnek és írásnak, és immár ideje van a visszatekintésnek, az eddig megtett út számbavételének és a még hátralevő útszakasz pontos felmérésének, a tennivalók listája elkészítésének, a megvalósítások számbavételének, egyszóval ideje van az emlékezésnek.

Ideje az emlékezésnek...

Idén 60 éves Marton József professor, és kollégái, tanítványai, tisztelői, barátai határon innen és túl úgy gondolták, ez a kerek évforduló alkalmas ideje a köszöntésnek, életútja, tudományos pályája áttekintésének, az általa vezetett, egyetlen erdélyi magyar nyelvű katolikus teológiai doktori iskola eddigi eredményei számbavételének: ideje az emlékezésnek.

Az ünnepelt, akinek világi és egyházi címeit és kitüntetéseit hosszan lehetne sorolni, 60 éves: ebből 30 évet a tanári pályán töltött a gyulafehérvári Hittudományi Főiskolán és Papnevelő Intézetben, majd ezzel párhuzamosan a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán. Minden cím közül talán ez, a tanári a legszebb, mert legnehezebb és ugyanakkor a legtöbb elégtételt is adó: hiszen keze közül nemzedékek sora került ki, papok, akik a katolikus egyház történelmét és nagyjait az ő szemüvegén át látják és láttatják, és világi krisztushívők, „laikusok”, akik általa látták meg az egyház zezugos történetei mögött, mintegy a sorok között Isten gondviselését minden eseményben.

A kötet szerzői közt vannak a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem négy teológia karának és más karoknak a tanárai, volt diákok, akik immár maguk is tanárok, volt doktoranduszok, akik

a professor úr irányításával tudtak maguk is a tudományos pályán előbbre lépni, barátok, tisztelők határon innen és túl, Magyarországtól az Egyesült Államokig.

A kötet szerkezete az idő és az emlékezés jegyében áll, ugyanakkor az ünnepelt érdeklődési körét, pályája fontosabb súlypontjait is jelzi, és a kötetben jelen lenni kívánók szerteágazó témáit, a tisztelők széles körét.

Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2010

512 oldal, 49 lej

DR. NAGY JÓZSEF

Diakoniális és társadalmi üdvrendi motívumok a Szentírás üzenetében

L'articolo presente è uno studio di carattere teologico biblico, e tende a presentare uno sguardo panoramico sull'insegnamento della Bibbia riguardando la diaconia, rispettivamente la sensibilità sociale. Non vuol essere un compendio sociale completo, ma cerca dei motivi, brani tipici nella Scrittura, i quali gettano le basi del nostro tema. Cerca dei motivi di economia sociale nel Vecchio Testamento, nell'insegnamento di Gesù, poi nella mentalità della chiesa primitiva e nella visione di San Paolo, e alla fine porta dei conclusioni: la Chiesa di Cristo deve essere "citta su monte" ache dal punto di vista del modo di risoluzione dei problemi sociali presenti nella comunità.

Parole chiave: diaconia; insegnamento sociale; teologia del Nuovo Testamento; etica sociale.

Jelen tanulmányommal* nincs szándékomban egy átfogó biblikus teológiai traktátust felvázolni az egyház társadalmi tanítását illetőleg. Ehelyett arra törekszem, hogy motívumokat, megnyilatkozásokat keressek a Szentírásban, melyek kifejezetten vagy bennfoglaltan megalapozzák az egyház életének szociális vonatkozásával kapcsolatos szemléletmódot. És lehet is ilyen szemléletmódot keresni a Szentírásban, ugyanis a teremtés, az isteni megtestesülés és megváltás tér és idő koordinátái között történő megvalósulása óta az üdvösség rendje látható, közösségi, társadalmi keretben bontakozik ki. A fizikai idő egyben üdvtörténeti idő is, ha Isten szemével nézzük a történéseket. S ha „az Egyháznak a maga társadalmi tanításával az a célja, hogy hirdesse és a társadalmi viszonyok komplex hálózatába illessze az Evangéliumot”, vagyis „hogy az evangé-

* Elhangzott a Gyulafehérvári Caritas és a Gyulafehérvári Érsekség által 2009. szeptember 26–27. között a csíksomlyói Jakab Antal Tanulmányi Házban „A katolikus egyház szociális szerepvállalása az ezeréves gyulafehérvári főegyházmegyében” címmel szervezett nemzetközi konferencia keretében.

liummal megtermékenyítse és átítassa a társadalmat”¹, akkor ennek a tanításnak gyökereit, alapvonásait valóban a Szentírásban kell keresni.

Kiindulásképpen három megállapítást teszek, melyek aztán a továbbiakban érthetővé válnak és szociál-etikai szemléletmódunkat meghatározzák.

1. Szeretetről, szeretetben kibontakozó kapcsolatokról, szeretetszolgálatról lehet és kell is beszélni, mert Isten maga is ilyen: ő maga a Szeretet önmagában, de az emberekkel való viszonyában is.
2. Az embertárs szolgálatának nem csupán természetes, hanem ugyanakkor természetfölötti vonzata is van: a felebarát szolgálata egyben Isten-szolgálat.
3. Az igazi szeretetszolgálat közösségformáló. Egymásnak nem rabszolgái vagyunk, hogy kielégítsük a másik ember szükségleteit, hanem Istennek megváltott, szabad gyermekeiként szeretettel szolgáljuk egymást². S ha ez valóban így történik, akkor valami olyasmi valósul meg, mint ami Isten belső életében zajlik: a szeretetben mélyülnek a kapcsolataink, kölcsönösen gazdagítjuk egymást, közösséggé, szeretetközösséggé alakulunk.

Társadalmi üdvrendi motívumok az Ószövetségben

Istennek az emberrel való kapcsolatát a legteljesebb értelemben a szolgáló szeretet határozza meg és motíválja mindig, egyéni és közösségi vonatkozásban egyaránt. Már magánál a *teremtés* aktusánál megfigyelhető ez, amely aktus a szent-

¹ AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, 62.

² A szeretetszolgálat nem *duleuó* (= rabszolgaként szolgálom a gazdám) hanem a *diakoneuó* (= szabad emberként segítem az embertársamat szeretetből) szóból származik.

háromságos isteni szeretet kiáradásaként is tekinthető: a Szent-háromság Személyei között annyira túlcordulóan bőséges az isteni szeretet, hogy nem tud már megenni önmagában, hanem kifele fordul, kiárad teljes altruizmusban, aminek a gyümölcse a teremtés rendje.³

De még nyilvánvalóbban megfigyelhető ez a felkaroló isteni szeretet – és itt már közösségi vonatkozásban! – a választott nép kiválasztásánál. „Nem azért lépett kapcsolatba veletek és választott ki titeket az Úr, mintha számra nézve minden népet meghaladnátok, hiszen minden népnél kevesebben vagytok, hanem azért, mert szeretett titeket az Úr”, olvassuk Mózes ötödik könyvében (vö. MTörv 7,7–8a).

E kiválasztás alapmotívuma a *meginduló* isteni szeretet: „Láttam népem nyomorúságát, hallottam kiáltását..., és ismerem szenvedését. Leszálltam tehát...” (Kiv 3,7–8a). Leereszkedik Isten az emberhez, oda, ahol az nyomorúságában található. *Felemeli* népét és egyben *szabaddá teszi*. De ez a szabadság nem önmagában rejlő, hanem az Istennel való kapcsolatra szóló szabadság. Átvezeti a népet a szabaddá levés folyamatának pusztáján, ahol *tisztítja*, hogy amikor aztán az ígéret földjére bejut, megtisztulva érkezzék meg oda. De e tisztulási folyamatban is népe mellett van az Úr: táplálja, *gondoskodik* róla. Szabaddá tevés, megtisztítás, ígéret földjére bevezetés: mind-mind a konkrét isteni szeretetnek motívumai.

Isten gondoskodó szeretete a választott néppel való közösségi kapcsolatában a *szövetségre lépésnél* állandósul. Ha a nép hűséges marad Istenhez, akkor ő ígérete szerint minden testi-lelki jóval elhalmozza a népet. És ez a viszony a maga következményeivel együtt annyira állandósul a választott nép körében, hogy az ószövetségi bölcsességi irodalom alaptó-nusává lesz a szemléletmód, miszerint az igazaknak jól kell,

³ Meghatódva lehet szemlélni, mennyire érzik a zoltárok szerzői Istennek ezt a jóságát, szeretetét, hűségét is az ő hatalma, nagysága mellett, amikor dicsőítik Őt a teremtett világról. Vö. Pl. *Zsolt* 104; 121,2; 146,5–7 stb.

hogy menjen soruk. Eklatáns példa erre Jób esete, akit a maga próbatételében társai nem tudnak kezelni, hanem mindenáron rá akarják bizonyítani, hogy valamilyen vétek kell, hogy legyen szenvedése mögött.

Isten és az ő népe között azonban a szövetség, mint közösségi, társadalmi vonatkozásban is intézményesült kapcsolat nem magáért van. Isten nem partikuláris szeretetben gondoskodik. E népet azért választja ki, emeli fel, és segíti, ahogy általa minden emberhez eljusson a maga szeretetével. Mert minden nép kedves neki. Ezt ecseteli igazából Jónás könyvének üzenete.

Isten és népe között a kapcsolatnak a záloga a Törvény: a parancsok, melyeket Mózes vesz át a Sinai hegyen az Úrtól, hogy ha a nép megtartja őket, akkor az Úr is bizonyítsa a maga hűségét. Ennek a törvénynek nemcsak lelki elemei vannak, hanem szociális vonzata is: számos paranccsal találkozunk benne, amelyek a nép közösségi életét szabályozzák. Például: hogyan kell viszonyulni a szegényhez, árvához, idegenhez, a Jóbél-év szabályai, melynek során egymással anyagilag is ki kell engesztelődni stb⁴.

A szövetség szerinti kapcsolatnak első számú öre és konkrét munkálója Isten tervében a király, melyet a nép élére rendel az Úr. Mivel azonban a királyok nem bizonyulnak méltóknak hivatásukhoz, egyre inkább a *próféták* veszik át a szerepet, hogy örködjének a kapcsolat tisztasága fölött. Szinte minden próféta munkásságában találunk diakoniális, illetve közösségsszabályozó elemeket. Néhány eklatáns kép ugrik be most az ő világukból, munkásságukból: pl. Illés próféta esete a szareptai aszony utolsó adag lisztjével, vagy Proto-Izajás képletes tanítása az Úr szőlőskertjéről (vö. Iz 5,1–7), ahol az Úr egészen aprólékosan gondoskodik a szőlősről, és az mégis vadszőlőt

⁴ Lásd: AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, 23–24.

terem. Vagy a legkiemelkedőbb *Ámosz* próféta, az első írásos próféta alakja, akinek kiemelkedően szociális a tanítása. Úgy látja, hogy megsemmisült az ősi, Törvényen alapuló izraelita életrend. A jognak és a helyes magatartásnak mint életadó víznek kellene hatékonyan jelen lennie Izraelben, de ehelyett a jogrend méreggá vált (vö. *Ám* 6,12), és az igazságot földre tiporják (vö. *Ám* 5,7). Fényt derít a nép tagjai között jelen levő társadalmi kontrasztokra: felsorolja a kirívó luxus és gazdagság jeleit, a hatalmas palotákat, luxustárgyakat stb., melyek a szegény népréteg ellen elkövetett jogtalanság árán jöttek létre⁵. Legfőbb kifogása, hogy a kultusból hiányzik Jahvé akaratának a keresése: kultikus külsőségek között dicsőítik Istent, de a társadalmi élet háttére nem ratifikálja ezt a dicsőítést. A megoldás: „gyűlöljétek a rosszat, szeressétek a jót, állítsátok helyre az igazságot a kapukban; talán megkönyörül az Úr, a Seregek Istene József maradványain” (*Ám* 5,15)⁶.

A fogság idején is meg lehet látni Isten gondoskodó kezét a nép fölött az akkori prófétákban. Jeremiás a fogság előtt dorgáló, de a nyomorúságban aztán bátorít. Ezekiel egész élet-példája azt prófétálja, hogy az Úr nem hagyta el népét, idegen földön is velük van, és a megoldás a Törvényhez való visszatérés. Deutero-Izajás Szenvedő Szolga-énekei egyenesen misztikus dimenziókba viszik ezt a kontrasztos helyzetet, melybe a nép jutott, de amelyet Isten talán még mélyebben él meg és szenved át a maga titokzatosságában, mint a nép. A fogság végén aztán a hazatérés prófétái, Aggeus, Zakariás, egyszerre vigyázzák felül a társadalmi restabilizálódást, és az Úr házának építését, hogy amikor minden kész lesz, Ezdrás és Nehemiás idején a nép újból a Törvény népe lehessen: igyekezzék meg-

⁵ Eladták őket rabszolgának (2,7); semmilyen csalástól nem riadtak vissza, hogy meggazdagodjanak a szegényeken (8,4–6).

⁶ RÓZSA H.: *Az Ószövetség keletkezése II*, 2. átdolgozott kiadás, Szent István Társulat, Budapest 1996, 48–62.

tenni az Úr parancsait, és egyedül Istentől várja a teljes biztonságot, függetlenséget és jólétet.

Jézus szociális lelkülete

Maga Jézus lesz a messiási várakozások igazi beteljesítője, de nem a nép elvárása szerint. Ő nem a külső, hanem a belső szabaddá tevésre törekszik.

„Betelt az idő, és *elközelgett az Isten országa*. Tartsatok bűnbánatot, és higgyetek az evangéliumban” (Mk 1,15): ez Jézus tanításának alap gondolata, mely minden szinoptikus evangéliumban fellelhető (vö. Mt 3,2; Lk 4,14–21).

És földi működésével Jézus be is mutatja ezt az „elközelgést”. *Újszerű tanítást hoz*, mely e teljességi szint mértéke szerinti. A Hegyi beszéd áttekinthetően summázza ezt az újszerű mentalitást. Itt már nem a Törvény, a parancsok dominálnak, hanem a boldogmondások, amelyek logikája a bizakodó hit szerint működik. A Jézus mértéke szerinti vallásosságnak felül kell múlnia a farizeusokét és az írástudókét. Imbőjt-alamizsnának helye van Krisztus követője életében is, de itt elsősorban a lelkületen van a lényeg. „Adjatok és kaptok”, tanítja. De a kereszténynek szegénynek kell lennie, még akkor is, ha kap, azért, hogy még többet tudjon adni másoknak. Akkor igazán boldog, ha lélekben szegény, vagyis ha egyedül csak az Úrhoz ragaszkodik. A Miatyánkban is csak a mindennapi, a holnapi, de nem a holnaputáni kenyérért imádkozik. Szegénységének mértéke a mellette levő felebarátnak a szükséglete.

De *tetteivel is igazolja* Jézus, hogy benne valóban eljött közénk Isten országa. Gyógyító, felszabadító csodái, ördögűzései, halott-támasztásai stb. mind-mind ezt jelzik. János evangélista szavaival fogalmazva azt ti., hogy a világo sság eljött a világba.

Jézusnak egész földi működését tehát az *emberrel egygyé váló szolidáris lelkület* jellemzi. Megkeresztelkedése, nyilvános fellépése után folyamatosan az Úr Lelke van rajta, aki küldi a szegényekhez⁷, és el is megy közéjük. A vámosok és bűnösök barátja Ő, de nem azért, hogy elvegyüljön körükben, hanem hogy megéreztesse velük Isten szabadító szeretetét. Hány és hány felszabadító találkozásról olvashatunk az evangéliumokban. Én itt most csak Zakeus, vagy Máté, a vámos esetére gondolok. „... a néptömegek le voltak nyugózva a tanításától, mert úgy tanította őket, mint akinek hatalma van, és nem úgy, mint az ő írástudóik” (Mt 7,28b–29). „Mindent jól cselekedett; a süketeknek visszaadta hallásukat, és szóra bírta a némákat” (Mk 7,37). Folyamatosan adja magát egészen a végéig, a kereszthalálig, mert „nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mint ha valaki életét adja barátaiért” (Jn 15,13).

Valamennyi evangélista beszámol Jézusnak erről a szolidáris megmutatkozásáról az emberek körében. Nyilván, mindenikük megfelelő szerkesztési szempontok szerint teszi ezt, és mindenikük esetében tükröződik az induló kereszténység akkori szemléletmódjának szintje. Nincs szándékomban most különösebben szerkesztéskritikai szempontokba belemélyülni. Csupán néhány evangéliumi képet szeretnék röviden megvilágítani, melyek Jézus szociális szemléletéről tanúskodnak.

Márk evangélista evangéliumának első részében⁸ 7–8 fejezeten keresztül úgy mutatja be Jézust, mint aki így, gyógyítva, segítve mutatkozik meg az emberek között.

Máténál a nyilvános működés végén az *utolsó ítélet* képével találkozunk, melynek mélységesen szociális üzenete van. Jézus két dolgot juttat jóelőre tudomásunkra: egyrészt azt, hogy az idők végén mindnyájunkat az irgalmasság testi-lelki cselekedetei, vagyis a felebaráti szeretet konkrét módon történő

⁷ Lásd beszédét a názareti zsinagógában: Lk 4,18kk.

⁸ Egészen Péter vallomásaig (vö. Mk 8,27–29) tart ez a rész.

gyakorlása, vagy nem gyakorlása szerint fognak megítélni, másrészt pedig azt, hogy a felebarát szolgálata nem csupán természetesen humánus gesztus, hanem egyben Isten-szolgálat is – „amikor megtettétek ezt egynek e legkisebb testvéreim közül, nekem tettétek” (Mt 25,40). Már kezünkben vannak tehát a vizsgatételek, készülhetünk a végső vizsgára.

Lukácsot a szegények és a szociális szeretet evangélistájának is szokták nevezni, és nem ok nélkül. Igen szép *traditio simplex-jellegű példák*kal találkozunk nála ilyen vonatkozásban. A 15. fejezetben – Jézus válaszaként a farizeusok méltatlankodására, hogy ti. szóba áll a bűnösökkel és étkezik velük – egy példabeszéd-csomagot hoz, melyek mindenike arról beszél, hogy milyen módon keresi Isten az embert: úgy keres Ő bennünket, mint a pásztor az egyetlen elveszett juhot, mint az asszony az elveszett drachmát, mint az apa a tékozló és gonosz gyermekeit. S ha megtalál bennünket, örül, mint a pásztor barátaival és szomszédjaival, mint az asszony barátnőivel, mint az apa, aki levágatja a hizlalt borjút, és lakomát rendez, és nemcsak tékozló fiát várja vissza folyamatosan, nem adva fel a reményt egy pillanatig sem, hanem otthon maradó, jóságosnak látszó, de önző fiának is elébe megy, és össze akarja békíteni testvérel, és nem nyugszik addig, amíg mindkét fiát bent nem tudja maga mellett a lakomán.

Van Lukácsnál még egy igen tipikus jelenet, mely igen sokat mondó szociális-diakonális szempontból: az *irgalmas szamaritánusról* szóló történet (Lk 10,25–37). Ennél a történetnél nem kifejezetten az a lényeg, hogy a bajba jutotton nem a pap, vagy a levita segít, és nem is egy zsidó, hanem éppen egy szamaritánus, akit lenéznek a zsidók, hanem a felebaráton, a felebaráti viszonyon van a hangsúly. A főparancs által Jézus nem egy elméleti felebarát szeretetére ösztönöz minket, aki számunkra is szeretetre méltó, hanem annak a konkrét felebarátnak a szolgálatára ösztönöz, aki éppen mellettünk van, aki mellettünk segítséget szenved. És Jézus szerint másrészt a fele-

barát nem van, hanem lesz. A történet azzal kezdődik, hogy „ki az én felebarátom”, és Jézus befejező kérdése a történet végén az, hogy ki „lett a felebarátja annak, aki a rablók kezébe került?”. Vagyis azt akarja megértetni velünk Jézus, hogy hiába bízunk Isten szeretetében, és hiába képzeljük magunkat Isten igaz gyermekeinek – ha nem szeretjük konkrétan, éppen a bajainkban egymást, akár felebarátjai sem vagyunk igazából egymásnak. És érdekes a történetben a fogadó is, ahol a bajba jutottak istápolják: az eredeti szövegben *pándokheion* = „mindenkit befogadó” a szó jelentése; az egezeták szerint magát az egyházat, a konkrét egyházi közösséget jelképezi, amely nem válogatottak gyülekezete, hanem mindenkinek helye van benne, és mindenekelőtt a bajban levőknek, a (testi-lelki) segítségre szorulóknak van helyük ebben a fogadóban.

És még egy történetre szeretnék kitérni, mely mindhárom szinoptikusnál szerepel, és melynek paradigma-jellege van a szociális cselekvés szempontjából: *a kenyérszaporítás történetére* (vö. Lk 9,10–17). Jézus a nap végén nem bocsátja el ideális lelkesedésében a népet, hanem azt akarja, hogy e tanítás megtestesíthetőségével kapcsolatosan is konkrét tapasztalatra tegyenek szert. De megoldása nem illuzórikus, hanem reális. Nem varázsló módjára lép közbe, hogy megoldja az éhség problémáját, hanem azt mondja: „ti adjatok nekik enni”. És abból a kevésből, ami közösbe kerül, összejön a csoda: mindenki jól lakik, és még maradékra is futja. Paradigma-jellegű valóban e történet, a mai időkre szólóan is: a világméretű szegénység problémáit is, a mai gazdasági krízist is érintő, mely kérdésekről interkontinentális szinten konferenciáznak vezetők és szakértők, de lényegbeli kilendülés mégsem tapasztalható, sőt, mintha csak súlyosbodnának ezek a problémák. És velük szemben a helyi, kicsiny, kétkarnyi nekitürközés-jellegű próbálkozások már előre kudarcba fulladóaknak tűnnek. Jézus megoldása szinte viccesnek tűnik. Ha azonban az Ő mindenható erejében bízva követjük utasítását, odaadva neki azt a

néhány kenyeret és halat, mely a holnapi ételbiztosítékunk, odaadva neki kétkezünk erejét, értelmünket, képességeinket, időnket, szociális elszántságunkat stb., odaadva fölöslegünket, melyet a mellettünk levők fájdalmain, szükségletein mérünk le, akkor a kevés megszorodik, és a Mindenható közbelépésével reális megoldást fog biztosítani minden problémára.

Ősegyházi recepció

Az ősegyház szociál-etikai felfogását illetőleg is találhatunk utalásokat a különféle újszövetségi iratokban, melyek azt mutatják, hogy Jézus szociális érzékenysége hitelesen beletesült az ő felfogásukba, életvitelükbe.

1. Legelőször a különféle *újszövetségi himnuszokra* utalnék itt, melyek a szövegkritikusok szerint a szerzők által átvett, ősegyházban használatos himnuszok voltak. Például a Kol 1,15–20-ra, ahol Krisztust Isten képmásának, az egyház fejének tekintik a hívők, akiben minden fennáll, akiben ott lakik az egész teljesség, de aki a feltámadottaknak is elsőszülöttje, hogy általa kiengesztelődjék minden, ami a földön és a mennyben van. De főleg a Fil 2,6–11-re utalok, amely Krisztus lelkületére utal, aki mennyei dicsőségéből semmihez nem ragaszkodott, hanem teljesen kiüresítette önmagát az emberiség iránti szeretetből, és adta magát szolgálva egészen a halálig. Így kell a filippieknek is szolgálniuk egymást szeretettel, semmit sem versengésből, vagy hiú dicsőségvágyból téve, hanem a másikat maguk fölött állónak tekintve, nemcsak a saját érdeket, hanem a másokét is szem előtt tartva (vö. Fil 2,3–4).

2. Utalok továbbá a *Jakab-levél* tanítására is, mely hűséges tükre a jézusi lelkületű, tettekben szolgáló szeretetnek: „mutasd meg nekem tettetted hitek nélkül, és én megmutatom neked a tettekből a hitemet” (Jak 2,18b). És e kitéllettel kapcsolatosan

számos, itt-ott egyenesen diatribé-jellegű utalás, példázódás révén találunk magyarázatot a levélben.

3. Igen sokat mondóak és objektívek a jézusi szociális szemléletmód recepciójával kapcsolatosan az un. *szummáriumok* az *Apostolok Cselekedetei*-ben, melyek az ősegyház életét mutatják be. A 4,32–35 szerint szívben lélekben összetartoztak a hívők, és ez az összetartozás anyagi javaikra is kiterjedt: „mindenük közös volt”. Nyilván, ez nem kommunista típusú vagyonközösséget jelentett, vagy a szerzetesek esetében tapasztalható radikális szegénységet, melyre minden keresztényt köteleztek volna. Hanem egy valóban a közösséghez tartozó felebarát szükségén lemerített szegénységet, ahol működött a szemléletmód, miszerint ha valóban Isten gyermekei vagyunk, és Krisztusban egymásnak testvérei, akkor nem lehet közöttünk szűkölködő. És ennek az élő, szerves kommúnióknak, mely lebomlott egészen a diakóniáig, evangelizáló jellege is volt: hitelesítette az igehirdetést. Az apostolok nagy erővel tudnak tanúságot tenni Krisztusról (vö. ApCsel 4,33), és az Úr naponta növelte az üdvözülendők számát (vö. ApCsel 3,47).

4. Eklatáns példa továbbá a szociális gondoskodásról az ősegyházban a *diakónusok kiválasztása* (vö. ApCsel 6,1–7). Az apostolok konkrét megoldást keresnek az ősegyházban kisebbségben levő hellenista zsidók elégedetlenkedésére a szeretet-szolgálat terén. És sokatmondó a megoldásuk: a) ők maguk szeretnének továbbra is a lényegesnél, azaz az imánál és igehirdetésnél megmaradni; b) a szeretet-szolgálat feladatát nem csupán adminisztratív módon oldják meg, hanem természetfölötti szempontból is alkalmas, Szentlélekkel és bölcseséggel eltelt (!) férfit választanak ki a probléma gondozására; c) valamennyi diakónus görög származású, azaz a kisebbségbeliek soraiból való, hogy a probléma az elégedetlenkedők, a sérülők szempontjai szerint oldódjék meg. Igazi körütekintésről, mély természetfölötti szemléletmódról, lényegre törésről árulkodik e megoldás.

5. Utolsó elemként, és csak példa gyanánt említem, hogy már az ősegyházban is megtalálhatjuk a világegyház-méretű szociális szolidaritást. Pál élettörténetében kétszer is láthatjuk, hogy az apostol viszi a jeruzsálemi anyaegyház szükségét szenvedői számára a gazdagabb közösségekben szervezett gyűjtés gyümölcsét.

Szent Pál szociális szemlélete

Szent Pál kanonikus írásait tanulmányozva szintén hitelesen látjuk visszatükröződni az apostolban a jézusi szociális érzékenységet.

Pál ideálja a Krisztusban megújult ember, akinek kiindulópontja az, hogy Isten mindnyájunk Atyja, és mi mindannyian testvérei vagyunk egymásnak. Életeleme az, hogy Krisztus mindenkiért meghalt, és ezért benne mindannyian egy vagyunk, és egyé kell lennünk. Az ő ideálja a lélekben élő ember, aki a Lélek gyümölcseit teremti, a Krisztusban szabad ember, aki szeretettel szolgálja társát. Maga az apostol is tud bővelkedni, de tud szűkölködni is, és soha nem elégedetlen, mert az igazi kincsnek, Krisztusnak mindig birtokában van. „Számomra az élet Krisztus”, mondja.

Az apostol a maga írásaiban a közösségekben jelentkező szociális problémák krisztusi megoldására törekszik.

Szembeötlő ilyen értelemben az *eukarisztikus agapé* *rendjével* kapcsolatos intézkedése az 1Kor 11-ben. Azt szeretné, hogy – amint ennek lennie kellene – az eukarisztikus együttlétek utáni agapé valóban szeretetlakomák legyenek, lelkületileg is, amikor közösen, szeretetben együtt fogyasztják el a tagok a közös táplálékot. Kritizálja a közösség gazdagabbjait, akik nem figyelnek a szegényekre, sőt, előttük oda-sietnek hamarabb a terembe, és gyorsan elfogyasztják a finomabb ételeket, amelyeket nem akarnak megosztani velük.

Az 1Kor 12. fejezete akár egy közösségi rendszabályként is olvasható, ahol az apostol tudatosítja a korintusiakban, hogy egy testet alkotnak, mégpedig Krisztus testét. A fő maga Krisztus, a tagok pedig az ő testének tagjai. Ebben a testben minden tag az egész test szolgálatára van rendelve azokkal a képességekkel, adományokkal, amelyeket Istentől kapott, hogy szolgálja velük Krisztus testét. Annál értékesebb az adomány, minél inkább a test javára van, és annál értékesebb a testrész, minél odaadóbban szolgálja a maga részéről a testet.

A 2Kor 8. fejezetben az adakozással kapcsolatosan közöl tanítást az apostol a korintusiaknak. A 7–15. versek tartalma értelmében a híveknek nemcsak hitben, szóban, buzgóságban kell kitűnniük, hanem jótékonyságban is. Krisztus lelkületére hivatkozik, mely ismeretes számukra is, aki "értetek szegénnyé lett, bár gazdag volt, hogy az ő szegénysége által ti gazdagok legyetek" (9. v.). Az adakozás által nem kell nekik leszegényedniük, a szegényeknek pedig kényelemben föléjük emelkedniük, hanem egyenlőségnek kell kialakulnia. „... most a ti bőségetek pótolja azoknak szűkölködését, hogy az ő bőségük is pótolja majd a ti szűkölködésüket" (14. v.).

Pál levelei között találjuk még a *Filemonhoz írt levelet* is, mely méretére ugyan rövid, de tartalmára nézve igen jelentős. Egy szökött rabszolga ügyében intézkedik az apostol, akit, miután az kereszténnyé lett, visszaküld korábbi gazdájához, aki szintén kereszténnyé lett. Gazda és rabszolga lélekben egymást testvérként kell, hogy fogadják és kezeljék a továbbiakban, még ha meg is maradnak továbbra is a társadalmi viszonyok. Az apostol nem a forradalmiság híve, hogy ti. erőszakkal véget kelljen vetni az igazságtalan struktúráknak, hanem a Krisztusban történő belső megújulás hangoztatója, amely megújulás hatással van a megújult személyek közötti kapcsolatokra is, és távlati körökben kikényszeríti a külső, struktúrális változásokat is.

Összegezés

Az eddig közöltek alapján összegezőképpen tegyünk néhány következtetést a Szentírás szociál-ökonomiai világát illetőleg. Elmondhatjuk hogy:

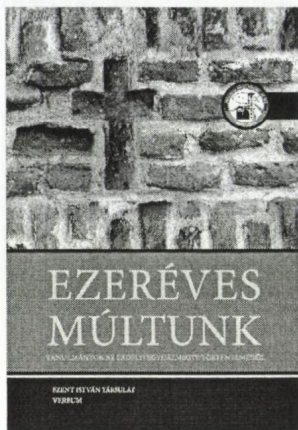
1. A szociális érzékenység hozzátartozik a Szentírás emberének világához. Éspedig azért, mert Isten maga is ilyen: szeretetközösség, amelyben a Személyek a teljes egységig menően egymás szolgálatára vannak. Az Isten képére és hasonlatosságára teremtett embernek is ilyennek kell lennie: szeretettel szolgálnia kell embertársát, és nemcsak a hozzá hasonlót, hanem éppen azt, aki mellette van, aki mellette szükségét szenved.
2. A felebarát szolgálatának nemcsak természetes, hanem természetfölötti dimenziója is van. A felebarát szolgálata egyben Isten-szolgálat is. „Nekem tettétek”, mondja Jézus.
3. A keresztény életvitelhez, éppen abból adódóan, hogy a keresztény embernek folytonosan nyitottnak kell lennie Isten és a felebarát szükségletei iránt, hozzátartozik egy alapvető szegénységi lelkület. Ez nem kifejezetten a fizikai szegénységet jelenti, hanem a lelkit. Vannak persze olyan keresztények is, akik annyira követik Istent, hogy mindenről lemondanak. De a lelki szegénység, ahol semmihez sem ragaszkodunk abból, ami a miénk, hanem bármivel készek vagyunk szolgálni szeretettel Jézust a szükségét szenvedő felebarátban, minden Krisztus-követőnek lényegi jellemvonása kell, hogy legyen.
4. Ilyen krisztusi lelkületű tagok kölcsönös szolgálata révén alakul ki az igazi krisztusi közösség, melynek hegyre épült várossá kell lennie. A keresztény közösség nem arra hivatott, hogy megoldja a társadalom anyagi, gazdasági problémáit, hanem arra, hogy modellt kínáljon fel szociális vonatkozásban is a társadalom számára: mutassa be, milyen lenne

anyagi, szociális vonatkozásban is a társadalom, ha kifejezetten és radikálisan a krisztusi értékrendre épülne.

5. Éppen ezért a keresztyén közösségnek folytonosan önelemzőnek kell lennie a belülről jelentkező szociális problémákra, hogy megoldja azokat, és valóban ne legyenek körükben szűkölködők, de ugyanakkor szolgáló egyházként nem kritikusán kell jelentkeznie a társadalommal szemben, hanem annak élő lelkiismeretévé kell lennie. Manapság a világi adminisztráció felvállalja a szociális gondok intézményes adminisztrálását a társadalomban. Az egyháznak azonban irgalmas szamaritánus módjára ma is jelen kell lennie mindig és mindenhol, és közbe kell lépnie segítő módon ott, ahol bajba jutottakkal találkozunk.
6. A diakóniára hivatott munkatársak kiválasztásánál és képzésénél nemcsak a szakmai rátermettségre és formálásra kell figyelni, hanem mindennek előtt a lelki formálásra. Az Ige szolgálata előbbre való, mint az asztal-szolgálat. A diakónia munkálóinak is krisztusi lelkületűeknek kell lenniük, mindennek fölött, és egyre inkább. Erre tudatosan és folytonosan figyelni kell, mert ha nincs lelki fejlődés a diakóniában, akkor visszafejlődés van, és a szeretetszolgálati intézmények lassan csak egy közönséges szociális intézménnyé válnak.

Befejezésül az Ezekiel-féle látomásra utalok, mely szerint a templomból fakadó vízforrás egyre inkább terjed, és életet fakaszt ott, ahová eljut (vö. Ez 47,1–12). És a Jelenések könyvében szereplő új ég, és új föld-vízióra (vö. Jel 21,1–5). Azok alkalmazása révén kívánom, hogy ez a konferencia ilyen élő vízforrás legyen millenniumi évünkben, és üzenete valóban megtermékenyítő-megújító hatással legyen szociálisan megnyitkozó helyi egyházunkra. Elsősorban a diakónia felelős hordozóira és közvetlen munkálóira, de egész főegyházmegyénkre is, hogy egyre inkább közelítsen szociális vonatkozásban is az

ősegyház ideális képéhez, és mint ilyen egyház a társadalom szolgálatában az új ég és új föld hatékony munkálója legyen.



Marton József–Bodó Márta (szerk.): Ezeréves múltunk. Tanulmányok az erdélyi egyházmegye történelméről. Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2009

Anélkül, hogy kezünkben tartanánk a gyulafehérvári főegyházmegye (1932-ig erdélyi püspökség) Szent István király által kibocsátott alapítólevelét, a korabeli dokumentumok és az azokat értelmező egyháztörténészek egybehangzó véleménye alapján az erdélyi püspökség alapítása az 1009. esztendőre tehető. A 2009. évet jogosan tekinthetjük millenniumi esztendőnek. Az ezer év egyháztörténelmének eseményeit, nagyjait és kicsinyeit, papjait és híveit, szenvedéseit és örömeit, alkotásait és romjait próbálja e kötet a teljesség igénye nélkül bemutatni. Egy mondatban összegezve a gyulafehérvári főegyházmegye ezeréves múltjának általános jellemzéseként, ugyanakkor a jubileumi mottóval – szentírási kontextusa értelmében – a jövőjét is remélve vallják a szerzők: „Krisztussal ezer esztendeig” (Jel 20, 6).

320 oldal, puhafedezés, B5

DR. KOVÁCS F. ZSOLT

A páli közteslények jelenkori megnyilvánulási formái

Die vorliegende Arbeit versucht eine Brücke zu schlagen zwischen der paulinischen Gedankenwelt über die Geisterwesen und ihren heutigen Erscheinungsformen in der digitalisierten Welt. Die Religionsphänomenologie behauptet, die Geisterwesen sind dank der Entrückung JHWH's fern in die transzendente Welt entstanden, als man das Vakuum zwischen der Erde und Himmel erfüllt werden sollte. Der Erlösungsakt Christi hat aber den Menschen die Fähigkeit ermöglicht, den Versuchungen solcher Geisterwesen zu widerstehen. Die übermenschliche Fähigkeit ist eine ständige Sehnsucht des modernen Menschen, deren Ausdrucksform in vieler Weise erscheint. Wir suchen die rote Fäde dieses inneren Wunsches des Menschen nach der transzendentalen Welt.

Schlüsselbegriffe: Alleinherrschaft JHWH's, absoluter Monotheismus, relatives Gegenpol, Geisterwesen, personifizierte Fremdherrschaft, Absonderung Gottes von der Welt, gottesfeindliche Figur, Erlösungsakt Christi, transzendente Wesen in digitalisierter Welt, Phantasiewelt des Modernen, Spaltung zwischen Realität und Phantasie.

Bevezető

A korunkbeli társadalomban újraéledni látszik a természetfölötti világra való fogékonyság, jóllehet távolról sem a klasszikus görög tripartitális – ég, légtér, föld – világelosztás kereteiben, és nem is a bibliai értelmezés szerinti világnézet összetettségében. A páli levelek célközösségeinek közteslényekbe vetett hitéről elsősorban a Kolosszei és az Efezusi levelekből értesülünk, melyek azonban meglehetősen hézagos ismeretekkel szolgálnak, távol a modern ember igényeinek megfelelő elvárásoktól.

A következőkben a páli levelek közteslényekbe vetett hitét elemezzük megvizsgálva annak a zsidó monoteizmusba

nyúló kulturtörténeti gyökereit, majd áthidalva a két évezred hitvilágát a közteslényekbe vetett hit újkori megjelenési formáit elemezzük főleg a modern médiavilágban. Első lépésben a zsidó monoteizmus vonalán haladva kísérletet teszünk arra vonatkozólag, hogy felfedjük a közteslények első megjelenési formáit és annak történelem-politikai hátterét. Ez szolgáltat majd alapot a páli levelek célközösségeinek hitvilágának feltárásához, mely érthetőbbé teszi a páli levelek közteslényekre vonatkozó kijelentéseit. A páli korszakból kiindulva, és a korabeli népi hiedelmeket alapul véve közelítünk a jelenkorban – gondolok itt elsősorban a 20-21. századra – újraéledő természetfölötti lényekbe vetett hit felé, ha egyáltalán lehet ezt “vallásos hitnek” nevezni.

I. JHWH transzcendentalitása a zsidóságban

1. JHWH mindenhatóságának kizárólagos jellege

Első lépésben tehát a zsidó monoteizmusra irányult figyelmünk, amely mint vigyázó felhőoszlop halad végig a zsidóság vallás- és egyben politikatörténetén, örködve annak elsősorban teológiai tisztasága fölött. Hangsúlyoznunk kell azt is, hogy a zsidó abszolút monoteizmus mintegy fegyőrként állt mindennemű monoteizmusra veszélyes áramlat elé, és megálljt parancsolt előretörésének. A direkt bibliai és indirekt Biblián kívüli forrásokból már egyértelműen összerakható az a mozaik, mely az intertestamentáris zsidóság vallási életét hűen tükrözi. Ebben az időben (Kr. e. IV. – Kr. u. I. század) immár véglegesen kialakult a zsidó vallás fejlődésének „érett” korszaka, mely a viharos évszázadok folyamán egy meglehetősen nehézkes vajúdáson ment keresztül, míg a politeista tengerből megszülehetett abszolút monoteista istenképét. Amikor az ősatyák Istene (Ábrahám, Izsák és Jákob Istene) az „egyetlen Isten” fogalom-

mal párosult akkor győzött véglegesen a monoteizmus a politeista népek immáron megszámlálhatatlan istenei fölött.¹

Már az ősi nomád-életmódban jelentkeztek a monoteizmusra utaló egyértelmű jelek. A 19. századi kutatók egyöntetűen foglaltak állást amellett, hogy léteznie kellett egy ősi semita istenségnek, melyből mindegyik népcsoport aztán levezette a saját monoteista istenképét. Egy későbbi időpontban ezek az istenségek a főleg pásztorkodással foglalkozó népcsoportokban egymás riválisaivá váltak. A legelőért folytatott harcban az egyes népcsoportok istenségeinek az ereje is megmutatkozott.² Az azonos népcsoportokhoz tartozó törzsek így tehát összefogtak a közös idegen népek ellen, és ezáltal istenségeik is összeolvadtak. Így alakult ki tehát az istenségek közötti hierarchia, ami végülis mindenféle politeizmust kiszorított, és egy egyetlen, legfőbb – *summus deus* – istenség létezését fogadta el.

Egy másik magyarázat szerint az Ókori Keleten egy monoteista forradalom zajlott le a második évezred vége fele az első évezred első felében: Aton Egyiptomban lesz egyeduralgó Amenophis uralkodása alatt (Kr. e. 1364–1347), Sin Babilonban, Ahura Mazda Iránban Zarathustra révén. Ennek a kristályosodási folyamatnak az Ókori Keleten megfelel a törzsi kultúrákban egy legfelsőbb létező feltörése, aki lépésről lépésre átveszi a hatalmat a többi istenség kezéből.

F. Stolz egy többéves kutatómunka eredményeként bebizonyította, hogy ezek a transzcendens szférában lezajló jelenetek valójában az emberi társadalomban lezajló esemé-

¹ A kérdésben egy általános tájékoztatást kapunk F. Stolz művében: STOLZ, F., *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996.

² Erről a nomád életformáról bőseges információt szolgáltatnak a következő művek: BALY, D. „The Geography of Monotheism“, in *Translating and Understanding the Old Testament*, FS H.G. MAY (szerk. REED, W.L.), Nashville 1970, 253-278; STOLZ, F., „Monotheismus in Israel“, in KEEL, O. (szerk.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980, 143-184, főleg 155.

nyeknek a tükörképei.³ Amilyen történések zajlanak le az istenek életében, ugyanaz játszódik le a földön politikai viszonylatokban is. Ha F. Stolz elméletét elfogadjuk, akkor tulajdonképpen az istenek életének a történései a tükörképei a társadalomban végbemenő jelenségeknek.

A legősibb izraeli vallási hagyományokban sem találkozzunk valamiféle mitikus elbeszéléssel, mely egy pantheon létezéséről vagy egy theogenezisről szólna. JHWH-nak nem kellett létéért megküzdenie, a többi istenséget csupán legyőzte, de ez nem létkérdés volt számára. Természetesen Izrael sem lehetett egészen érintetlen a politeista vallásfelfogástól egy politeista tengerben, ezt azonban a próféták tüzetesen írtották JHWH indíttatására. Míg a vándorlás idején JHWH védő-istenként szerepelt, addig a prófétizmus korában JHWH nemzeti istenséggé emelkedett, majd fokozatosan az egész világ ura lett. Ez a hatalmi erő kiszélesítése az egész világegyetemre volt az utolsó csapás a politeista maradványokra.

A fogság idején létfontosságúvá vált a vallási hagyományok ápolása az idegen, de ugyanakkor virágzó gazdasági és vallási kultúrával rendelkező Babilonban. A próféták nem csak aggódó gondossággal ápolták a zsidó vallási hagyományokat, de eközben az idegen vallásokat élesen bírálták is, sőt sok esetben gúnyolták⁴ is azt. A prófétai tevékenység olyannyira kielezi JHWH mindenhatóságát és egyeduralmát, hogy a többi istenségek – még az idegen földön is, Babilonban – eszközesülnek, vagy akár semmissé válnak az ő jelenlététől. Ebben a monoteizáló folyamatban válik tehát lehetségessé, hogy JHWH az egész világegyetem ura legyen, de nem csak térbelileg, hanem időbelileg is. Ez azt jelenti, hogy JHWH nem csak az elmúlt üdvösségtörténelem folyamán volt mindig Izrael Istene,

³ STOLZ, F., „Monotheismus in Israel“, 148-149.

⁴ PREUSS, H.D., *Die Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, in BWANT 92, Stuttgart 1971.

hanem úgy a jelenben, mint a jövőben is a történelem ura marad.

2. A transzcendentalitás által keletkezett úr megtöltése

A politikai paletta változásai az Ókori Keleten a Krisztus előtti első évezred második felében a vallási térhódítások határvonalait is nagyban módosította. G. Karpeles megfogalmazása szerint a hellenizmus megjelenésével a bölcsességi irodalom dokumentációjában követhetjük nyomon, milyen harc folyt annak érdekében, hogy a zsidó vallást a görög eszmékkel összhangba hozzák.⁵ A politikai érdekszövetségek a vallási rétegekbe is behatoltak, ahol a vallási vezetők intrikái is felszínre törtek.⁶ Minthogy a hellenista filozófiák a vallási eszmékre is rányomta bélyegét, az istenkép-kifejezésekben is érezhetőek a filozófikus megfogalmazások nyomai. Az atyák és pátriárkák Istenéből így válik fokozatosan egy absztrakt, transzcendentális istenkép.

A bölcsességi irodalom állandó kérdése a választott nép kiszolgáltatottsága idegen uralomnak, valamint az ártatlanok szenvedése. Minthogy JHWH nem hozható közvetlen kapcsolatba semmiféle rosszal, ezért a világtól fokozatosan eltávolítják, hogy ne lehessen Őt felelőssé tenni sem a nép idegen uralma miatt, sem pedig az ártatlanok szenvedése miatt. JHWH igazságszolgáltatása forgott kockán, de ez az eltávolítási megoldás még több kérdést vetett fel, mint amennyit megoldott. Ha az igazságszolgáltatás elmarad itt a földön, akkor ennek valamikor a jövőben kell megtörténnie. Így nyílik meg az út az

⁵ Ez az egységesítő gondolat elsőként G. Karpeles megfogalmazásában került a nyilvánosság elé, vö. KARPELES, G., *Geschichte der jüdischen Literatur*, Bd. I-II, Berlin 1886, Graz 1963⁴, főként az I. kötet, 184.

⁶ A hellenizmus és a zsidóság találkozásáról mindmáig M. Hengel munkája számít standardnak, vö. HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, in WUNT 10, Tübingen 1969, 1973².

apokaliptika felé, mely szabad teret biztosít a közteslényekbe vetett hit kibontakozásának.

JHWH transzcendentalitása következtében egy vákuum keletkezett a föld és az ég között, minek utána JHWH a hellenista görög filozófálásnak köszönhetően az égi szférákba kerül és az elfátyolozott transzcendentális magasságokba burkolózik. Innentől kezdve kerül az érdeklődés középpontjába a transzcendentális világ, melyet szükségszerűen ki kell tölteni valamivel, vagy valakivel. Az apokrif irodalom megszámlálhatatlan iratot foglal magába, melyek tanúsítják, mekkora érdeklődést keltett az ég és a föld között elterülő köztes-tér, vagy légtér.

Ezen iratok között számos legendás és mitikus elképzeléseket olvashatunk a keletkezett úr „benépesítésének” leírására vonatkozólag, melynek lakói: a közteslények, vagy szellemi létezők. A zsidó irodalom JHWH transzcendentalitása után tulajdonképpen minden egyes politikai mozzanatot ezektől a köztes-lényektől tesz függővé,⁷ akik nem csak az egyes emberek életébe, de egy egész népcsoport, sőt az egész emberiség életébe beleavatkoznak – hol jó, hol rossz szándékkal.

3. Egy ellenpólus megalkotása a rossz értelmezésére

Az ősatyák idejéből örökölt monoteizmus a fogság utáni időben – mint láttuk –, főként a hellenizmus hatására

⁷ Az apokaliptika egyik legszakavottabb ismerője J. J. Collins, aki több évtizedes munkájával tárja fel az apokaliptika sajátosságait; legismertebb művei: COLLINS, J.J., „Entstehung der Apokalypitik”, in *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Bd. I., *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity* (szerk. COLLINS, J.J.), New York 1998; Id., „Entstehung der Apokalypitik”, in *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Bd. I., *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity* (szerk. COLLINS, J.J.), New York 1998. Az apokaliptika társadalmi vonatkozásait taglaló művek között ajánlatos SMITH, J.Z., „What a Difference a Difference Makes”, in NEUSNER, J. – FRERICHS, E.S. (szerk.), *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, »Others« in Late Antiquity*, Chico 1985, 3–48.

egészen transzcendentalizálódott. Az Ókori Keleten a vallási elemek a hellenizmus kulturpolitikai környezetében még nagyobb gyorsasággal terjednek és válnak közkincsekké. A transzcendentalitás következtében üresen maradt légteret a menny és a föld között éppen ezek a környező kultúrákból átvett „közteslények” (Zwischenwesen) fogják benépesíteni. E. Th. Mullen és Th. Jacobsen ezen közteslények kialakulásának társadalmi és kulturális hátterét vizsgálják, majd arra a következtetésre jutnak, hogy megjelenésüket – vallásfenomenológiailag! – valójában történelmi tényezők idézték elő.⁸ Ez természetesen nem csak a zsidóság problémája, hanem az egész ókori kultúrkörben problémát jelentett, és éppen a vallások hivatottak erre a kérdésre választ adni.

Minthogy Pál zsidó vallási vonalon nőtt fel, elengedhetetlen volt témánk bemutatásánál az intertestamentáris irodalom felvillantása. Legalább vázlatosan ismertettük a hellén-kulturális háttérből származó de a zsidó apokaliptika nyelvezetén megfogalmazott közteslényekbe vetett hiedelmet. Kiindulási pontként itt is a társadalmi-kulturális adottságok szolgálnak, melyek a kereszténység előtti első háromez évszázadra voltak jellemzőek Izraelben.⁹ A történelem-kritikai metódus célja itt csupán annyiban merül ki, hogy egy összképet adjon a zsidó monoteizmus egyeduralmának történelmi és kulturális hátteré-

⁸ MULLEN, E.TH., *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Chico California, 1980; JACOBSEN, TH., *The Treasure of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, Yale 1976. Ezt a vonalat követi újabban E. Pagels is, vö. PAGELS, E., „The Social History of Satan, the »Intimate Enemy«. A Preliminary Sketch”, *HTR* 84 (1991) 105-128.

⁹ A gazdag szakirodalomból csak a következőket emelném ki: NEWSOME, J.D., *Greeks, Romans, Jews. Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, Philadelphia 1992; BERQUIST, J.L., *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach*, Minneapolis 1995; GRABBE, L.L., *An Introduction to First Century Judaism. Jewish Religion and History in the Second Temple Period*, Edinburgh 1996.

ről, mely magyarázatul szolgálhat a páli apokaliptikus és közteslényekről szóló kép megfogalmazásához.

Vallástörténeti szempontból egyértelműen megállapítható, hogy az abszolút zsidó monoteizmus kategorikusan kizár mindennemű JHWH-val egyenértékű, transzcendentális ellentétes pólust, kizárva ezzel a dualista világnézetnek mindenféle változatát.¹⁰ A nemzeti identitás elvesztése JHWH mindenhatóságát is megingatta. Minthogy JHWH nem hozható közvetlen kapcsolatba a rosszal, még olyan szinten sem, hogy a rosszat megengedi, éppen ezért JHWH-t fokozatosan eltávolítják a világtól. Eltávolodásával a mennyei magasokba egy úrt hagy maga után, mely az ég magasai és a föld között tátong. Minthogy az ég és a föld közötti légüres tér nem maradhatott hosszú ideig üresen, valamilyen formában mégis csak át kellett hidalni a JHWH és az emberek közötti távolságot, – megint csak vallásfenomenológiai nyelvezettel élve – a légüres teret megtöltötték ún. transzcendentális közteslényekkel. Ennek a vallásfenomenológiai problémának az összetettségéből adódóan ezen közteslények ontológiai identitását feltárandó elsősorban a képi megfogalmazásokat kellene dekódolni.

¹⁰ A monoteizmusra vonatkozólag a következő munkák irányadóbbak: KEEL, O. (szerk.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, in BiBe 14, Fribourg 1980; LANG, B. (szerk.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981; újabban DIETRICH, W. – KLOPFENSTEIN, M.A. (szerk.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg 1994. A téma összetettségéből adódóan végeláthatatlan szakirodalom született, ezen belül a politeista háttérből értelmezett monoteizmus tematikáját a következő szerzők érintik: SMITH, M.S., *The Origin of Biblical Monotheism. Israel's polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001; és HÜBNER, H., *Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen*, in Theologische Studien 64, Neukirchen-Vllyn 2004. Pál monoteizmusához vö. SCHRAGE, W., *Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes: zum Monotheismus des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition*, in BTS 48, Neukirchen – Vllyn 2002.

Ugyancsak lényeges információként szolgálna a Rossz (személyes vagy személytelen formájának) kilétének tisztázása annak megválaszolása érdekében, mekkora erővel rendelkeznek a közteslények a páli gondolkodásban, és mekkora befolyást gyakorolhatnak az emberek életére. Egy effajta analogikus vizsgálat annál is nagyobb jelentőséggel bír, hiszen a mitológikus harcok az istenek között az Ókori Keleten támpontul szolgálnak a páli közteslények erejének feltárásában. Ezen a vonalon továbbhaladva ismerhető fel egy transzcendentális, megszemélyesített, Isten- és emberellenes lény individualizálódási folyamata.¹¹ Ez az apokaliptikus létező különböző neveket ölthet magára – Belial, Sátán, Masztema –, aki folytonos harcot vív a Jóval. A két ellenpár örök szembenállása egy a Jó és a Rossz közötti eszkatologikus harcban csúcsosodik ki, mely végülis a Jó győzelmével fejeződik be.¹²

Ebben az összefüggésben tevődik fel tehát a kérdés, milyen kihatása van ennek a transzcendentális harcnak az emberek életére? Úgy is kérdezhetnénk, vajon milyen társadalmi háttérből keletkeztek ezek a mitológikus harc-elbeszélések? A dokumentumok arról tanúskodnak, hogy az emberek is aktív résztvevői ennek a harcnak. Ezeknek a harc-mitológiáknak a

¹¹JHWH transzcendentalitására vonatkozólag a következő vallástörténeti munkákra hívnám fel a figyelmet: BOUSSET, W. – GRESSMANN, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Berlin 1903, Tübingen 1926³; LEVENSON, J.D., *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco 1988; MESSADIÉ, G., *Histoire Générale du Diable*, Paris 1993, *A history of the Devil* (ford. ROMANO, M.), New York – Tokyo – London, 1996.

¹²A Jó és a Rossz közötti ellentét vallásfenomenológiai és transzcendentális jellegére utalva a következő művek szolgálnak segítségül: MULLEN, E.TH., *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Chico California, 1980; MESSADIÉ, G., *Histoire Générale du Diable*, Paris 1993, *A history of the Devil* (ford. ROMANO, M.), New York – Tokyo – London, 1996. E. Pagels munkája kritikus ezzel kapcsolatosan, vö. PAGELS, E., „The Social History of Satan, the »Intimate Enemy«. A Preliminary Sketch”, *HTR* 84 (1991) 105-128.

részletesebb tanulmányozása az apokalitpikus iratokban¹³ segít annak megértésében, milyen létállapotban sínylődnek az emberek ezeknek a közteslényeknek a negatív befolyása alatt. A rendelkezésünkre álló írott források¹⁴ azonban csak hipotézisekre engednek következtetni.

II. Ellenséges transzcendentális szellemi létezők a páli gondolkodásban

1. A zsidó és a görög szellemvilág sajátosságai

Pál a legtermészetesebben használja kora gondolkodásrendszerét annak minden egyes elemével együtt, anélkül hogy befolyásról kellene beszélnünk.¹⁵ Mindenekelőtt összevetjük az

¹³ Részletes kutatási eredmények találhatóak a következő szerzők műveiben, vö. HELLHOLM, D. (szerk.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, International Colloquim on Apocalypticism in Upsala, August 12-17, 1979; GRABBE, L.L., „The Social Setting of Early Jewish Apocalypticism”, *JSP* 4 (1989) 27-47; COLLINS, J.J., *The Apocalyptic imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Cambridge 1984, Grand Rapids – Michigan 1998² (vö. a többi művét is ennek a szerzőnek); BETZ, H.D., „Zum Problem der religionsgeschichtlichen Verständnis der Apokalyptik in Hellenismus und Urchristentum“, in: BETZ, H.D. (szerk.), *Hellenismus und Urchristentum*, Tübingen 1990, 52-72.

¹⁴ A források felhasználásakor konkordanciákat és szöveggyűjteményeket használtam, valamint CD-ROM kiadásokat, vö. *Concordance grecque des pseudépigraphes d'ancien Testament*, Corpus des Textes (szerk. DENIS, A.-M.), Louvain-la-Neuve 1987; *The Dead Sea scrolls concordance* (szerk. ABEGG, M.G.), Leiden 2003. A szöveggyűjtemények közül: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (szerk. KÜMMEL, W.G. – LICHTENBERGER, H. et al.), vol. I-VI, Gütersloh 1973-2002; *Die Qumran Essener: Die Texte vom Toten Meer* (szerk. MAIER, J.), Vol. I-III, München 1995, 1996; és „The Dead Sea Scrolls“ CD-ROM-kiadásban.

¹⁵ ENGBERG-PEDERSEN, T., (szerk.), *Paul in His Hellenistic Context*, Edinburgh 1994; Id. *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000; Id. (szerk.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001.

apokaliptikai kutatás eredményeit a páli szellemvilággal, hogy kitűnjenek a folytonosság és a különbözőség jelei. A görög ártalmatlan szellemi lényekből „átvedlett” negatív létezők bemutatása után a zsidó közteslények felé fordulunk, melyek a monoteizmus katalizátorának köszönhetően nem tudtak egyenértékű ellenpólussá emelkedni.

A görög népi vallásosságban a daimon-nal jelölt köztes lények már az ősi görög mitológiákban is jelen vannak, ezek elterjedése azonban a világ klasszikus hármas elosztásakor – ég-légkör-föld / istenek-közteslények-ember – jutnak nagyobb szerephez, amikor az ég és a föld közti teret népesítik be. Eredetileg ezek a közteslények semleges jellegűek voltak, főképpen az istenek megbízatásából hajtottak végre közvetítő szerepet.¹⁶ A klasszikus vallás fellazulásával és a népi vallásosság előretörésével a daimonok egyre több megszemélyesítő szerepet kaptak, és ezáltal nagyobb önnállóságra is szert tettek, amit hol jó, hol rossz célra használtak fel. Így válik a görög hitvilág Pál idejére egyre plauzibilisabbá és egyre több népi hiedelemmel telítettebbé.

Amint azt ez előző fejezetben láttuk, a zsidó vallásba nem tudott a dualizmus¹⁷ beférkőzni semmiféle kölső környe-

¹⁵ STOWERS, S.K., „Does Pauline Christianity Resemble a Hellenistic Philosophy?”, in ENGBERG-PEDERSEN, T. (szerk.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001, 81-102.

¹⁵ TRONIER, H., „The Corinthian Correspondence between Philosophical Idealism and Apocalypticism“, in ENGBERG-PEDERSEN, T. (szerk.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001, 165-196.

¹⁶ A daimon tevékenységének történeti áttekintése a lexikonokban található: FOERSTER, W., daimon, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (szerk. KITTEL, G. – FRIEDRICH, G.), Vol. I-X, Stuttgart 1933-1979, 1-21; RILEY, G.J., „Demon“, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (szerk. TOORN, van der K. – BECKING, B. – HORST, van der P.W.), Leiden 1995, 445-455.

¹⁷ A dualizmus kategorizálásához vö. BIANCH, U., „The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion“, *Temenos* 16 (1980) 15. A dualizmus további tipológiájával foglalkozik J. Frey a qumráni levelek-

zetbeli, vallási vagy kulturális hatások nyomására sem. Bármennyire is igyekeztek a szellemi létezők önállóságra szert tenni, nem tudtak JHWH-val egyenrangú létezési rangra emelkedni. Hozzá kell azonban tenni, hogy a közteslényekbe vetett hit kialakulása a zsidó hitvilágban elsősorban JHWH transzcendentálisából magyarázható, akit semmiképpen sem lehetett összefüggésbe hozni a világban tapasztalható rosszal, a rossz létezésére azonban magyarázatot kellett találni. Ily módon tehát a zsidó vallásban a közteslények főként negatív erők, ellenséges szándékúak, sőt JHWH mindenhatóságával is szembe szálló transzcendentális entitások.

2. Pál mint saját korának gondolkodója a szellemi létezőkről

A páli kutatás soha sem korlátozódhat csupán meglévő leveleinek tanulmányozására, hiszen ezek csak egy nagyon keskeny betekintést engednek meg az ő gondolkodásmódjába. Leveleit a kor kulturális és vallási optikáján keresztül kell szemlélnünk, hogy a levelek mondanivalóját teljes értelmükben megérthessük. Pálnak a szellemi létezőkről alkotott tanítását is korának vallási – úgy a zsidó, mint a hellén hagyományok – szemszögéből kell tehát vizsgálnunk.¹⁸

Az ezredfordulóra tehető Pax Augusta¹⁹ (Kr. e. 31 és Kr. u. 68 között) az egész Földközi-tenger térségében egyfajta

ben, vö. FRYE, N., „Qumran and Iran“, in NEUSNER, J. (szerk.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*, in SJLA 12, Leiden 1975, 3.167-174.

¹⁸ Egy teljes történelmi áttekintést kapunk Pál szellemvilágáról M. Dibelius valamint R. Schwindt műveiből: DIBELIUS, M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909, SCHWINDT, R., *Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionswissenschaftlich-exegetische Studie*, in WUNT 148, Tübingen 2002.

¹⁹ A történelmi tényezők áttekintésére ajánlom a következő műveket: MAGIE, D., *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950; SHERWIN-WHITE,

politikai megbékélést és kulturális stagnálást hozott magával. Több kutató arra a megállapításra jutott,²⁰ hogy a békés politikai viszonyokkal magyarázható az a tény, hogy a páli levelekben az amúgy igen csak intenzív életét élő szellemi létezők meglehetősen kevés szerephez jutnak. Ezt támasztja alá W. Carr szerint az a tény is, hogy a zsidó apokaliptikus irodalom csak a Kr. utáni '70-es évektől kezdődően kezd virágozni, amikor is a békés időszakot egyre több politikai intrikák zavarják meg.

C. E. Arnold és P. T. O'Brien cáfolja ezt az elképzelést, hiszen az egész Kis-Ázsia területén élő népcsoportok hiedelmeiben a szellemi létezők fontos szerepet játszottak.²¹ Kutatók egész csoportja vallja, hogy a páli levelekben éppen ezeknek a Kis-Ázsia-i hiedelmeknek a lecsapódásai figyelhetőek meg, amikor szellemi létezőkről olvashatunk. Természetesen Pál sem engedheti meg a szellemi létezők túlságos önállóságát, sőt még annyira sem, mint az a Kr. előtti századokra volt jellemző.

A legutóbbi évtizedekben napvilágra került számtalan papírusz-forma egyöntetűen igazolja a gazdag népi hiedelem elterjedését az első századi Kis-Ázsiában.²² A múlt század

A.N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963; és CARR, W., *Angels and Principalities. The background, meaning and development of the Pauline* hai ephai kai hai exousiai, Cambridge 1981.

²⁰ Gondolok itt elsősorban W. Carr művére, vö. CARR, W., *Angels and Principalities*.

²¹ O'BRIEN, P.T., „Principalities and Powers. Opponents of the Church”, in CARSON, D.A. (szerk.), *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, Devon 1984, 110-150; ARNOLD, C.E., *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters*, Illinois 1992.

²² *Papyri graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri* (szerk. PREISENDANZ, K.), vol. I-II, Leipzig – Berlin, 1928, 1931; BETZ, H.D., *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, Bd. I., Chicago 1986; KOESTER, H., *Ephesos. Metropolis of Asia, An Interdisciplinary Approach to its Archeology, Religion and Culture*, in HTS 41, Valley Forge 1995.

elején virágzó vallástörténeti iskola hatása abban mutatkozik meg ezen a téren (említésre méltó O. Everling, M. Dibelius és W. Grundmann neve), hogy szerzőik igyekeznek a szellemi létezők identitását demitologizálni. A páli levelekben is fellelhető „mitologikus” elemeket kiküszöbölték, és ezek nélkül vizsgálták a levelek tartalmát. Minthogy Pál maga is a hellén gondolkodásmódot követte, már ő is elkövetett egyfajta demitologizálást, amikor a zsidó szellemi lényekről a görög filozófia hatására absztrakt formában beszélt.

A fent említett mítosztalanítási elmélettel szemben W. Wink²³ egy másik alternatív utat nyit meg. A közteslények hatalmát induktív módszerrel közelíti meg, és párhuzamot vél felfedezni a politikai hatalmak és a közteslények hatalma között, majd arra a következtetésre jut, hogy a szellemi lények ellenséges hatalma a politikai hatalmak elharapózásával arányosan növekszik vagy csökken.

C. E Arnold²⁴ visszahelyezi Pált korának görög-római vallási és kulturális környezetébe és keresi a közös szókincset Pál és a hellén valamint a zsidó apokaliptikus irodalom között. Pál hozzáigazodott korának nem csak gondolkodásmódjához, de szókincskészletét is magáévá tette. Ilymódon egyfajta re-mitologizálási tendenciát fedezhetünk fel C.A. Arnold és követői munkáiban, amikor a páli leveleket a maguk teljes egészében, nem pedig a „mitologikus” szókincskészletüktől megfosztva tárgyalják.

További lépést jelentett a kutatás területén, amikor Ch. Forbes teljes mértékben legitimizálja – azaz pálinak nyilvánítja

²³ WINK, W., *Naming the Powers. The Language of Powers in the New Testament*, Philadelphia 1984.

²⁴ Főként a Koloszei levél vizsgálata alapján követhető nyomon a szerző re-mitologizálási metódusa, vö. ARNOLD, C.E., *The Colossian Syncretism. The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae*, in WUNT, 2. Reihe 77, Tübingen 1995.

– a közteslényekkel kapcsolatos szókincseket, ugyanis Pál nem tesz mást, mint saját korának terminológiájával kommunikál.²⁵

A re-mitologizálási iskola képviselői, olyanok mint P. Benoit, W. Carr, P. T. O'Brien, C. E. Arnold, W. Wink, Ch. Forbes valamint R. Schwindt egybehangzóan állítják, hogy Pál igenis hitt a közteslények létezésében. Pál tehát átvette hallgatóinak szókincskészletét, és innen elindulva vezette el hallgatóit a Jézus Krisztusba vetett hitre. Nem riad vissza tehát a közteslényekbe vetett népies hittől – úgy a zsidó monoteizmus, mint a feltámadt Krisztusba vetett hit ellenére sem –, ugyanis csak azáltal tudja hallgatóit megnyerni magának, ha előbb megtalálják a közös kiindulási pontot. A Feltámadottba vetett hitet csak úgy tudja elplántálni a pogány hallgatók szívébe, ha igazolja a Feltámadott mindenhatóságát még a közteslények fölött is. Ezt pedig csak úgy tudja elérni, ha ő maga is elfogadja hallgatóinak a közteslények létezésébe vetett hitét – vagy legalábbis úgy tesz mintha.

Ebben az összefüggésben nyitott marad a kérdés, valóban hitt Pál a közteslények létezésébe, vagy pusztán fikcióról beszélhetünk? Pusztá taktikáról van szó a hallgatósággal való közös hang megtalálása érdekében? Létezhetnek-e még közteslények Krisztus feltámadása után? A mai kutatás eredményeként állíthatjuk, hogy Pál – mint korának gondolkodója – hitt a közteslények létezésében, kérdés azonban, hol vonta meg a határt (emlékezzünk csak az 1Kor 8,4-ben említett bálványok tagadására). A hellén ember hitét átította az ég és a föld közötti légtérben lakó transzcendentális lényekbe vetett hit, mely hit Pált is magával ragadta. Ha valóban akart a hallgatóságával

²⁵ A páli levelekben található „*principalities and powers*” kifejezések tehát egyenesvonalú leszármazottai a korabeli hellén és zsidó hitvilág terminológiai szókészletének, vö. FORBES, CH., „Paul’s Principalities and Powers: Demythologizing Apocalyptic?”, *JSNT* 82 (2001) 61-88, és Id. „Pauline Demonology and/or Cosmology? Principalities, Powers and the Elements of the World in their Hellenistic Context”, *JSNT* 85 (2002) 51-73.

párbeszédet folytatni, akkor el kellett fogadnia tárgylópartnerének is a gondolkodásmódját, még akkor is, ha ez esetleg saját hitvilágával kevésbé volt összeegyeztethető. A zsidó abszolút monoteizmus és más transzcendentális létezők együttes létezése bizonyos értelemben összeegyeztethetetlen, hiszen JHWH mint abszolút Isten nem „tűrhetne” meg más hasonló létkategóriájú létezőket maga mellett.

Pál tehát erre a közteslényekbe vetett hitre támaszkodva hirdeti a Feltámadt Krisztust, aki éppen feltámadásával legyőz (Entmachtung) mindenféle transzcendentális létezőt, akik az ég és a föld között uralkodnak. Ezen a ponton meg kell ismételnünk tehát, hogy Pál hitt a közteslények létezésében, még akkor is ha ezek csupán Krisztus dicsőséges feltámadásának az árnyékában élhettek, de léteztek.

III. A közteslények befolyása az emberek életére a páli gondolkodás szerint

1. Ugyanazon létező különböző megnyilvánulási formában

A még mindig klasszikusnak számító M. Dibelius műve a páli szellemi létezőkről egy szisztematikus képet fest Pál gondolkodásmódjáról, nem szolgált azonban mélyebb ismereteket a közteslények identitásáról, nem végez diakronikus kutatást a témával kapcsolatosan. A re-mitologizálás nyomán indult el M. Schlier²⁶ is, aki azonban csak addig a felfedezésig jutott el, hogy a páli szellemi létezőket kifejező terminológiák mögött valójában egy és ugyanazon létező rejtezik, melynek különböző megjelenési formái vannak. W. Wink²⁷ tovább vizsgálva a páli levelek kijelentéseit a transzcendentális létezőkről

²⁶ SCHLIER, H., *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, in AnBib 3, Freiburg 1958², 15ss.

²⁷ WINK, W., *Naming the Powers. The Language of Powers in the New Testament*, 9.

arra a megállapításra jut, hogy tulajdonképpen a páli kifejezések egymással kicserélhetőek, mintegy szinonímái ugyanannak a létezőnek a kifejezésére.

Már a klasszikus népi vallásossággal keveredett görög filozófiában, de még inkább a fogság utáni zsidó apokaliptikus irodalomban felfedezhető az iráni vallások hatására beáramló dualisztikus világszemlélet térhódítása. Ezt az elméletet megtaláljuk már W. Bousset és M. Dibelius műveiben is,²⁸ akik azonban kevés jelentőséget tulajdonítanak a környező népek vallásosságának vizsgálatára. Adósok maradnak továbbá a dualisztikus szemlélet negatív pólusának részletesebb ismertetésével is.

A görög filozófiában a szellemi létezők inkább „közvetítő” szerepet kapnak az istenektől az emberek számára, majd csak a késő klasszikus korban hajtanak végre némi önkényesség révén időnkénti ártalmas cselekedeteket. A zsidó vallásban az abszolút monoteizmus következtében a szellemi lények csak „másodlagos” síkon mozoghatnak, de az iráni dualisztikus szemlélet importálása révén éppen ezek a közteslények jutnak a dualizmus negatív pólusára, majd innen támadják JHWH mindenhatóságát, különösképpen is pedig az emberek életére gyakorolnak ártalmas cselekedeteket.

2. Az ártalmas szellemi lények legyőzése Krisztus győzelme révén

Végül pedig arra a kérdésre kell választ keresnünk, milyen szerepük van a közteslényeknek a Krisztus-esemény után a páli gondolkodásban? Ugyancsak W. Carr műveiből megtudhatjuk, hogy a közteslényekre utaló személytelen kifejezések, mint pl. *dynamis*, *exusia*, *thronoi*, nem az univerzum

²⁸ BOUSSET, W. – GRESSMANN, H., *Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter*, Berlin 1903, Tübingen 1926³; DIBELIUS, M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909.

erői, amint az a zsidóságban is előfordul, hanem semleges státuszú személytelen létezők.²⁹

A kép akkor lesz teljes, ha a szellemi lények létezését Krisztus fényében szemléljük. Korábban már J. Y. Lee is bebizonyította, W. Carr pedig tovább fejlesztve a gondolatot kimutatta, hogy a közteslényeknek a Krisztus-esemény után is megmarad némi játékterük. A feltámadt Krisztus lefegyverezett mindenféle erőt (vö. Kol 2,15, Ef 1,15-23), de nem semmisítette meg őket.³⁰

Ez az ontológiai lefegyverezés tehát nem megsemmisítés, így viszont a szellemi lények továbbra is megőrzik a légtérüket az ég és a föld között. Tevékenységük abban nyilvánul meg, hogy az embereket kísértik, és ismét a rabszolgaság igájába hajtják, vagyis Isten ellen lázítanak, végsősoron pedig Isten szeretetétől szakítják el őket. Pál apostol a Krisztus-esemény révén hirdeti, hogy az ember képes ezeket a támadásokat kivédeni, hiszen a megigazulás éppen abban áll, hogy az ember a feltámadás révén, Krisztus kegyelmi adományából és saját erőfeszítése által képes ezeknek a szellemi létezőknek ellenállni.

Ez a megállapítás egyensvonalú kongruenciában van azzal a ténytudással, hogy ezek a közteslények ugyanazon megjelenési formában jelentkeznek a páli levelekben, mint a korabeli apokaliptikus irodalomban. Ezt a leegyszerűsített gondolati formát azonban némi tartózkodással fogadjuk, hiszen az írásos dokumentumokból – bármennyire is kézenfekvők a kijelentések – nem következtethetünk kategorikus fenomenológiára. Jóllehet kimutathatóak közös vonások a páli levelek és az apokaliptikus iratok között, ám a két iratcsoportban szereplő közteslények között távolról sem lehetne egyenlőségjelet tenni. Továbbra is megválaszolatlan marad a kérdés arra vonatkozó-

²⁹ CARR, W., *Angels and Principalities*. 52ss.

³⁰ LEE, J.Y., „Interpreting the Demonic Powers in Pauline Thought”, *NT 12* (1970) 54-69.

lag, hogy a hellenista zsidóságból ismert JHWH transzcendentalitása következtében üresen maradt ég és föld közötti légheret benépesítik-e a közteslények a páli iratokban vagy sem? Milyen szerepet játszanak a történelmi adottságok a páli levelek gondolatvilágának kialakulásában, különösen is közteslényekre vonatkozólag? Döntő jelentőséggel bír e tekintetben a Krisztus-esemény, mely szerint Krisztus lefegyverez mindenemű égi hatalmasságot (Entmachtung), ám nem semmisíti meg őket (nem Vernichtung).

Összegezőképpen elmondhatjuk, hogy az ember egy kettős tapasztalattal rendelkezik a páli gondolkodásban a közteslényekkel szemben: egyrészt egy Krisztus-esemény előtti, másrészt egy az utáni tapasztalattal. Ebben a kontextusban számos kérdés merül fel az emberi szabadsággal kapcsolatosan az új ontológiai immáron „megváltott” státuszában, melynek köszönhetően elméletileg szabadnak érezheti magát a közteslények kényszerítő befolyásától, a tapasztalat azonban mást mutat. Pál tehát lényegileg elfogadja a közteslények létezését, még azok aktív tevékenységét is tollerálja, akik hol személyes létezőkként (egyesszámban Sátán, kollektív szerepben démonok), hol személytelen létezőkként jelennek meg (a világ elemei, hatalmak, uralmak). A kísértések a páli levelekben nem csak egy konkrét – esetleg személyes – egyéntől eredhetnek, hanem származhatnak kollektív megjelenési formában tevékenykedő közteslényektől, vagy akár személytelen – eredetüket tekintve ismeretlen – erőktől is, akiknek valódi kilétük homályban marad. A közteslényekre jellemző viselkedésformák tehát lehetnek akár aktív lénytől származóak, akár személytelen passzív eredetűek, vagy burkolózhatnak teljes mértékben a titokzatosság köntösébe. Ez a megjegyzés arra a megállapításra enged következtetni, hogy a páli gondolatvilágban az embereket érintő természetfölöttinek tűnő támadások nem feltétlenül és kizárólagosan köthetőek össze a közteslényekkel. Amint a görög filozófusok nem azonosítják az

embereket érintő impulzusok eredetét a daimonokkal, ugyanúgy Pál is nyitva hagyja kérdést, kik is valójában ezen támadások eredetszerzői.

IV. Köztelénybeli hiedelem a digitalizált világban

Ahhoz, hogy a korunkbeli emberek a világképét a maga részleteiben is megismerhessük, egy mélyebb társadalomtudományi elemzést igényelne, maradunk tehát csak a pusztán teológiai vonatkozásoknál. A 20–21. századi társadalom fiziológiája talán a médiavilág különböző kivetítőin tükröződik a leghűebben. Az audio-vizuális társadalom kommunikációs eszköze már nem annyira a verbális kommunikáció, sokkal hatékonyabb manapság a digitális információhordozó, mely képekkel és hangeffektusokkal juttatja el üzenetét a címzettekhez.³¹ Nem véletlen az sem, hogy éppen ebben a digitalizált – úgymond – szórakoztatóiparban éledtek újra azok a népi hiedelemformák, melyeket éppen a felvilágosult 19–20. századi tudományos körök akartak minden áron kiírtani a köztudatból. A szellemvilág megszemélyesített létezői kezdenek újra teret hódítani nem csak a társadalom peremére szorultak hiedelmeiben, hanem a társadalomformáló körökben is. Ahol már nem verbális kommunikáció történik, ott már nem számottevő a racionális érvelés, megelégszenek a kép és kép-zeletbeli kommunikációval is.

Az utca emberével beszélgetésbe elegyedve léptenyomon találkozunk olyan kijelentésekkel, melyek az audio-

³¹ Mondhatni társadalmelemző cikket olvashatunk Roska Tamás kutatóprofesszor tollából, aki az információtengerben megfeneklett társadalom visszasságait fedi fel. Sok esetben a high-tech csomagolásában élénk tárulkozó információs tartalom nem is a valóságot tükrözi, vagy legalábbis nem annak reális valóságában, vö. ROSKA, T., „Információs és dezinformációs társadalom”, *Távlatok* 58 (2002) 595-603.

vizuális tapasztalatokon túli létezőkbe vetett hitről árulkodnak. Képtelenség ezt egy egységes csoportosításba belekényszeríteni, hiszen meglehetősen non-formális alakzatúak ezek a létezők. Ennek a misztikával is keveredett újkori hiedelemnek a vonatkoztatási pontja már nem egyértelműen a zsidó-kereszténységből megismert monoteista hierarchia, hanem sokkal inkább egy pluralista szemléletmód, mely éppenséggel politeistának sem mondható. Úgy fogalmazhatnánk inkább, hogy a klasszikus görög tripartitális világból ismert, a légtérben honos közteslények valamilyen értelemben mára úgymond modernizálódtak, és az újkori digitalizált technikánk segítségével asszociálódtak a modern ember képzeletvilágához. A vallásosságból „hátramaradt” angyal-hit találkozik itt a modern korban kialakult természetfölötti létezőkbe vetett hittel. A következőkben ezek megjelenési formáit vizsgáljuk, melyek a köztudatban élnek.

1. Kitekintő a 20. századi filmvilág közteslényeire

Az emberi lélekben lejátszódó magatartásformákat a leghitelesebben mintha a filmvilág adná vissza, olyan vágyálmokat tükrözve, melyek az ember lelkének legmélyebb zugaiban rejlő kívánalmak formáiban jelentkeznek. A múlt század elején, tulajdonképpen a filmtörténet bölcsőbeli korszakában nehezen volt kivehető egy célirányosság, majd lassan-lassan kezdett a plazmatikus állapotból egyre kiismerhetőbb alakot ölteni. Megint csak eltekintek a filmtörténet részleges bemutatásától, és főleg a legutóbbi két évtized termékeiből válogatok, amelyből kivehető a természetfölötti létezőkről alkotott fantázia fiziológiája.

Bár az emberben mindvégig ott lappangott a „mindenhatóság” utáni vágyakozás, az alkotói szabadosságba tévedt ember feszélyezetlenül bátorkodik kimondani mindent, ami elméjében verbálisan vagy még csak képszerűleg megfogalmazódik. Mindenhatóságra törekvő hajlama elsősorban abban

mutatkozik meg, hogy olyan képességekkel ruházza fel magát, melyekkel természetes körülmények között – pontosan emberi adottságából adódóan – nem rendelkezhet.

Témánk kapcsán figyelemreméltó a B. Reeves és C. Nass közös munkája nyomán megjelent mű,³² melyben a média-egyenlet sajátos alapjait taglalják. Az egyenlet szerint – *média = való világ* – az emberek többsége a médiaeszközöket, mint a televízió, számítógép és egyéb digitális üzenethordozók, úgy kezelik, mintha élőlények lennének. Innen már csak egy lépés, hogy a média-fogyasztó ne csak az üzenethordozót kezelje valóságos lényként, hanem mindazt, ami benne megjelenik. A médiaegyenlet szerint tehát a médiában megjelenítésre kerülő szellemi létezők (a mi esetünkben a közteslények) a köztudatban akár valóságosak is lehetnek.³³ A *circus viciosus* csapdájával találjuk itt szemben magunkat, hiszen a médiában megjelenő a legendák képzeletvilágából átvett közteslény-motívumok a köztudatban már akár valóságos lények formájában jelenhetnek meg. Íme néhány példa erre vonatkozólag.

a) Szuperhősök – a jó harcosai

A csúcstechnológia korszakában az ember az általa kifejlesztett technikai eszközökkel úgymond megnövelte képességeit, meghosszabbította karjait, megtöbbszörözte úgy szellemi, mint fizikai erejét. A '80-as évek sci-fi vagy éppen sággal akciófilmjei olyan képességekkel ruházzák fel az

³² REEVES, B. – NASS, C., *The Media Equation: How People Treat Computers, Television, and New Media Like Real People and Places*, Cambridge University Press, New York 1996, 5f.

³³ Meglehetősen szkeptikus a média-egyenlet elmélettel szemben E. Griffin, aki az interperszonalitás szemszögéből vizsgálja az embernek a médiaeszközökhöz fűződő viszonyát. Szerinte semmi sem helyettesítheti két egymással kommunikáló alany között a perszónális jelleget, vö. GRIFF, E., *Bevezetés a kommunikációelméletbe*, (ford. SZIGETI, L.) Hill Companies 2000, Harmat 2003, 382-396.

embert, melyek segítségével óriáshüllőkkel harcolhatnak, vagy külső eszközök birtokában természeti adottságaikon túli teljesítményekre képesek. Mindezek mögött persze ez emberi teljesítőképesség megnövelése utáni vágyakozás rejlik.

A '90-es évekre a modern ember a realitásokon túli valóságra fókuszálta figyelmét, mely nem egészében bibliai megalapozottságú. Nem csak a keleti ezotrikával, vagy éppenséggel Távol Keleti misztikával kevert transzcendentális valósággal néz szembe az olvasó, hanem a művész egyéni kreativitásával is szembesül a nagyközönség a mozi vásznain. Amire korábban csak az intertestamentáris apokrif irodalom közteslényei voltak képesek, azokat a képességeket a 20. századi filmvilágban már az ember követeli ki magának. Amint az apokrif irodalomban csak a Jót képviselő közteslények győzhettek a Gonosz fölött, úgy ezt a győzelmet a filmekben már a szupereszközökkel felfegyverkezett és a természetén túli adottságokkal rendelkező ember is elérheti. A filmtörténetbeli első akciófilmek főhőse még emberekkel kellett megküzdjön, jóllehet mindig többszörös túlerővel szemben, ami normális körülmények között megvalósíthatatlan lenne. A Jó és a Rossz küzdelme tehát a földön, földi körülmények között, emberi szereplők révén zajlott, egyetlen természetfelettsége rendkívüli erőmegnyilvánulásában rejlett.

b) A science fiction képzeletvilága

Forradalmasította a filmvilágot a Csillagok Háborúja című klasszis, mely mintegy kiszélesítette a világot, és a földi életen túli életformák létezésének lehetőségét viszi bele a köztudatba. Az intergalaktikus háborúban újratereztődnek a klasszikus mitológiai elemek, de egészen új megjelenési formában, mondhatni gépiesített kivitelezésben. Bár megjelenési formáikban kevés hasonlóság mutatható ki a bibliai apokrifek és a modern sci-fi szereplői között, vallásfenomenológiailag azonban mindkét csoport ugyanazon közteslények kategóriába

tartozik. A sci-fi úrlényeire is jellemzőek a bibliai apokaliptikából ismert természetfölötti adottságok, melyeket hol jó, hol rossz célzattal használnak egymás, vagy az emberek javára vagy kárára. Elmondható tehát, hogy a 20. századi sci-fi szereplői nem mások, mint a bibliai időkből ismert közteslények modern kivitelezésben.

c) A valóság megosztása

A világ kiszélesítésében még messzebb mentek azok a filmdarabok, melyek magát a világot is megtöbbszörözték, sugallva, hogy több világ is létezhet. A többszöri világnak több lakója is lehet, tehát a közteslények létezési valószínűsége is tovább hatványozódik. A sci-fi a legmodernebb csúcstechnológiával osztotta meg „dia-bolikusán” a világot, Isten teremtett világát.

A létezés megtöbbszörözésének ellentétje éppen a létezés tagadása, vagy legalábbis szimuláris szintre való csökkentése. Az ember elméleti kételkedésének a filmvásznon nyomon követhető leglátványosabb változata a Mátrix-trilógia, mely szerint a világ nem más mint egy számítógép által generált virtuális valóságprogram egy mesterséges intelligencia irányítása alatt, melyben az emberek folyamatos érzécsalódásban élnek. A Mátrix tulajdonképpen megtörte a valóságot – kérdeztet, kételkedésbe taszít, olyat sugall, amit nem lehet megcáfolni.

d) A mesemotívumok visszatérése

A sci-fiből örökölt párhuzamos világok digitalis „megteremtése” mellett az újjáéledő mesemotívumok meghonosulása talán a legnagyobb ironia a 21. századi tudományosság számára. A tudományos precizitás csúcsmóját éri, az élet és a világ keletkezésének előszobájába értünk, mégis a hétköznapi ember újból a mesék világába vágyakozik. A Gyűrűk Ura film

nézője a story folyamán egy színes, para-reális világba léphet be, ahol az unalmas reális világból ismert ember-élet színe-
sebbé válik, tarka jellemvonású, megjelenési formájú lények lépnek színre, akik a legtermészetesebb szimbiózisban élnek az emberrel. Még egy fejlődési lépéssel előbbre vagyunk a köztes-
lények kutatásának kapcsán, hiszen ebben a para-világban fellépő szereplők hol emberformájú, emberi alakot öltő lények, hol animális létezők, tulajdonképpen nem egészen beazonosítható – humanoid – a megjelenési formájuk. Mindegyikük befér a közteslények kategóriájába.

Bár a film cselekménye a mese klasszikus szabályai szerint bonyolódik, a jó és a rossz közti átjárhatóság előtérbe helyezésével az eredeti történet újabb, izgalmas dimenziót kap. A történetben a szereplők identitása nem köthető össze a Jó vagy a Rossz megtestesítőivel, mert úgy a pozitív, mint a negatív szereplők felvehetnek akár jó, akár rossz tulajdonságokat, mintha éppenséggel a Jót és a Rosszat, mint olyanokat akarnák összekeverni.

e) Mentalisták

Az utóbbi években főleg televíziós show-műsorokban napvilágot látott az átlagosnál nagyobb mentális képességekkel rendelkező személyek bemutatása. A mentalisták néven közismertté vált szereplők – saját állításuk szerint – akarati erővel érnek el olyan dolgokat, amikre a hétköznapi ember nem képes. Akarva-akaratlanul is idekíváncozik a teremtéstörténetből ismert isteni akarati-teremtői tevékenység, mely a Biblia tanúsága szerint Isten kizárólagos cselekvési formája. Még annyire nem kifejtett ez az irányzat, hogy érdemleges elemzésbe lehessen bocsátkozni róla, ám annyi máris kitűnik belőle, hogy az ember szuper-képesség utáni vagyakozásának egy újabb formájával találkozhatunk. Itt már megint nincs szükség a közteslényekre, mert az ember újból magához kívánja ragadni a természetfeletti képességeket.

2. A Jó és a Rossz harcának megjelenítése

A filmipar eddig olyan történeteket vitt vászonra, melyek a fizikai világban játszódó eseményeket jelenítették meg, melyeknek témája legtöbb esetben a jó és a rossz harca. Az utóbbi 20 évben azonban ezek a harcok már nem a látható-tapasztalható világban zajlanak, hanem egy másik létrendben, vagy éppenséggel egy para-reális világban. Már a bibliai időkből ismert apokrif irodalom is ismert egyfajta belső harcot a Jó és a Rossz között, mely az ember belsejében zajlott. A Qumrani iratok a világosság és a sötétség fiainak harcát itt a földön filmesíti meg, melynek végső befejeződése az apokaliptikus végidőben lesz. A Róm 7 szerint is mintha az ember csak egy marionette lenne egy nála magasabbrendű létező kezében.

A filmipar azt jeleníti meg, amit a kortárs ember saját életében tapasztal, csak ez egészet egy kicsit a fantázia világába kitolva. Valójában az ember maga a rendező és a szereplő ugyanabban a színházi felvonásban. A szereplők azonban sokszor áthágják a rendező forgatókönyvét. Ismerős a szerep, de a szereplő nem azt követi. Mintha Pál Rómaiakhoz írt levelének sorai csendülnének fel: *„nem azt teszem, amit szeretnék, a jót, hanem, amit gyűlölök, a rosszat”* (Róm 7,15).

Összefoglaló

A klasszikus görög filozófiából megismert tripartitális világkép még ha különböző megjelenési formákban is, de szemmel láthatóan végigvonult az elmúlt két évezred korszakai fölött. Nem túlzás tehát azt állítani, hogy ez a világkép – jóllehet egy egészen árnyalt formában is – de napjainkban is fel-fellelhető. Az ember természetfölötti dolgok iránti érdeklődése – sokak nézetével ellentétesen – nem múltott ki sem az ősközösségek letűnével, sem a középkor elmúltával, sem pedig 19. századi racionalizmus előretörésével, de még a 20.

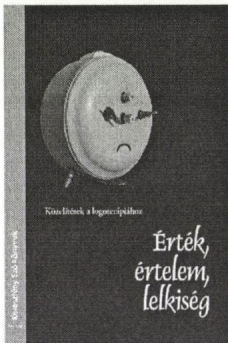
századi tudományok robbanásszerű fejlődésének ellenére sem. A felvilágosult racionalizmus tűzzel-vassal égetett mindent, amit az akkori ratio nem volt képes felfogni – megfélemeztek azonban arról, hogy ami empirikusan nem tapasztalható, az nem jelenti azt, hogy nem is létezhet. Érdekes megfigyelés az is, hogy bármennyire is üldözte a racionalizmus a természetfeletti világban létező lényekbe vetett hitet, ez mindvégig ott élt párhuzamosan az emberek hitvilágában.

Téves kezdeményezés volt tehát a vallástörténeti iskola részéről ilyen értelemben a páli levelek demitologizálása, hiszen „*a hatalmasságok és fejedelemségek, valamint a gonoszságnak az ég magasságaiban levő szellemei*” (Ef és Kol megfogalmazásai) nem csak a Pál korabeli környező kultúrákban szerepeltek, hanem századokon át különösen a népi hiedelmekben mindmáig tovább éltek. Külön kutatást érdemelne annak történeti feltérképezése, hogy az elmúlt századokban milyen megnyilvánulási formái voltak ennek a néphiedelmnek. Emlékezzünk csak a középkor gazdag képvilágára, amikor a fantázia határtalan alkotása révén a szellemi létezők egész hadserege vonult fel, és az emberi élet legrejtettebb zúgait is áthatotta.

A páli levelek tükrében megismert népi hiedelmek írásos lecsapódásai csak egy nagyon keskeny réteget ismertettek meg velünk, milyen gazdag fantáziaanyaggal rendelkeztek a korabeli vallásos csoportosulások. Az Efezusi és a Kolosszei levél szolgáltat ebben a témában bőséges információt, felvillantva olyan konkrét hiedelemformákat, melyek egyértelmű felismerhető természetfölötti „szereplőket” állítanak az olvasók elé.

Összegezőképpen a páli levelekből a következő közteslény-formákkal találkozhatunk: „gonosz lélek, démon, kísértő, fejedelmeségek és hatalmasságok, erő és uralom, levegőben uralkodó fejedelmeségek, sötétség világának kormányzói, a gonoszságnak az ég magasságaiban levő szellemei, tró-

nusok és uralmak.” Ez a széles palettájú szókészlet kifejez úgy személyes mint személytelen létezőket, akiknek közös jellemvonásuk, hogy mindegyik a természetes földi, immanens kereteken kívüli létezőket jelöli. A páli levelek címzettjei tehát a klasszikus görög tripartitális világnézettel rendelkeztek, amelyben az isteneknek, a közteslényeknek és az embereknek egymástól jól elkülönített életterük volt. Az átjárás már akkor is csak egyirányú volt, azaz az istenek és a közteslények észrevétlenül beléphettek az emberi szférába, és ott kényük-kedvük szerint fejthették ki áldásos vagy éppenséggel ártalmas tevékenységüket.



Bodó Márta (szerk.): Érték, értelem, lelkeség. Közelítések a logoterápiához. Keresztény Szó Könyvek 3. Verbum, Kolozsvár 2009

Viktor Frankl személyisége és munkássága mérföldkő a 20. századi pszichológiában, az általa kidolgozott irányzat, a logoterápia az élet értelmességébe vetett hitét fejezi ki. A kötet Viktor Franklól és Viktor Franklról szóló írásokat gyűjt egybe, a tanulmányok erdélyi vagy Erdéllyel kapcsolatban levő szerzőktől (Zsóks Ottó, Szőcs E. László, Vik János, Visky Béla, Homa Ildikó) származnak és Frankl munkásságát, a logoterápiai irányzatot, a logoterápia keresztény felhasználásának néhány módját mutatja meg.

146 oldal, puhafedeleles, A5

Ára: 15 lej

DRD. PAP LEVENTE

Dániel könyve Tertullianus *Adversus Iudaeos*ában

Die frühe Kirche hat sich mit dem Buch Daniel gründlich beschäftigt. Viele Autoren sind der Frage nachgegangen, wie die in diesem Buch enthaltenen Prophezeiungen mit der Geburt und Auferstehung Jesu vereinbar sind. Auch Tertullian hat dieses Problem in seinem Werk *Adversus Iudaeos* behandelt. In der vorliegenden Studie möchte einen Beitrag zu seiner Interpretation leisten.

Schlüsselbegriffe: Tertulian; *Adversus Iudaeos*; Buch Daniel.

Első éve volt annak, hogy Achasvéros fia, a médek nemzet-ségéből való Dárius a kaldeusok birodalma fölött uralkodott. Uralkodásának első esztendejében, én, Dániel, megértettem a szent könyvekből, hogy annyi évnek kell elmúlnia, amennyit az Úr Jeremiás próféta által előre megmondott, vagyis hogy Jeruzsálem pusztulása hetven évig tart... Megszólított és azt mondta: „Máris eljöttem, hogy felvilágosítást adjak. Amikor imádkozni kezdél, egy szózat hallatszott. Eljöttem, hogy tudodra adjam, mert kedvelt férfiú vagy. Figyelj hát a szózatra, és értsd meg a látomást! Hetven hete van népednek és szent városodnak. Akkor véget ér a gonoszság, lepecsételik a bűnt és levezeklik a vétket. Elérkezik az örök igazság, megpecsételik a látomást és a jövődölést, és fölkenik a Szentek Szentjét. Tudd meg és értsd meg: Attól, hogy elhangzik a parancs: Jeruzsálem épüljön fel újra, hét hét telik el a felkent Fejedelemig. Hatvankét hét alatt újra felépül az utca és a fal, mégpedig sok szorongattatás közepette.” (Dán 9, 1–2; 23–25)

Dániel könyvének jövődölései mindig érdekes színfolt volt a bibliai eszkatológikus jövődölések sorában. Azonban a Kr. e. 1. századi események felfokozták a zsidóság érdeklődését a téma iránt. Ekkor bomlott meg igazából a zsidó vallás egysége, új irányzatok jelentek meg és ezek igyekeztek újabb és újabb magyarázatokat szolgáltatni a jövődölés mibenlétére, és annak pontos kiszámításában jeleskedni. Anélkül, hogy most részletesebben tárgyalnánk Dániel könyve megírásának idejét, – amelynek meghatározásban kétségtelenül fontos szerepet

játszott a Holt-tengeri tekercesek felfedezése – inkább annak tartalmi szempontja lényeges számunkra.

A mű születése jeles eseményhez is kötődik, hiszen akkor született, amikor a babiloni birodalom fővárosát elfoglalták a Kúrosz által vezetett seregek. Szintén ebben az évben engedélyezte Kúrosz a zsidóknak, hogy térjenek haza és építsék fel templomukat.

Dániel jövendölése beszél templomépítésről, rombolásról és a Messiásról. Az évszázadok során mindenki más és más magyarázatot igyekezett adni a témában, de egységes álláspont nem létezett, míg végül a rabbik a következő álláspontra helyezkedtek: „Minden kitűzött végidőpont elmúlt már, a dolog most már csak a bűnbánaton és a jó cselekedeteken múlik.”

Erről Maimonidész így írt a középkorban: „Dániel korának mélységes tudományát tárta fel, mivel azonban ugyanez előttünk rejtve van, ezért az áldott emlékezetű bölcsek eltiltanak minket attól, hogy az eljövendő időket kutassuk, számítgassuk, mivel ez által megbotránkozthatjuk az egyszerű embereket, és azt a tévelygést sugallhatjuk nekik, hogy az idők már elteltek, és Ő [a Messiás] mégsem jött el”.¹ A tiltásnak valójában nem volt elegendő fogantatója: mind zsidók, mind keresztények azóta is gyakran foglalkoznak a dánieli előrejelzéssel.²

És mindez igaz az ókeresztény korra is, mert élénken foglalkoztatott mindenkit a kérdés, hogy mennyire lehet ezt a jövendölést Krisztus születésével, feltámadásával kapcsolatba

¹ Maimonides, *Igeret Témán* (A jemeniekhez írt levél)3, 24; vö. H. DAVIDSON. A., 2005, *Moses Maimonides: The Man and his Works*, OUP.

²Vö. Herders Bibelkommentar, IX,2 *Das Buch Daniel, Das Buch der Klagelieder, Das Buch Baruch*, Freiburg 1954; F. Dexinger, *Das Buch Daniel und seine Probleme*, Stuttgart 1969; M. Lefèvre, ed. & trad. *Commentaire sur Daniel*, Paris 1947; Adamik Tamás, «*Apokalypse*» als *Gattungsbegriff und die Epik*, In: *Acta Universitatis de Attila József Nominatae. Acta Antiqua et Archaeologica* 24 (1998) 191–197.

hozni (Keresztelő Szent János, Pál apostol stb.). A megközelítés nem volt egységes, de a lényeg ugyanaz maradt: mikor kell eljönnie a Messiásnak, és valóban Krisztus érkezett-e ezen az időponton belül?

Tertullianus (160-220) az *Adversus Iudaeos*³ című művében szintén felveti ezt a problémát a zsidók elleni vitában Krisztus eljövételének a bizonyítására⁴. A dánieli jövendölés ezen része egy sajátos Tertullianus-féle változatában szerepel⁵, ami azt hivatott bizonyítani, hogy a megjövendölt időhatárokon belül beteljesednek a próféciák. Tertullianusnál a *felkent Fejedelem* eljövételéig 7 és ½ hét telik el, míg *az utca és a fal* 62 és ½ hét alatt épül fel.

Tertullianus is igyekszik ebben a vitában a dánieli jövendölésben rejlő érvelési lehetőségeket kiaknázni. Fontos kérdés az, hogy a „vitapartnernek” bebizonyítsa, természetesen újból a Biblia segítségével, hogy Krisztusnak meg kellett születnie, sőt

³ A művet Tertullianus 197 körül írta, melynek eredeti volta körül sok vita folyik mind a mai napig (lásd Semler, Burkitt, Ziegler, Capelle Tranke, Pap). Ennek tárgya – amint a cím is utal rá – egy zsidók elleni enkheiridion megszerkesztése. A ma leginkább használt szövegkiadás: H. Tränkle, (Hrsg.), *Q. S. F. Tertulliani Adversus Iudeos. Mit Einleitung und kritischem kommentar*. Wiesbaden 1965, a továbbiakban Tränkle

⁴ *Adv. Iud.* VIII. 4–6. *Et scies et percipies et intelleges: a profectioe sermonis in integrando et edificando Hierusalem usque ad Christum duces ebdomades <septem et dimidia et ebdomades> sexaginta et duae et dimidia; et convertet et aedificabitur in latitudinem et convallationem et innovabuntur tempora. [6] Et post ebdomadas has sexaginta et duas <et dimidiam> exterminabitur unctio et non erit, et civitatem et sanctum exterminabit cum duce adveniente, et concidentur quomodo in cataclysmo usque in finem belli quod concidetur usque ad interitum. Et confirmabit testamentum in multis; ebdomada una et dimidia ebdomadis auferetur meum sacrificium et libatio, et in sancto exsecratio vastationem, et usque ad finem temporis consummatio dabitur super hanc vastationem.*

⁵ Tränkle szövegkiadásában így ír erről a részről: „Da diese Textform aber von Theodotion, der Vetus Latina (cf. [Cypr.] De pascha comp. 13 und der Vulgata abweicht, konnte leicht *et dimidiam* getilgt werden. *semis* (T) ist nicht ursprünglich, sondern eine späte Verbesserung“ (72).

szenvednie is kellett, és mindezek be is teltek a maguk idejében. De még tovább menve azt is szerette volna bizonyítani, hogy a jövődölések arról is szólnak, hogy a templom le lesz rombolva, hogy a zsidó nép földönfutóvá válik, hazájuk fel lesz égetve, ami be is következett Kr. u. 70 kora tavaszán.

Tertullianus érvei alátámasztása érdekében fel is sorakoztatja az antik világ uralkodóit, és a jövődölés évszámítását.⁶

⁶ *Adv. Iud.* VIII. 9-15. [9] *Unde igitur ostendimus, quoniam venit Christus intra LX et II et dimidiam ebdomadas? Numerabimus autem a primo anno Darii, quoniam in ipso tempore Danieli visio ostenditur. Dicit enim: et intellege et conice a projectione sermonis respondere me tibi haec. Unde a primo anno Darii debemus computare, quando hanc vidit visionem Daniel. [10] Videamus igitur, anni quomodo implentur usque ad adventum Christi: Darius enim regnavit annis XVIII; Artaxerxes annis XL et I; deinde rex Ochus qui et Cyrus annis XX et III; Argus anno I; alius Darius qui et Melas nominatus est annis XX et I; Alexander Macedo annis XII; deinde post Alexandrum, qui et Medis et Persis regnaverat quos devicerat et in Alexandria regnum suum firmaverat, quando et nomine suo eam appellavit, -- post eum regnavit illic in Alexandria Soter annis XXX et V; cui succedit Philadelphus regnans annis XXX et VIII; huic succedit Euergetes annis XX et V; deinde Philopator annis XVII; post hunc Epiphanes annis XX et III; item alius Euergetes annis XX et VII; item alius Soter annis XXX et VIII; Ptolemaeus annis XXX et VII; Cleopatra annis XX et II mensibus V; item adhuc Cleopatra conregnavit Augusto annis XIII; post Cleopatram Augustus aliis annis XL et III imperavit -- nam omnes anni imperii Augusti fuerunt L et VI -- [11] videmus autem, quoniam in quadragesimo et primo anno imperii Augusti, quo post mortem Cleopatrae vicesimo et octavo anno imperavit, nascitur Christus. Et supervixit idem Augustus ex quo natus est Christus annis XV et erunt reliqua tempora annorum [in diem nativitatis Christi, in annutn Augusti quadragesimum et primum, qui post mortem Cleopatrae vicesimus et octavus Augusto]: efficiuntur anni CCCCXXX et VII menses V in die nativitatis Christi. [12] Et manifestata est iustitia aeterna et unctus est sanctus sanctorum id est Christus et signata est visio et prophetae et dimissa sunt peccata, quae per fidem nominis Christi omnibus in eum credentibus tribuuntur. Quid est autem quod dicit signari visum et prophetiam? Quoniam omnes prophetae nuntiabant de illo, quod esset venturus et pati haberet, igitur quoniam adimpleta est propheta per adventum eius, propterea signari visionem et prophetiam dicebat, quoniam*

Ezt pontosan Kürosz uralkodásától számítja, ami logikusnak is mondható, hiszen, amint már említettem, Kürosz fontos engedményeket tett a zsidók irányába – jöllehet a templomot nem uralkodásának első évében építették újra – és így uralma fontos mérföldkő, amiről valóban szólhat a próféta jóslata. A Krisztus előtt élő uralkodók sorát Augustus zárja, akinek uralmát 46 évre teszi, aki jöllehet – amint maga Tertullianus is állítja – túlélte 15 évvel Krisztus születését, mégis uralma teljes egészét oda kell sorolni a Krisztus előtti uralomhoz, mert így lesz meg a megjövendőlt 62 és fél évhét, aminek el kell telnie Krisztus eljövételéig. Nem tekinthető teljes anakronizmusnak a 15 év problematikája, mert Tertullianus uralkodó listája, amint már

ipse est signaculum omnium prophetarum adimplens omnia quae retro de eo nuntiaverant. [13] Post enim adventum eius et passionem ipsius iam non visio neque prophetes qui Christum nuntiet venturum. Denique si non hoc ita est, exhibeant Iudaei prophetarum post Christum aliqua volumina, angelorum aliquorum visibilia miracula, quae retro patriarchae viderunt usque ad adventum Christi qui iam venit. [14] Ex quo signata est visio et prophetia id est statuta, et merito evangelista: Lex et prophetae usque ad Iohannem baptizatorem. Baptizato enim Christo id est sanctificante aquas in suo baptisate omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cesserunt signante visiones et prophetias omnes quas adventu suo adimplevit. [15] Unde firmissime dicit adventum eius signare visum et prophetiam. Itaque ostendentes et numerum annorum et tempus LX et II et dimidia ebdomadarum adimpleta, quibus completis venisse Christum id est natum, videamus, quid aliae VII et dimidia ebdomades quae sunt subdivisae in abscisione priorum ebdomadarum, in quo actu sint adimpletae. [16] Post enim Augustum, qui supervixit post nativitatem Christi annis XV, efficiuntur: cui succedit Tiberius Caesar et imperium habuit annis XX et II mensibus VII diebus XX et VIII – huius quintodecimo anno imperii patitur Christus annos habens quasi XXX cum pateretur –; item Caius Caesar qui et Caligula annis III mensibus VIII diebus XIII; Nero annis XI mensibus IX diebus XIII; Galba mensibus VII diebus VI; Otho mensibus III diebus V; Vitellius mensibus VIII diebus XX et VIII. Vespasianus anno primo imperii sui debellat Iudaeos et fiunt anni L et II menses VI – nam imperavit annis XII – atque ita in die suae expugnationis Iudaei impleverunt ebdomadas LXX praedictas in Danielo.

korábban említettem, az uralkodók éveinek számát tartja meghatározónak az évhetek számolása szempontjából és nem az ezek alatt történt jeles események pontos dátumát. Ha ezt figyelembe vesszük, akkor mindenképpen logikusnak látszik a levezetés, ha néhol talán történelmietlen – ne feledjük nem a történések sorrendje volt a fontos, hanem az ezek sorába beilleszkedő keresztény megváltás történet igazolása –, de az érvelés levezetése logikus⁷. Annyira logikus, hogy ezek után könnyen ki tudja mutatni, hogy a jeruzsálemi templom bukása, és a zsidók szétszórátása ugyanilyen pontosan meg volt jövendölve.

A következő táblázat ennek az összefoglalását (az *Adv. Iud. textusa* alapján) próbálja mutatni:

URALKODÓ	ÉV	HÓNAP	NAP
Dárius	19		
Artaxersés	41		
Kürosz	24		
Argos	1		
Dárius Melas	21		
Makedón Sándor	12		
Sótér	35		
Philadelphus	38		
Euergetés	25		
Philopator	17		
Epiphanes	24		
Euergetés	27		
Sótér	38		
Ptolemaios	37		
Kleopátra	22	5	
Augustus+Kleopátra	13		
Augustus	43		
Összesen	437	5	
Évhetek száma		62,5	

⁷Dunn az alábbi cikkében érintőlegesen tárgyalja a kérdést anélkül, hogy komolyabb következtetésre jutna ezen a téren. D. G. Dunn, *Tertullian and Daniel 9: 24-27* In: ZAC 6 (2002) 341–343.

Tiberius	22	7	28
Caligula	3	8	13
Nero	11	9	13
Galba		7	6
Otho		3	5
Vitellius		8	28
Összesen	36	42	93
Évhetek száma hiányos		5,6	
Évhetek száma Claudiusszal		7,5	

A táblázat császár listáján világosan látható, hogy Claudius neve és uralkodási éve kimaradt. Ezt lehetne a szerző figyelmetlenségének a számlájára írni, azonban, amint a számítások mutatják, a végeredménynek tartalmaznia kell a Claudius uralkodását is, hiszen csak így jön ki a szükséges 7 és $\frac{1}{2}$ évhét. Egyik császár uralkodásának évszámai sem lennének megfelelőek (13 évre lenne szükségünk), hiszen maga Augustus is Krisztus születése után – a Tertullianus féle számítás szerint – 15 évet uralkodott, tehát nem illik a képletbe. Vespasianus, akinek uralma az előbbi logika alapján – miszerint azon uralkodók évszámai kerülnek felsorolásra, akik alatt a jövődőlés szempontjából fontos esemény történt – joggal hiányzik a felsorolásból, ő 10 évig uralkodott.

Miért is maradt ki Vespasianus a felsorolásból? De Claudius⁸? Vespasianus uralma matematikai szempontból kényelmetlen lett volna az érvelés folyamatában, de Tertullianus azért is elhagyhatta, minden különösebb magyarázat nélkül, mert a zsidók leverésére irányuló háború az már korábban megkezdődött, és a Jeruzsálem elleni harckészület szintén

⁸ Dunn ezzel a kérdéssel is foglalkozik, azonban a kiindulópontja egészen más, mint jelen dolgozatnak. Feltételezése szerint Tertullianus nem tudta pontosan beazonosítani Krisztus születését – ami lehet akár valós kérdés– és ezért Dunn szerint nem pontos a számítása sem. Lásd: D. G. Dunn, « *Probabimus venisse eum iam* » the fulfilment of Daniel's prophetic time-frame in Tertullian's « *Adversus Iudaeos* ». ZAC 7 (2003) 140–155.

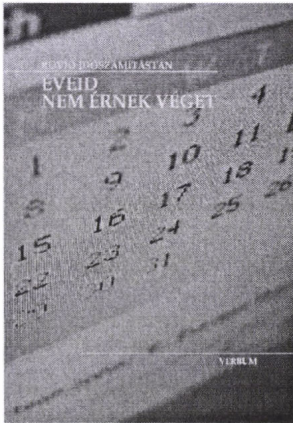
már az előző császár uralkodása alatt elkezdődött és a döntő győzelmet nem is maga a császár vívta, hanem Titus⁹. Claudius mellőzése, valószínű, másolói hibára vezethető vissza, amint azt Tränkle is megjegyzi¹⁰.

Noha a magyarázatok néha nem tűnnek eléggé dokumentáltaknak, a kérdés lezárásaképpen azt lehet megfogalmazni következtetés gyanánt, hogy Tertullianus előtt egy fontos probléma lebegett: a megváltás igaz voltának és a zsidók szomorú sorsának bizonyítása, semmiképpen nem a teljes történelmi pontosság. Ennek a felsorolásnak közepén természetesen maga Krisztus áll, ami a kérdés sarkalatos bizonyítási pontja, egy olyan referencia pont a próféta jövendölésében is, ami két részre osztja a jövendölést, beiktatva a templom építésének és lerombolásának ideje közé. Emellett azonban nem mellékes kérdés annak beiktatása sem, hogy a jeruzsálemi templom lerombolása is meg volt ugyanebben a próféciában jövendölve: a zsidók bűnhődni fognak bűneik miatt, elvesztik az isteni kegyelmet, aminek fontos jele, hogy lerombolják a templomot. Ez azonban történelmi tény, amit már a zsidók sem tudtak tagadni Tertullianus korában, amint történelmi tény volt a templom újraépítése is a babiloni fogság után, és e kettő között akkor történelmi ténynek kell tekinteni Krisztus eljövetelét, akiről szintén beszél Dániel próféta (még akkor is, ha nem lehet pontosan beazonosítani születésének évszámát). Az értelmezés szerint a jeruzsálemi templom építésének van egy pozitív antitípusa az újszövetségben, ami érdekes módon, nem más, mint annak lerombolása: ahogyan a jövendölés templom-építéssel kezdődik, úgy az azzal is teljesedik be – jóllehet a kőtemplomot lerombolják – Krisztus kínszenvedése a megváltott nép hitbeli-, lelki-temploma építésének kezdete. Tertullianus mindent igyekszik alávetni érvei bebizonyításának. Az

⁹ Havas L. – Hegyi W. Gy. – Szabó E., *Római történelem*, Budapest 2007, 465–473.

¹⁰ Tränkle, 76

írásokat nagyon okosan kezeli és érvelési folyamata követhető, logikus.



Éveid nem érnek véget. Rövid időszámítástan
Összeállította Jakubinyi György

Mindennapi életünk a naptár ritmusában zajlik: napok, évek, ünnepek. Sokszor találkozunk a kérdéssel: miért ünneplik külön a húsvétot a keletiek és a nyugatiak? A gondolkodó ember mindennek okát kutatja. Rádiót anélkül is használhatunk, hogy ismernénk a szerkezetét. Ugyanígy élhetünk a naptárral is anélkül, hogy ismernénk felépítésének elveit. De a gondolkodó emberben az időszámítással kapcsolatban is kérdések merülnek fel: ezekre szeretne szerény keretek között választ adni ez a rövid időszámítástan. (Dr. Jakubinyi György)

Harmadik, javított, bővített kiadás
Verbum, Kolozsvár 2010
96. oldal, puha kötés, 8 lej



Keresztény Szó erdélyi katolikus kulturális havilap

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

DRD. BARA ZOLTÁN

Ekkológiái szempontok Krüszosztomosz homíliáiban

L'unità profonda del corpo mistico di Cristo sta alla base del concetto ecclesiologico di Crisostomo. Cristo come Capo della Chiesa unisce i membri a sé e tra di loro. Cristo è principio di Unità della Chiesa in quanto Dio, abita nei fedeli e dona lo Spirito Santo che li unisce. I cristiani, conformi a lui, diventano anche conformi tra loro e, rappresentando in sé Cristo, sono uno solo, in Cristo Gesù (*Commento alla lettera ai Galati, omelia 3,5*: PG 61,656). La comunione si attua proprio nei misteri, per eccellenza nell'Eucaristia. L'assemblea riunita esprime l'unica Chiesa (*Omelia 8,7 sulla Lettera ai Romani*), la stessa parola è rivolta in ogni luogo a tutti (*Omelia 24,2 sulla prima Lettera ai Corinzi*), e la comunione eucaristica si rende segno efficace di unità (*Omelia 32,7 sul Vangelo di Matteo*). Ogni membro della Chiesa deve essere armonicamente legato al corpo, perché questo sta la base dell'unità della Chiesa. Tra il Capo e corpo ci sono una serie di rapporti. C'è una reciproca conformità, perché Capo e corpo sono della medesima sostanza. Cristo come capo infonde vita alle membra, attrae a sé tutte le membra e le unisce, dà integrità al corpo, che a sua volta conferisce la pienezza al Capo (*Commento alla lettera agli Efesini, omelia 3,2*: PG 62,26). All'interno del Corpo di Cristo le membra hanno funzioni diverse, perché vi è diversità di doni o carismi dello Spirito Santo (*Commento alla lettera ai Corinzi, omelia 31,1*: PG 61,257–259, *Il sacerdozio III,6*). La carità armonizza il corpo. Senza l'amore perdiamo questa incorporazione in Cristo. Anche se i doni e i carismi dello Spirito sono diversi, tutte le membra hanno il medesimo onore. Scaturisce di qui il dovere fondamentale della missione, perché ciascuno in qualche misura è responsabile della salvezza degli altri: "Questo è il principio della nostra vita sociale... non interessarci solo di noi!" (*Omelia 9,2 sulla Genesi*). L'identità e le funzioni dei fedeli per Crisostomo rientrano nell'essenza della dottrina e della vita cristiana.

Parole chiave: San Giovanni Crisostomo, Chiesa, l'unità della Chiesa, La Chiesa è il corpo mistico di Cristo.

A hívek általános, egyetemes papságáról szóló patrisztikus irodalom egyik kiemelkedő alakja Aranyszájú Szent János. Az ő tanítása a hívek egyetemes papságáról homíliáiban pontosan körvonalazott, és szorosán összefügg egyházképével: az

egyház *Krisztus misztikus teste*, melynek minden megkeresztelt ember élő tagja. Krisztus megnyílt, sebzett oldalából született az egyház, mely minden hittitok és minden szentség eredő oka. Ezek közt a legfőbb szentség a keresztség. E szentség kettős szimbóluma: a vér és víz az egyház éltető eleme. A keresztség által, amely az újjászületés és megújulás fürdője, a keresztyén hívő belekapcsolódik az egyház élő organizmusába, ami egy élő és éltető misztérium: Krisztus, a Lélek, a Kereszt, az Ige. Rendeltetése szerint útjelző a vándorló egyház vándorútján. A keresztség révén kapcsolódunk bele az egyház misztériumába, amelyben minden tag harmonikusan kötődik a testhez.¹ Krisztus misztikus testének, az egyháznak alapvető tulajdonsága a teljes egység, ahol a tagok funkcionálisan a szeretetközösség és az egész szolgálatában állanak.² Így a laikusok is az egyház élő, alkotó tagjai, mert ők Krisztus misztikus testét alkotják, illetve létrehozzák és megjelenítik a mély egységet megélő testvérek közösségét. Az egyház egy, és minden egyes tag az egyházhhoz tartozik, mert minden tag az egyház egészét és egységét szolgálja: „Úgy egyik, mint másik tag nem önmagáért van, hanem az egységért.”³ Még ha a legtökéletesebb cselekedeteket hajtottuk is végre, de szétromboljuk az egységet, úgy fognak megbüntetni bennünket, mintha Krisztus testét téptük volna darabokra. [...] És nem csak azoknak

¹ PASQUATO, O., *Catechesi ecclesiologicala nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo* = FELICI, S. (ed.), *Ecclesiologicala e catechesi patristica*, Sentirsi Chiesa, Roma 1982, 128.

² Az egyház ismertetőjegyeinél fontosabb volt a misztikus test tana, amely testet a keresztség szentsége létesíti, a Szentlélek működése tartja össze, mint a hívők egységét (*Az 1 korintusi levél magyarázata*, 32, 1 homília). Az egyház jelentette Krisztus és a keresztyének, valamint a keresztyének egymással való egységét is, amely egység a keresztségen alapul, amelyet az eukarisztia biztosít, mert ez teszi az embereket Krisztus testévé (*A Máté evangélium magyarázata*, 82, 5 homília). Vö. VANYÓ L., *Az ókeresztény kor dogmatörténete Kr.u. 325-től 787-ig*, Budapest 1988, 207.

³ *Az 1 korintusi levél magyarázata*, 31, 2 homília: PG 61, 260.

beszélek, akiknek valamilyen vélt méltóságuk van, hanem az alattvalóknak is.

Egy szent ember igen merész kifejezést használt valamikor: ezt a bűnt még a vértanúság sem törli el. Ugyanis miért szenvedsz vértanúságot? Nemde Jézus Krisztus dicsőségére? Te pedig Krisztusért adod életed, de pusztítod az egyházat, amelyért meghalt Krisztus? [...] Ellenségeink támadásai kevesebbet ártanak, mint megosztottságaink: azok az egyház dicsőségét növelik, ezek a világ gúnyjának szolgálatják ki.⁴

Az egyház misztérium, az Atya örök tervének megmutatkozása, Isten művének megvalósulása a történelemben. Két világ, két szint találkozó pontja: benne egy új világ mutatkozik meg: a Lélek a testbe öltözik, átszellemiesíti azt, és feltámad az új, elképzelhetetlen életre.⁵ Ezen kívül az egyház isteni ajándék, és nem emberi találmány. Mint ilyen, állandóan az eukarisztikus dicséretet szüli, ami a meghalt és feltámadt

⁴ *In Ep. 20, 4 homília = Szolgálat 73*, Wien 1987, 70. A II. vatikáni zsinaton, amikor az egyház vissza akart térni a saját biblikus és patrisztikus alapjaihoz, amely szerint „az egyetemes egyház úgy jelenik meg, mint „az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből eggyé vált nép”, akkor a zsinat is Aranyszájú Szent János ekkleziológiai elméletét ajánlja. A II. vatikáni zsinat, *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció, 4, 3. lábjegyzet: S. CYPRIANUS, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553. Dogmatikai auktoritásként két egyetemes zsinat is rá hivatkozik: a khalkedoni, ahol az Üdvözítő isteni és emberi természetének egyesülését igazolja, valamint az ikontisztelet védelmében a II. nikaiai zsinaton. Továbbá 787-ben, amikor a konstantinápolyi VII. egyetemes zsinaton a zsinat titkára János egy homíliájából kezdett felolvasni az ikontisztelet védelmezésére, Péter nikomédiai püspök közbekiáltott: „Ha Aranyszájú János így beszél az ikonokról, ki merészelné még ellene szólni?” Vö. BAUR, C., *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, in *Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie* 18., Louvain-Fontemoing-Paris 1907, 22; uő., *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. I. Antiochien*, München 1930, 296; 307; COMAN, G. I., *Personalitatea și actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Cluj-Napoca 2007, 54.

⁵ FORTE, B., *Laicato e laicità*, Genova, ²1986, 14.

Krisztus hatalmát és erejét jeleníti meg közöttünk a Lélek kiáradásával, ami életet ad Isten gyermekei nagy családjának. Ha a Szentlélek nem lenne jelen, akkor nem létezne az egyház. Az egyház létezése a Lélek jelenlétének világos jele. Másrészt az egyház eredete nem mentesíti az egyházat attól, hogy a történelem alkotó része legyen, hiszen az, aki megtestesült – Istenhez hasonlóan – arra hivatott, hogy ő maga is állandóan megtestesüljön a világban.⁶ Az egyház ugyanakkor katolikus, ami annyit jelent: az egész világon elterjedt, elpusztíthatatlan, örök, az igazság alapja és oszlopa.⁷ Aranyszájú Szent János egyházképe tulajdonképpen a Szent Pál-i egyházképen nyugszik, ezt fejt ki.⁸

Az egyház Krisztus teste és az egyház egysége

Aranyszájú Szent János ekkleziológiájának alapja Krisztus misztikus testének egysége. Az egyház közösségi jellegét Krüszosztomosz szerint a liturgikus összejövétel jeleníti és valósítja meg, reálszimbóluma ikonikus-szakramentális jelentőségű. Éppen ezért az egyház jelenvalóságát jelző legáltalánosabb kategória: *az egyház mint Krisztus teste*. Az így meghatározott és körülírt egyház Isten vándorló népe, a ma élők közössége és az eszkatologikus, „nyolcadnapi” közösség,

⁶ Uo. 14–15.

⁷ *Az efezusi levél magyarázata*, 11, 5 homília; *A Máté evangélium magyarázata*, 54, 2 homília; A 381-es első konstantinápolyi II. egyetemes zsinat „egy, szent, katolikusnak, apostolinak” nevezte az egyházat. Vö. VANYÓ L., *Az ókeresztény kor dogmatörténete Kr.u. 325-től 787-ig*, Budapest 1988, 207.

⁸ ZAMFIR, M., *Eclesiologia Paulina reflectată în comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Efesini = Ortodoxia* 34/4, București 1982, 492–502.

teandrikus valóság.⁹ Az egyház arra hivatott, hogy a választottak népét alkossa: eredete és hivatása adja egész erejét. Az egyház egy, ezért minden tagja harmonikusan kapcsolódik és kötődik a testhez.¹⁰ Szent Pál Isten Korintusban élő egyháznak írt levelét kommentálva Aranyszájú ezt mondja: „Szent Pál még egyszer egyháznak nevezi őket, hogy érzékeltesse velük az egységet, és hogy megerősödjenek benne. Nem lehet ugyanis egy egyházzal beszélni, ha tagjai megosztottak, és egymással állandóan harcban vannak.”¹¹ A tagok az egész szolgálatában állnak.¹² Tulajdonképpen: Az egyház Krisztus teljessége. A fej a test teljessége, és a test teljessége a fej. [...] A fej akkor fogja birtokolni teljességét, a test pedig az ő tökéletességét, amikor mindannyian egymással egyesülnek és egybeolvadnak.¹³

Aranyszájú a fej és a tagok közötti kapcsolat leírását is megkísérelti. Szerinte kölcsönös megfeleléség létezik a *fej* és a *test* között, mert *fej* és *test* ugyanazon lényegből tevődik össze.¹⁴

⁹ DI CRISTINA S., *Il popolo dell'assemblea liturgica nei Padri*, in *Theologos* 21 (1979), 84; MOLDOVAN, I., *Aspectul hristologic si pneumatologic al bisericii dupa Sfintul Ioan Gur de Aur*, in *Studii teologice* 20, 9–10, București 1968, 706–721.

¹⁰ NEGOIȚĂ, E., *Saint Jean Chrysostome sur l'unité de l'Église dans son commentaire à l'Épître aux Ephésiens de S. Paul = Orthodoxia* 14, București 1962, 198–205.

¹¹ *A 2 korintusiakhoz írt levél magyarázata*, 1, 2 homília: PG 61, 384.

¹² *Az 1 korintusiakhoz írt levél magyarázata*, 30, 2 homília: PG 61, 251.

¹³ *Az efezusi levél magyarázata*, 3, 2 homília: PG 62, 26. TROMP, S., *Il Corpo mistico di Cristo e l'Azione cattolica secondo S. Giovanni Crisostomo*, Milano 1936, 14–16, 61–62. Az egyház egységét Aranyszájú Szent János szerint megelőzi az emberi nem egysége. VÖ. COMAN, J., *L'unité du genre humaine d'après saint Chrysostome = Symposium. Studies on St. John Chrysostom.* szerk. CHRYSOSTOU, P.C., = *Analēcta Blatadon* 18, Thessalonike: Patriarch. Hidruma Paterikon Meleton, 1973, 41–58.

¹⁴ *Az 1 korintusiakhoz írt levél magyarázata*, 26, 2 homília: PG 61, 214.

„Az egyház Krisztus számára szeretetre méltóbb az egeknél. Hiszen nem a mennyei testet öltötte magára, hanem az egyház testét: mert az egyházért van mennyország, és nem a mennyországért az egyház.”¹⁵

Az Ige nemcsak természet szerint, hanem materiálisan, mag szerint is teljesen egy lesz közülünk, amikor emberré lesz. Máriától születik, emberi teremtménnyé, vérünkké válik: „A ti testvéretek akartam lenni, miattatok testté és vérré lettem, és most újból nektek adom testemet és véretem, mert a ti vérrokonotok lettem.”¹⁶

De az Ige azért száll le az mennyből, hogy az egyház öhozzá is hasonuljon.¹⁷ Krisztus az őstípus, és így minden hívó ember a keresztség erejében Krisztus funkcióiban részesül: ő is pappá, királlyá és prófétává válik.¹⁸ Krisztus, a fő kimagaslik a többi tag közül Istenként és emberként egyaránt. Ahogyan Krisztus mennyei emberként legyőzte a halált, úgy életvitelünkkel nekünk is mennyei emberekké kell válnunk.¹⁹ „Akik böjtöltetek és akik nem böjtöltetek, vigadjatok ma! Tele az asztal, tobzódjatok valamennyien! Sok a borjú, senki se távozzék éhesen! Mindannyian élvezzétek a hit lakomáját!

¹⁵ *A száműzetés előtti 2 beszéd*: PG 52, 429. Vö. CATTENOZ, J. P., *La philanthropie divine dans l'oeuvre de Jean Chrysostome = Recherches et tradition. Mélanges pastristiques offerts à Henri Crouzel*, S. J., szerk. DUPLEIX, A. = *Théologie Historique* 88, Paris 1992, 61–76. BROTTIER, L., *De l'Église hors de l'Église au ciel anticipé. Sur quelques paradoxes chrysostomiens = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 76, Paris 1996, 277–292.

¹⁶ *A János evangélium magyarázata*, 47, 3 homília: PG 59, 261. Vö. PASQUATO, O., *Carne, croce, sangue condiscendenza divina in S. Giovanni Crisostomo*, VATTIONI, F., (szerk.), *Atti della settimana Sangue e antropologia nella letteratura cristiana (Roma, 29 novembre–4 dicembre 1982)*, [Pia Unione Preziosissimo Sangue] Roma 1983, 1267–1300.

¹⁷ *Az efezusi levél magyarázata*, 3, 3 homília: PG 62, 27.

¹⁸ *A 2 korintusiakhoz írt levél magyarázata*, 3, 7 homília: PG 61, 417–418.

¹⁹ *Az I korintusiakhoz írt levél magyarázata*, 42, 1 homília: PG 61, 362–363.

Mindannyian élvezték a jóság bőségét! Senki se siránkozzék szegénysége miatt, hiszen megjelent a közösség országa. Senki se bánkódjék vétkezései miatt, hiszen bűnbocsánat kelt ki a sírból.²⁰ Isten országa a közösség országa.²¹ Ő mint fej élettelt tölti be a testet, magához vonz minden tagot,²² és egygé teszi őket,²³ ő adja a test épségét, és a test a maga módján biztosítja a fej teljességét.²⁴

Krisztus feje az egyháznak, úgy, ahogyan a vőlegény feje a menyasszonyának: a házasság megjeleníti Krisztus és az egyház egységét, ezért ez nagy titok. Krisztus nem tartja méltatlan dolognak, hogy egyesüljön az egyházzal, amely így a meghaló és feltámadó Krisztussal válik egygé, aki jóllehet önmagában halandó, és Istennek áldozza az emberiséget.²⁵ A bűn feletti győzelmet és az új életet Krisztus a kereszten történő misztikus menyegzőn érdemelte ki nekünk.²⁶ Ádám oldalából a bűn fakadt, Krisztus oldalából a kereszten az élet, a test avagy az egyház, amely nem szép és nem tiszta, szűzzé és széppé lesz, mert Krisztus és az egyház a Lélekben egy való-

²⁰ *Liturgikon* II., Budapest 1972, (ford., BERKI F.,) 200.

²¹ VÁSÁRHELYI A., OSB, *Ünnep: az elmozdulás misztériuma, Hétköznapok és ünnepek a monasztikus hagyományban = Pannonhalmi Szemle* 2005, XIII/1, 131–143.

²² *Az efezusi levél magyarázata*, 11, 3–4 homília: PG 62, 83–86. Vö. TROMP, S., *Il Corpo mistico di Cristo e l’Azione cattolica secondo S. Giovanni Crisostomo*, Milano 1936, 17–18.

²³ *A zsidók ellen írt homiliák* 1, 3: PG 48, 848.

²⁴ *Az efezusi levél magyarázata*, 3, 2 homília: PG 62, 26. Vö. TROMP, S., *Il Corpo mistico ...*, 19–20.

²⁵ *A kolosszeiekhez írt levél magyarázata*, 3, 3 homília: PG 62, 320. Vö. ALLEN, P., –VAN ROEY, A., *Chrysostom and the Preaching of Homilies in series: a new Approachs to the twelve Homilies In epistulam ad Colossenses* (CPG 4433) = *Orientalia Christiana Periodica* 60, Roma 1994, 21–39.

²⁶ *A Máté evangélium magyarázata*, 65, 2 homília: PG 58, 619. Vö. PASQUATO, O., *Carne, croce, sangue condiscendenza ...*, 1287.

sággá válik.²⁷ Az egyház – a világ szüzeitől eltérően, akik férjhez mennek – menyasszonnyá (mert Krisztushoz tartozik), lánnyá (újjászületve) és szűzzé válik, mert Krisztus jegyzi el őt, aki halhatatlan, és aki a mennyország, a megszentelődés és a túlvilági javak örököse.²⁸ Ezért az egyház fiai, akik Krisztus és az ő jegyese²⁹ egységéből születtek a keresztségben, és az egyházból táplálkozva Krisztus lakik bennük, mindannyian Krisztusban vannak. Krisztus keresztségig elmenő jegyesi szeretetéből születik meg a test egysége, amely az egyház: Mindannyian Krisztus oldalából egyek lettünk.³⁰

Krisztus egyetlen testet alkot. Az, aki Rómában lakik, tudja, hogy az indiaiak is tagjai. Mi is hasonló még ehhez? Minden tag feje maga Krisztus.³¹

Aranyszájú világos különbséget tesz az egyház kezdeti időszaka – amely a karizmák és a csodák időszaka – és a jelen

²⁷ *Az efezusi levél magyarázata*, 20, 4 homília: PG 62, 140.

²⁸ *Eutrópiosz védelmében*, 2, 12 homília: PG 52, 407.

²⁹ Aranyszájú Szent János az egyházat Évához, az első asszonyhoz is hasonlítja: „Mert ahogyan vette Isten az oldalbordát, és megalkotta az asszonyt, úgy adta nekünk a vért és vizet oldalából és megalkotta az egyházat. És amint akkor önkívületi állapotban vette ki a bordát, miközben Ádám aludt, úgy most is a halál után adta a vért és a vizet, elsőik között a vizet, aztán a vért. Ám ami akkor öntudatlan állapotban volt, az most halál lett, hogy megtudd, a halál immár nem több az álomnál.” Vö. ARANYSZAJÚ SZENT JÁNOS, *Beszéd az újonnan megkereszteltékhez*, 18. = VANYÓ L., (szerk. és ford.) *Az egyházatyák beszédei Krisztus-ünnepekre 2., Húsvéti ünnepkör, Ókeresztény Örökségünk 2.*, Budapest 1998, 195–220 itt 215: *Homília Szent Máté evangéliuma 28,22 kk-höz* (Hom 90).

³⁰ *A kolosszeiekhez írt levél magyarázata*, 3, 4 homília: PG 62, 342–343.

³¹ *A János evangélium magyarázata*, 65, 1 homília: PG 61, 268. Vö. KOUREMBELES, J., *L'Apostolo Paolo e Giovanni Crisostomo = San Giovanni Crisostomo, Ponte tra oriente ed occidente* BIANCHI, L., (szerk.), *Atti del X simposio intercrisiano (Tinos–Grecia, 16–19 settembre 2007) organizzato dall'Istituto Franciscano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum di Roma e dal Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell'Università Aristotele di Tessalonica*, Padova 2009, 27–46 itt 41.

idő között, amikor csodák már nem történnek (kivéve a vértanúk ereklyéinél), és a karizmák sem olyan szembetűnőek. Ezt a mi lelkipásztorunk azzal a ténnyel magyarázza, hogy a jelenben Isten a hívek hitét akarja megerősíteni,³² és a karizmáknak ma inkább a szeretetben és annak tetteiben kell megmutatkozniuk.³³ Az ősegyház életformáját és helyzetét számára leginkább a szerzetesek életmódja tükrözi,³⁴ ezért a korabeli egyházi életet sokszor éles kritikával illeti.³⁵

Krisztus testének tagjai és a tagok kötelességei

A valódi tagok a minden korból és helyről való hívek, akik a keresztségben megvilágosodtak, és akiknek így átadottak az isteni misztériumok. Ez alól kivételt csak a katekumenek intézményében levők képeznek.³⁶ Krisztus testének tagjai megbetegedhetnek, mert minden bűn beszennyezi Krisztus testét. Ha a szeretet elhal, Krisztus teste is elhal.³⁷ Ahány alkalommal a tagok között hűtlenség tapasztalható – az aposztatákon, az eretnekeken és a szkizmatikuson túl, akik valóságosan elszakadnak Krisztus testétől – mindannyiszor megölik Krisztust és megsebzik az ő testét.³⁸

³² *A pünkösdről 1, 4 homília*: PG 50, 459–460.

³³ *Az 1 korintusiakhoz írt levél magyarázata, 32, 2 homília*: PG 61, 268. Vö. RITTER, A. M., *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 25, Göttingen 1972, 95–96.

³⁴ Uo. 23–24.

³⁵ *A szerzetesi élet akadályozóiról 3, 11*: PG 47, 366.

³⁶ *A Máté evangélium magyarázata, 19, 5 homília*: PG 57, 280.

³⁷ *A 2 korintusiakhoz írt levél magyarázata, 27, 4 homília*: PG 61, 588.

³⁸ *Az efézusi levél magyarázata, 11, 5–6 homília*: PG 62, 87–88.

A szeretet a testet harmonizálja, de „ha semmi közöd nincs testvéredhez, akkor neked a fejed nem Krisztus.”³⁹ Mi testvéreknek hívjuk magunkat, de a valóságban egymással ellenségesen viselkedünk, mi egymás tagjai vagyunk, és mégis egymást közt gyakran úgy viselkedünk, mint valami vadállatok.⁴⁰ A megbocsátás, a vétkezőért való aggódás és imádság a keresztény ember állandó kötelessége. Mert imádkozni mindig és mindenütt lehet: „Még a piacon is vagy magányos séta közben is lehetséges gyakori és lelkes imát mondani. A boltban ülve, akár vásárlás, akár eladás közben, sőt még sütés-főzés közben is.”⁴¹ A közösségben végzett imádságnak azonban nagyobb és hathatósabb az ereje: Az Úr mégis „arra tanít, hogy közösen imádkozzunk a testvérekért. Nem azt mondja ugyanis: Atyám, aki a mennyekben vagy, hanem mi Atyánk, a közös Testért mondva a könyörgéseket.”⁴² „Hogy imánk meghallgatásra talál-e, nem a szavak mennyiségétől, hanem lelkünk hozzáállásától függ.”⁴³ „Imádkozni otthon is tudsz; de úgy imádkozni, mint a templomban, nem tudsz, ahol oly nagy az atyák sokasága, ahol a kiáltás egy szívből-lélekből száll Istenhez. [...] Itt valami több van jelen, nevezetesen az összhang és az egyetértés, a szeretet köteléke, a papok könyörgései.”⁴⁴ „Semmi sem mérhető az imához, mert az ima

³⁹ *A 2 tesszalonikiaiakhoz írt levél magyarázata*, 2, 1 homília: PG 62, 474.

⁴⁰ *A 2 korintusiakhoz írt levél magyarázata*, 27, 4 homília: PG 61, 588–589.

⁴¹ *Ecclogae ex diversis homiliis* PG 63, 583. Vö. *A katolikus egyház katekizmusa*, Budapest 1994, 2744 §, 536.

⁴² *A Máté evangélium magyarázata*, 19, 4 homília PG 57, 278. Vö. *A katolikus egyház katekizmusa*, Budapest 1994, 2768 §, 543.

⁴³ *Ecclogae ex diversis homiliis* PG 63, 583. Vö. *A katolikus egyház katekizmusa*, Budapest 1994, 2700 §, 529.

⁴⁴ ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *De incomprehensibili Dei natura, seu contra Anomoeos* 3, 6 in *A katolikus egyház katekizmusa*, Budapest 1994, 2179 §, 433. Vö. ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *A Felfoghatatlanról és az Egyszülött dicsőségéről. Kilenc prédikáció az ariánusok ellen*, PERCZEL I., (ford.), Budapest 2002, 89.

lehetővé teszi a lehetetlent, könnyűvé a nehezet. Lehetetlen, hogy az imádkozó ember vétkezzék.”⁴⁵

A szeretet és az egység legnagyobb ellensége a megbocsátani nem akarás: „Ma a mi Urunk Jézus Krisztust saját tanítványa a zsidók kezére adta. Mikor ezt halljuk, szerettem, ne csüggedjünk el és ne ütközzünk meg, hanem inkább szomorkodjunk és hullassuk könnyeinket, de nem az elárult Jézus, hanem az áruló Júdás miatt. Mert az elárult Jézus megváltotta a világot; az áruló Júdás pedig saját lelkét elvesztette. Az elárult Jézus a mennyben ül az Atya jobbján, az áruló Júdás pedig a kárhozat helyén várja az örök és nem szűnő büntetést. Ezért szomorkodjunk, ezért hulljanak könnyeink, mert maga a mi Urunk Jézus Krisztus is megrendült és sírt Júdásra tekintve: „Megrendült lelkében és tanúságot tett, mondva: *Bizony, bizony mondom nektek, hogy egy közületek elárul engem*” (Jn 13,21). [...] Leginkább az Úr tanítványa hálátlan lelkét látva rendült meg, hogy minket figyelmeztessen: azokat kell leginkább sajnálnunk, akik rosszat tesznek, nem pedig azokat, akik bántalmat szenvednek [...] Az irgalmas Üdvözítő is megrendült és sírt tanítványa elvetemült cselekedetét látva. Megmutatta irgalmasságát és végtelen jóságát, hogy nem szűnt meg remélni tanítványának jobb útra térését egészen az árulásig. [...] Mily kegyes, mily jóságos az Úr! Akit elárultak, az szomorkodik az áruló miatt, mert látta megmaradni gonoszságban. Mennyi türelem, mennyi ember-szeretet! Milyen finoman bánik a hálátlannal, nem akarja bántani, hanem aggodalmat és félelmet ébreszt a többi tanítványok lelkében, hogy alkalmat adjon neki a bűn útjáról való visszafordulásra. De az irgalom szavai iránt érzéketlen lélek sem figyelmeztetésre, sem jó szóra nem hajlik, hanem kapzsiságtól elhomályosult lelkével vesztébe rohan.

⁴⁵ *Annáról 4, 5 beszéd*: PG 64, 666. Vö. *A katolikus egyház katekizmusa*, Budapest 1994, 2744 §, 536.

Egy közületek elárul engem. Miért rendült meg, miért szomorodott el isteni Mesterünk? Hogy megmutassa végtelen szeretetét, és megtanítsa minket arra, hogy azok miatt kell leginkább szomorkodnunk, akik felebarátjuk ellen tesznek rosszat. Nem a szenvedőt, hanem a bántalmazót kell minden egyes esetben sajnálni. Szenvédésünkkel ugyanis elnyerjük a mennyek országát; de ha valakinek rosszat teszünk, kárhozatra és örök büntetésre vagyunk méltók. [...] Nem hiába emlegettük ezeket nektek, hanem azért, hogy tanulékony lélekkel törekedjünk arra, hogy ne haragudjunk ellenségeinkre, sőt legyünk irántuk jó lélekkel, sajnáljuk és szánjuk őket. Mert azoknak rossz a helyzetük, akik velünk gonoszul bánnak. Ha lelkünket annyira megneveltük, hogy nem haragszunk már rájuk, hanem sajnáljuk őket, akkor az Úr szavainak megfelelően imádkozni is tudunk majd értük, és ezzel mérhetetlen kincset gyűjtünk magunknak odafenn. Krisztus nemcsak ellenségei miatt buzdít minket erre, hanem önmagunk miatt is, akik megbocsátjuk nekik, mit ellenünk vétettek. Mikor ellenségednek megbocsátasz, többet kapsz, mint amennyit adtál. Hogyan kapok többet – kérdezed? Figyelj csak! Mikor ellenségednek megbocsátasz, a te Krisztus ellen elkövetett bűneid is bocsánatot nyernek. Ezek elengedését és bocsánatát elnyerni nehéz, azokért viszont könnyen bocsánatot kapunk. [...] Mély seb ez, és imádsággal sem könnyen lehet rá gyógyszert találni; sőt imádsággal nem is, de bocsánatot nyer azonnal az ellenségnek való megbocsátás által. Az Úr ellen elkövetett bűnöket jelenti az evangéliumi tízezer talentum, amit ember ember ellen vét, az száz dénár (Mt 19,23), ha ezeket elengeded, az Úr is elengedi neked a tízezer talentumot.”⁴⁶

⁴⁶ *A bántalmazót kell sajnálni = Tengernek csillaga, Keresztény folyóirat, Budapest 2004, márc.–ápr. 9/2, 8–10.*

Krisztus testén belül a tagoknak különböző feladataik vannak,⁴⁷ mert a Szentlélek adományai és a tőle adott karizmák is különbözők.⁴⁸ Minden tagnak egyforma méltósága van. De ha minden tagnak egyforma funkciója lenne, akkor nem lehetne egy testről beszélni. A hierarchiában Aranyszájú különbséget tesz diakónusok, presbiterek és püspök között, ezek után az evangéliumi tanácsokat élők következnek, és végül a házasságban élők.⁴⁹ A püspökök Krisztust testesítik és jelenítik meg, az egyház jegyesei, ők az egyháztól elkülöníthetetlenek. Ebből a misztikus kapcsolatból születik a papság lelki testvérisége, a papoké, akikre a lelki dolgok és a keresztiség általi életfakasztás bízott: a keresztény nép számára tiszteletre méltóbbak ők ezért, mint a test szerinti atyák.⁵⁰ A

⁴⁷ *Az efezusi levél magyarázata*, 10, 1 homília: PG 62, 75–76. Aranyszájú Szent János tanításában az egyházi közösség papi tevékenységek hordozója. Ezen áldozati-papi jelleg az eukarisztikus közösségben nyeri el gyakorlati arculatát. Éppen ezért, a liturgiában az egész egyház közösségileg keresztel, mutatja be a legszentebb áldozatot, hálát ad, kiengesztelődik, és bocsátja meg a bűnöket. Az eukarisztia az egység szentsége, a szeretet táplálója, amely egyházzá épít. Kegyelmi erejében a Fej és a tagok szubsztanciális egységet alkotnak. A Fő, maga Krisztus. Krisztus tevékenysége Aranyszájú Szent János érvelésében kétféle: egy fentről lefelé ívelő (descendens), mely szerint a Fej és a Test (tagok) azonosak: az Ige emberi természetet öltött magára, vagy az egyház testének természetét ölti magára – szeretetből; a második lentől felfelé ívelő (ascendens), miszerint Krisztus felemeli az embert: a keresztények vérrokonsági kapcsolatba kerülnek Krisztussal, krisztusi életformát öltve magukra Krisztusban, Krisztussal és egymással testvérekké válnak.

⁴⁸ *Az I korintusiakhoz írt levél magyarázata*, 31, 1 homília: PG 61, 257–259.

⁴⁹ Uo. 31, 4 homília: PG 61, 254. Vö. RITTER, A. M., *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos...*, 99. Aranyszájú a karizmák és a hivatalok között a kultusz szolgáló papság funkcióját tartja elsődlegesnek, mely feladat a püspöké és a presbiteré. Vö. *A pünkösd* 2, 1 homília: PG 50, 464. A püspök a tanító (*didaskalosz*): akire az Ige liturgiája van bízva. Vö. *Az I tesszaloniakaiakhoz írt levél magyarázata*, 11 homília: PG 62, 553.

⁵⁰ *A papságról* 3, 6: SC 272, 150.

püspöknek az egyházban különösen is kimagasló szerepe van. Az egyház a püspök pléromája, teljessége, ahogyan az egyház maga Krisztus pléromája, teljessége. Végül tárt karokkal asszisztálja a püspököt a szent titkok kiszolgáltatásában is.⁵¹ Aranyszájú ekkleziológiai felfogásában különleges helyet foglalnak el a vértanúk: „Mi a láb szerepét töltjük be, a vértanúk a fej szerepét töltik be.”⁵² Ha figyelembe vesszük a Krüszosztomosz korában lévő antiókhiai széthúzásokat,⁵³ akkor könnyebben megértjük, hogy miért hangsúlyozza oly erősen és gyakran Krisztus testének egységét. A Szentlélek a test lelke. Ő egyesíti az egyes tagokat, ő az éltető elv számukra.⁵⁴ Isten lelke teljesen Krisztuson, a Főn nyugszik, és rajta keresztül részesül benne a test minden tagja: minden idők és minden hely népei.⁵⁵

Krisztus először az életfunkciót biztosító „tagokat” mozgósítja (különösen az „apostoli szervet”), melynek a kormányzás mellett kötelessége lelkesíteni és erősíteni a kisebb

⁵¹ *A filippiekhez írt levél kommentárja*, 3, 4 homília: PG 62, 204. Vö. ALLEN, P.,–MAYER, W., *Chrysostom and the Preaching of Homilies in Series: A Re-examination of the Fifteen Homilies In epistulam ad Philippenses* (CPG 4432), *Vigiliae Christianae* 49, Leiden 1995, 270–289. Sőt „a laikusok a püspök papi pléromája”. Vö. DI BERARDINO, A., –STUDER, B., (szerk.), *Storia della Teologia I, Epoca patristica (Istituto Patristico Augustinianum)*, Casale Monferrato 1993, 307.

⁵² *Szent Romanosz tiszteletére*, 1, 1 homília: PG 50, 606–607.

⁵³ Antiókhiaiban, az arianizmus fellegvárában az ortodoxia Flaviánosz és Diodorosz püspökök lelkes tevékenysége folytán nagyon tevékeny. Vö. SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo = Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 11, Roma 1975, 556.

⁵⁴ *Az efezusi levél magyarázata*, 6, 1 homília: PG 62, 44. Vö. KANNENGISSER, C., (szerk.), *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly 22–24 Septembre 197 = Théologie historique* 35, Paris 1975, 221–246, itt 250.

⁵⁵ *Magyarázat a 44, 2–3 zsoltárhoz*: PG 62, 85.

tagokat.⁵⁶ A mi lelkipásztorunk számára az egyház fő jellegzetessége – mivel történelembe ágyazott intézmény – hogy az egyház Krisztus misztikus teste. A profán történelem minden útvesztőjében úgy jelenül meg, mint történelmi kontinuum. Aranyszájú nem veszi át a montanista nézeteket, mert a Szentlélek uralmáról nem beszél. Nem jellemző rá a türelmetlenség a végidő közeli, földi bekövetkeztének várása. Nem teszi magáévá például Cézárei Euszébiosz és más korabeli egyházi ember véleményét, akik a római birodalomban Isten országának kezdetét látták.⁵⁷ Aranyszájú Szent János számára a rómaiak nem jobbak és nem rosszabbak a barbároknál. Ellenkezőleg, írásaiban a római birodalom bukását előrejelző utalások is találhatóak. Ha a római birodalom támogatja és védelmezi az egyházat, ez akkor sem lehet ideális állapot az egyház igazi érdekei számára. Ez inkább egy szükséges menedék, jóllehet nagyon is veszélyes menedék. Ennek a veszélyes menedéknek negatív hatásait a mi lelkipásztorunk saját esetében is megtapasztalta.

⁵⁶ *Az efezusi levél magyarázata*, 11, 4 homília: PG 62, 85. Vö. RITTER, A. M., *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos...*, 95–96.

⁵⁷ NOCENT, A., *Il sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo = Vetera Christianorum* 7, Bari 1970, 319.



Ferenczi Sándor: A gyulafehérvári (erdélyi) főegyházmegye történeti papi névtára. Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2009

A névtár átöleli a főegyházmegye ezer évét. Ezalatt a főegyházmegye egyházi közigazgatási területe változott, a névtár történelmi jelzőjében benne van, hogy a ma nem Gyulafehérvárhoz tartozó egykori területén működött papok is szerepelnek benne. A szerző többrétű elfoglaltsága mellett vállalta a gyulafehérvári főegyházmegye millenniumának és az erdélyi papságnak a tiszteletére e terjedelmes mű megalkotását.

480 oldal, keménytáblás, B5

MAGYAR EGYHÁZI KÖNYVKLUB
A KATOLIKUS, REFORMÁTUS, EVANGÉLIKUS KIADÓK GAZDAG VÁLASZTÉKA
SZINTE MINDEGYIK KÖNYVBŐL ENGEDMÉNY!

www.egyhazikonyvklub.hu

DR. MARTON JÓZSEF

Szepesy Ignác püspök eucharisztikus beállítottsága

Bischof Ignác Szepesy gilt als eine merkwürdige Persönlichkeit seiner Zeit. Obwohl seine Person unter den Kirchenhistorikern ziemlich widersprüchlich gesehen wird, heutzutage wird dieser Bischof aus Transsylvanien immer mehr geschätzt. Seine Stränge und innige Liebe für die Kirche wurden oft missverstanden und von Vielen als josephinistische Manifestation des Bischofs eingestuft. In vielen Punkten seiner Anordnungen war er seiner Zeit voraus. Vor allem kann die Diözesansynode von 1822 als „Vorläufer“ des 2. Vatikanischen Konzils betrachtet werden. Viele seiner – vor allem liturgischen – Anordnungen wurden später durch die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* bestätigt.

Schlüsselbegriffe: Ignác Szepesy, Bischof, Eucharistie, Prozession, Kommunion, Verehrung, Konzelebration, Bistum, Synode.

Szepesy Ignác kora egyháztörténetének és szellemtörténetének sajátos főpapi egyénisége, a jozefinista időszak eucharisztikus lelkületű püspöke volt. Személyét a 19–20. század egyháztörténészei eléggé ellentmondásosan ítélték meg, manapság inkább értékelik. Hermann Egyed (1895–1970) ciszterci történész vélekedése kétértelmű: „(Szepesy Ignác) jámbor életű és igen buzgó főpap, de rapszodikus és makacs jellem”.¹ Beke Antal (1838–1913) gyulafehérvári kanonok Szepesy főpásztorban „... a tudományok és művészetek szeretete, apostoli áldozatkészsége feledhetetlen emlékű főpásztorrá avatták az érdemekben kitűnt erdélyi püspököt”² véli fölfedezni. Bagossy Bertalan (1868–1950) szatmári egyházmegyés pap-tanár és történész szerint „Szepesy Ignác nagy

¹ HERMANN Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. Aurora Könyvek. München 1973. 405.

² BEKE Antal: *Az Erdély egyházmegyei Papnövelde történeti vázlata*. Károly-Fehérvár 1870. 68. 72.

teológus, kiváló egyházi író és szónok, az édes nemzeti nyelv szeretetteljes művelője”.³

Az erdélyi főpásztor józanságát és egyházszeretetét sokan félreértelmezték, jozefinista megnyilvánulásnak minősítették. Pedig sok mindenben korát meghaladta, egyik-másik rendelkezésével, s főleg az 1822. évi egyházmegyei zsinat végzéseivel a II. Vatikáni Zsinatban csúcsonyosodó liturgikus mozgalom előfutárának is tekinthető.

I. Ferenc király Szepeszy Ignácot 1819. szeptember 29-én nevezte ki az erdélyi püspöki székre, s még ugyanazon napon a Gubernium belső titkos tanácsossá választotta. Kinevezését VII. Pius pápa 1820. február 27-én erősítette meg. 1820. április 9-én történt püspökké szentelése után egy hónapra foglalta el ünnepélyesen egyházmegyéjét.⁴ Főpásztori munkájában elsősorban a papjaira támaszkodott, s ezért is törekedett arra, hogy egyházmegyéjét közelebbről megismerje. Kormányzásának első évében ötven plébániát látogatott meg. Ebbéli vizitációit a következő években is lelkiismeretesen végezte. Egész Erdély érezte püspökségének hét éves munkáját. Anyagi támogatásával egyházközségek templomai, plébániai épületek épültek és szépültek. Magáról megfélekedező, aszkétikus életvitelle is elősegítette, hogy adományaival és gondoskodásával mások bajain segíthessen. Különösen a szegények sorsát viselte a szívében. Önzetlen és áldozatos cselekedetei eucharisztikus lelkületében is keresendő. Jelen dolgozatomban elsősorban az Eucharisztia-ra vonatkozó főpapi intézkedéseim keresztül szeretném érzékeltetni a „félreértett” főpásztor papi lelkületét.

³ BAGOSSY Bertalan: *A jozefinizmus hatása s az erdélyi egyházmegyek küzdelme ezek ellenében*. In: *Az erdélyi katholicizmus multja és jelen* (szerk. Gyárfás E.). Dicsőszentmárton 1925. 187.

⁴ FERENCZI Sándor: *A gyulafehérvári (erdélyi) főegyházmegye történeti papi névtára*. Szent István Társulat–Verbum Kiadó, Budapest–Kolozsvár 2009, 418.

Szepesy Ignác püspök erdélyi főpásztorkodásának (1819–1826) legjelentősebb emléke az 1822-es nemzeti zsinat előkészítéseként Gyulafehérváron megrendezett egyházmegyei zsinat, és a nyomtatásban megjelentetett törvénykönyv (*Statuta*).⁵ Ennek előzménye volt, hogy Rudnay Sándor esztergomi érsek-prímás által meghirdetett pozsonyi nemzeti zsinatra való előkészületül a magyar egyházmegyékben, így az erdélyi püspökség központjában is – helyi szinten – 1822. április 13–17. között Szepesy Ignác püspök vezetésével megtartották az egyházmegyei zsinatot. Az erdélyi zsinat határozatait, – a 253 oldalas *Statuta Almae Diocesis Transsilvaniae Anno 1822 die 17-a aprilis in Synodo Dioeciesana publicata, et Concordibus votis approbata. Claudiopoli. 1822* címmel – Kolozsváron könyv formájában ki is nyomtatták. A *Statuta*-ban megfogalmazott rendelkezéseket Szepesy püspök az egyházmegyéje számára törvénykönyvként kezelte és annak megtartását kötelezően előírta, ami komoly feszültséget szült először Szepesy Ignác és Rudnay Sándor esztergomi prímás között, majd a Szentszékkal és I. Ferenc királlyal került feszültségbe.

A *Statuta* megjelenése után a Szentszék megbízta Anton Kohlmann (1771–1836) jezsuita atyát, hogy a zsinati könyvet tanulmányozza át, és arról készítsen referátumot a rendkívüli ügyek kongregáció számára. A felsőbb egyházi és világi hatalmak negatív megítélése miatt, az erdélyi egyházmegye lelki megújulását eredményező *Statuta* lett Szepesy püspök „kimozdítója” a gyulafehérvári főpapi székéből. Pedig annak szelleme és ésszerű rendelkezései üdvös reformot eredményeztek, egészséges hagyományt teremtettek, és – nem utolsó sorban – a protestáns miliőjú egyházmegye híveit megacélosították és öntudatosabbá tették. Az 1822-es erdélyi zsinat kihatása évszá-

⁵ *Statuta Almae Diocesis Transsilvaniae Anno 1822 die 17-a aprilis in Synodo Dioeciesana publicata, et Concordibus votis approbata. Claudiopoli. 1822.*

zados. Egyik-másik józan zsinati törvénycikk vagy Szepesy püspöki intézkedései, mint értékes hagyomány, Erdélyben még ma is él a liturgikus és népi áhítatosságok szertartásaiban. Több, főleg istentiszteleti rendelkezése a 2. vatikáni zsinat *Sacrosanctum Concilium* konstitúciójában utólag szentesítődött.

Mindenképpen figyelmet-felkeltő esemény volt, hogy Szepesy Ignác püspök a zsinaton résztvevő 59 papjával 1822. április 13-án, fehérvasárnapon *koncelebrált*.⁶ Az együttműködést a Statutában pontosan szabályozta. Például: „Amikor a püspök főpapi misét celebrál, minden jelenlevő pap albával és stólával koncelebráljon”.⁷ A koncelebrálás módozatát a Törvénykönyv pontosította. Megkívánta, hogy a koncelebráló papok – korán reggel – iratkozzanak fel a püspöki szertartásmesternél, melynek alapján elegendő ostyát és bort készíthessen elő a szentáldozathoz.⁸ Ha ezeket az intézkedéseket olvassuk, az a benyomásunk, hogy Szepesy püspök szinte másfél évszázaddal megelőzte a *Sacrosanctum Concilium* 58. pontjának idevonatkozó előírását: „Készítsék el a koncelebrá-

⁶ A zsinaton részt vettek a valóságos és tiszteletbeli kanonokok, fő- és alesperesek, a szerzetesek hivatalban levő és kiérdemesült tartományfőnökei, a szentszéki tanácsosok és teológiai tanárok, az espereskerületi jegyzők, a plébánosok képviselői és a szerzetesrendek küldöttei. Ld. HERMANN Egyed: *Az 1822-i erdélyi egyházmegyei zsinat*. Különnyomat a bécsi gr. Klebelsberg Kuno Magyar Történetkutató Intézet ötödik Évkönyvéből. Budapest 1936. 7.

⁷ „Dum episcopus Solenne Missae Sacrificium sive cum, sive absque Pontificali apparatu celebravit, omnibus presentibus Presbyteris superpelliceo ac stola amictis concelebrare integrum erit.” Ld. *Statuta* Pars I. Sectio I. §. 5. pag. 2.

⁸ „Atque ideo Sacerdotes concelebraturi in scheda descriptum nomen Ceremoniario Episcopali die illucescente exhibebunt, ut hostiae totidem praeparentur, et vinum omnibus sufficiens in separato valice ad Aran adponatur.” Ld. *Statuta* Pars I. Sectio I. §. 5. pag. 2.

ció új szertartását és vegyék be a Pontificaléba és a Római Misekönyvbe.”⁹

A püspök személyével kapcsolatosan a következőket találjuk: „Valahányszor a püspök szent ok miatt meglátogatja a templomot, a tabernákulum tetejére ne helyezzenek gyertyát és kézben se vígyenek. A püspök előtt ne hajtsanak térdet, s a kezét se csókolják. Az imádásra kitett Oltáriszentség előtt se a püspököt, se a kanonokokat ne incenzálják.”¹⁰ Különb, a szentszéki referens véleménye szerint, az ilyen és ehhez hasonló gyakorlatok újdonságukkal megzavarják a hívő népet, csökkentik bennük az Isten iránti kegyeletet, és még botrányt is okozhatnak.

A zsinat végzése megkívánta a klerikusoktól, hogy az egyes szertartások között a fontossági sorrendet betartsák. Ezért mindenek elé a szentmise liturgiáját helyezte. Elvként mondta ki, hogy minden olyan vallásos gyakorlat, amely a jámborságot nem képes előmozdítani, javíttassék meg.¹¹

A Statuta előírja a szentmise pontos megkezdését, s ezért „akik a templomon kívül szenteltvízzel hintegetik a népet és emiatt fontosabb egyházi szertartásban – nevezetesen a szentmise megkezdésében – késedelmeskednek, inkább hagyják el a vízzel való meghintést (*aspergest*)”¹².

⁹ *Sacrosanctum Concilium* 58. p. In: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (A latin eredetivel összevetette és szerk. Diós István), Szent István Társulat. Budapest 2000. 66.

¹⁰ „... vel in solemni Processione Theophorica Venerabile Sacramentum expositum, et gestatum fuerit, nec Eposcopus, nec Canonici incensabuntur.” Ld. *Statuta* Pars I. Sectio I. §. 4. pag. 1–2.

¹¹ „praxes nonnullae, quae pietati fovendae aptae haud sunt, corriguntur” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 13. pag. 119.

¹² „Quum ad fores Ecclesiae aqua benedicta asservari soleat, et Ritus aspercionis ante Divina populo molestus sit, atque utiliorem functionem moretur, in posterum cremonia haec ubique obloviioni detur.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 13. uo.

Az Oltáriszentség ünnepélyes kitételével a Törvénykönyv II. Rész III. fejezet 9. §-a foglalkozik. Ennek az a) pontja visszaélésnek minősíti a kitett Oltáriszentség előtti misézést. Ezzel kapcsolatosan egyértelműen és határozottan fogalmaz: a szentmise celebrálása alatt soha, még Úrnapja főünnep nyolcadában sem szabad az Oltáriszentséget kitenni.¹³ Továbbá az Oltáriszentség kitételét kifejezetten imádás céljából kívánja. Megtiltja annak kitételét még az ünnepélyes Vecsernyék vagy néhány szent nyolcadában végzett Litánia végzése alatt is, amelyet a részegyházakban mondanak. Ez alól kivételt képez, ha a hívő népnek imádás céljából teszik ki.¹⁴ Hosszabb időre csak abban az esetben tehetik ki az Oltáriszentséget ünnepélyesen – hat égő gyertya közé – a Tabernákulumra, ha legalább 12 hívő jelen van, valamint két ministráns, akik az égő gyertyákat tisztogatják.¹⁵ A hitoktatás befejezésére viszont a szentségimádás rövidebb formáját ajánlja, még pedig olyan formán, hogy a pap a *Szent vagy Uram* kezdetű ének éneklése alatt a Szentséget két égő gyertya közé az oltárra helyezi, s majd közösen elmondják a Jézus Krisztus, a mi Istenünk és Szabadítónk litániáját, amit a *Vesperas* könyörgése és az *Áldj meg minket Jézus* himnusz éneklése követ.¹⁶ Az egybegyűlt imádkozókat a Ciboriummal való megáldás után bocsátják el.¹⁷

¹³ „Sub Missae Sacrificio nunqua, nec quidem per Octavam Corporis Christi exponetur Sanctissimum.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 9. Pag. 120.

¹⁴ „Neque sub Vesperis, dum solennes fuerit celebratae, aut Lytaniis, quae infra Octavam nonnullorum Sanctorum in particularibus Ecclesiis dicuntur. Hinc adorandum populo proponetur.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 9. b). Pag. 117.

¹⁵ „... ut quavis hora minimum 12 adoratores adesse teneantur, sicus in eam ara ad Tabernaculum imponatur sex cereis parte ad utraque ardentibus, et ministro, qui candelas burget, adstante.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 13. b). Pag. 119.

¹⁶ „Catechesi absoluta, vel híeme illico ad exordium Cultus Divini canetur hímnus: *Szent vagy* etc. *Heilig...* exponetur Ciborium ad Aram inter duos ardentis cereos, incensabitur Sanctissimum, orabuntur Lytaniae ad Deum,

A Törvénykönyv külön paragrafusban hosszan tárgyalja a gyulafehérvári székesegyház kultikus rendjét. Többek között rendelkezik a szentmisék végzéséről és az Oltáriszentség kitételéről. Utóbbival kapcsolatosan előírja, hogy azokon a vásár- és ünnepnapokon, amikor a Vecsernye elvégzése után a másnapi Matutinum elvégzése elmarad, a Vecsernyét követően a Ciboriumban adórációra kitett Oltáriszentség előtt a székesegyházi diakónus vezetésével a hívő nép, a káptalannal és a kispapokkal együtt magyar vagy német nyelven imádkozzák el a *Jézus Szentséges Neve* litániáját.¹⁸

Az ünnepélyes szentségkítétel erdélyi hagyományainak gyökerét fedezhetjük fel a kilencedik paragrafus c) pontjában. Igaz, hogy a Monstranciára terített áttetsző takaró színe időközben a fekete színről fehérre változott, de a gyakorlat, vagyis a nagy misztérium iránt megnyilvánuló tisztelet-kölcsonzó leterítés, máig fennmaradt. A Statuta szerint az Oltáriszentség kitétele vasárnapokon és ünnepnapok délelőttjén csak Ciboriummal és a Jézus Szent Neve litániájának elmondása mellett engedélyezett. Az Oltáriszentséget Nagypénteken és Nagyszombaton fekete áttetsző takaróval leterített Szentségmutatóval kellett kitenni, valamint az Úrnapja főünnepének

et Servatorem nostrum Jesum Christum, his subiunctae Orationes, et Preces Vespertinae diei assignatae, dein himnus: *Aldj meg münket Jezus. Wir ehren dich...* prout haec typis vulgata, et distributa sunt, et proxime cum precibus matutinus, et vespertinis sufficienti exemplarium numero emenandatus edentur.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 5. c). Pag. 111.

¹⁷ „Data cum Ciborio Benedictione populus dimittetur.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 13. d). Pag. 112.

¹⁸ „Diebus Domini, et Festis, quibusve Matutinum sequentis diei post Vesperas non recitabitur, Capitulum Completorium voce submissa sub Vesperis absolvet, et finitis Vesperis exposito Ciborio praescriptae Lytaniae de SS. Nomine Jesu cum orationibus, et himnis altertanum lingua ungarica, vel germanica Diocano e Cathedra praecorante dicentur, ut populus quoque lingua vernicula quidpiam a meridie audiat in Ecclesia, et sic ad diligentius frequentanda divina alliciatur.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 7. 2-o. Pag. 113.

körmenetében vagy a következő vasárnapon, de minden plébánián csak egyszer volt megengedve. Az előírás utolsó része nem részletezi az úrnapi eljárást a terítő színére vonatkozóan, de a fogalmazásból kikövetkeztethető, hogy Úrnapján a Monstranciára terített lepel fehér lehetet – szemben a nagyhét napjaira vonatkozó előírással.¹⁹

Megfontoltság jellemzi az Oltáriszentségnek a haldokló betegekhez való vitelével kapcsolatos rendelkezéseket. A Statuta szerint a Viaticumot²⁰ nyilvánosan és ünnepélyesen – a pap nyakán függő pixisben és láthatóan – csak azokon a helyeken kívánja meg, ahol az egész nép latin vagy görög szertartású katolikus. Máshol pedig, hogy az Oltáriszentséggel szembeni tiszteletlenséget elkerüljék, a pap helyezze el a pixist a mellére, de a ruhája alá, és fedetlen fejjel, birétumát a kezében tartva, minisztráns kísérettel látogassa meg a beteget.²¹

Szepesy püspök józanságát véljük felfedezni a körmenetekre vonatkozó észszerű liturgikus előírásokban. Csak négy szentségi körmenetet engedélyezett (a nagyszombati feltámadás Vesperáján, a három keresztjáró napján, a vetések megáldásakor és Úrnapján), és minden más, addig ismert és végzett körmenetet megtiltott.²² De az „engedélyezett” körmeneteknek

¹⁹ „Sollumodo diebus Domini, et Festis a meridie sub Lytaniis de SS. Nomine Jesu in Ciborio, Feria sexta Sacrae Hebdomadae, et Sabbato Sancto in Ostensorio velo nigro transparante tegendo, in Precessione solemni Theophorica ipsa die, vel sequente Dominica, se din quavis Parochia nonnisi semel instituenda.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 9. c). Pag. 117.

²⁰ Szent Útravaló

²¹ „Ad aegregos solummodo in illis locis, ubi totus populus est Latini, vel Graeci Ritus Catholicus publica cum solennitate erit deferendum in pixide e collo Sacerdotis pepente Viaticum, alibi vero ad evitandam irreverentiam infra vestem ante pectus erit reponda pixis, et a Sacerdote pileum in manu portante, ministri comitante.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 9. d). Pag. 117.

²² Quatuor solummodo admittuntur: Resurrectionis Abbato Sancto Vesperi, - Diebus Rogationum tribus, - Benedictionis Segetum, - Theophoriae; reliquar

olyan keretet szabott, hogy azokba a hívek is belekapcsolódhattak, s Erdély-szerinte ma is aszerint végzik. A püspök egyházmegyéjéből való távozásának évében (1827-ben) – mintegy végrendekezés szerűen – egyházmegyei szinten körlevélben kérte a plébánosokat, hogy Úrnapját a lehető legünnepélyesebb formában üljék meg.²³ Szepesy Ignác kívánsága az volt, hogy a körzetek plébániái ne külön-külön, hanem lehetőleg közösen ünnepeljenek. Ennek a püspöki rendelkezésnek a plébániai közösségek igyekeztek is eleget tenni, hogy ilyenformán is kifejezzék az Eucharisztia iránti tiszteletüket. Az úrnap körmenetnek a Szepesy püspök által megkívánt formáját a mai napig a legünnepélyesebben a székelyudvarhelyi főesperesi kerületben végzik. Ennek többek között az egyik magyarázata, hogy Udvarhelyen az úrnap körmenetek végzése alatt évszázadokon keresztül sokféle kellemetlenkedésnek voltak kitéve a protestánsok részéről az imádkozó katolikus hívek. A főesperesi kerület híveinek hűségét, mondhatnánk úgy is: a „csak-azért is” magatartását mégsem tekinthetjük csupán ellenreakciónak, hanem elsősorban az Eucharisztia iránti kegyelet megnyilatkozásnak.²⁴

A nagyszombati ünnepélyes szentségi körmenetnek a megkezdését a Statuta a harmadik beharangozás utánra, este hat órára teszi, mely ájtatosság időtartamát egy órában határozza meg.²⁵ Ennek a körmenetnek ünnepélyessége és a feltámadt Krisztus melletti demonstráló jellege annyira időállóknak bizonyult, hogy a 2. vatikáni után végrehajtott litur-

omnes prohibentur, et Sacerdotibus alias praester modo memoratas comitari vetatur. Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 10. a). pag. 117.

²³ Gyulafehérvári Érseki Levéltár, 1827. június 11-én kelt püspöki körlevél.

²⁴ Ld. MARTON József: *Az eucharisztia ünneplése Székelyudvarhelyen*. In: *Keresztény Szó* XX, nr. 2009. szeptember 9. 3. lap.

²⁵ „Processio Sabbatho Sancto ubique hora sexta praemissis tribus pulsitus inchoetur, et devotio hora septima concludatur.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 10. b). Pag. 117.

gikus reform az erdélyi egyházmegyében képtelen volt kiszorítani a hivatalos szertartásból. Ezért van „duplázás” Nagyszombaton: az új szertartás szerint a tűzmegáldás és a húsvéti gyertya meggyújtása után következik az „első” feltámadási körmenet, és a „második” vagyis a „ráadás” a hivatalos liturgikus szertartás befejezését követően – a Statuta előírásának megfelelően – a hagyományos formában.

A vetések megáldásának körmenetét (búzaszentelő néven terjedt el) minden egyházközségben Szent Márk ünnepét követő vasárnapra írta elő a Törvénykönyv.²⁶ Mai napig fennmaradt a búzaszentelő szentségi körmenet szertartása. Az egyházközségekben, főleg falvakon a hívek a szentmise után „fehér lepellel leterített Oltáriszentséget” kísérve körmenetben a Mindenszentek litániáját énekelve kimennek a határba, és ott jó termésért könyörögnek.

A zsinati könyv a – három hétköznapra eső – keresztjáró napok körmenetének végzését csak azokon a helyeken kötelezte, ahol nagyobb számban gyűlhetek össze a katolikus hívek. Máshol pedig csak egy körmenet tartását kívánta, és pedig a keresztjáró napokat megelőző vasárnapon.²⁷ A Statuta szövegéből az is kiérezhető, hogy a keresztjáró napok már akkor, a 19. század elején visszaszorulóban voltak. A 2. vatikáni zsinat előtt a gyulafehérvári egyházmegye buzgóbb lelkipásztorai még megtartották, mára pedig – tudtommal – az Érsekség egyetlen közösségében sem végzik.

A szentségi körmenetek közül a zsinati szöveg az Úrnapijáról rendelkezett a legrészletesebben. A Statuta megkívánta, hogy az úrnapi körmenetet minden egyházközségben,

²⁶ Processiones ad benedicendas segetes ubique die Domini festum S. Marci sequente instituat. Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 10. c). Pag. 117.

²⁷ „Processio Rogationum in illis tantum locis, ubi sufficienti numero confluit populus catholicus, tribus profestis diebus servetur, alibi die Dominica dies Rogationum praecedente absolvatur”. Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 10. d). Pag. 118.

amennyire lehetséges, a legnagyobb ünnepélyességgel végezzék. Azonban azokon a plébániákon, ahol a katolikus hívek száma kicsi vagy Úrnapja nyolcadának vasárnapján ünneplik, a pap a híveivel együtt körmenet formájában zászlókkal és énekelve, – de a legméltóságosabb Oltáriszentség nélkül –, menjenek át a legközelebbi szomszédos nagyobb számú plébániára és csatlakozzanak annak az egyházközségnek ünneplő közösségéhez. Azonban akárhova is mennek, a legnagyobb áhítattal tegyék. Az úrnapi szentbeszédet a papok mindig a templomban tartásák, sohase mondják a szabadban, ha csak a hely szűke miatt ez lehetetlen. Az ünnepi szentbeszéd nem sértheti más emberek véleményét, hanem a hit igazságairól és az erkölcsi tanításról szóljon.²⁸

Szepesy püspök 1927-ben, a zsinati végzésektől függetlenül, rendelkezett – az Oltáriszentség nélküli – virágvasárnapi körmenetről, melyet a templom megkerülése formájában írta elő.²⁹

A Statuta részletesen foglalkozik az áldoztatással. A II. Rész IV. fejezet 3. §-a a) pontja a mai liturgikus gyakorlatnak megfelelő előírást tartalmaz. Ezért is állíthatjuk, hogy Szepesy jóval megelőzte korát. A Statuta idevágó rendelkezését érdemes eredetiben idézni: „Eucharistia bene valentibus tantum-

²⁸ „Theophorica Processio ubique maxima, quantum fieri potest, solennitate instituatur, in illis attamen Parochiciis, in quibus pauci numerantur Catholici, aut die Domini infra Pctavam celebretur, aut Secerdos cum populo processionis more cum vexillis, et cantu absque Venerabili Sacramento transeat ad vicinam magis numerosam Ecclesiam, et illius Parochiae populo se adjungat, verum quemadmodum ivit, absoluto devotione rediturus. Sacer Sermo in Preoessionione Theophorica sub die nunquam, verum semper in Ecclesia, nisi spatium soret nimis angustum, dicatur, et in hoc nunquam alterius sententiae homines imperatur, sed veritas Fidei, cum doctrina morum fervide proponatur.” Ld. *Statuta Pars II. Sectio III. §. 10. e).*

²⁹ Gyulafehérvári Érseki Levéltár, 1827. március 31-én kelt püspöki körlevél.

modo sub Missae Sacrificio distribuatur, – in Ciborio particulae non plures asserventur quam dietim infirmi esse solent, et particulae omni die Domini novae consecrantur, veteribus sumtis”. (Az Eucharisztia az arra méltóknak a szentmiseáldozat alatt osztassék ki, a Ciboriumban pedig csak annyi partikulát őrizzenek, ahány beteg egy-egy nap lenni szokott, és a partikulákat minden vasárnap meg kell újítani, a régieket pedig ki kell osztani).³⁰ Mintha a legújabb szentszéki rendelkezés csengene vissza! Az Istentiszteleti és Szentségi kongregáció által – harmadik hivatalosan – 2009. március 4-én kiadott „A római misekönyv általános rendelkezései” 85. pontja ekképpen fogalmaz: „Nagyon kívánatos – hogy miként a miséző pap is – a hívek az ugyanabban a szentmisében konszekrált ostyával áldozzanak.”³¹

Az áldoztatással kapcsolatosan a Statuta egy érdekes gyakorlatot szorgalmaz: az áldoztatásnál a hívek is kapjanak – nem konszekrált – bort. Ezt nemcsak a szentszéki kivizsgáló, hanem az utókor egyházi méltóságai is a „nagy visszaélések” közé sorolták, keleti hatásnak minősítették.³² Az „ominózus” rendelkezés szerint: mindenkinek nyújtsanak bort a szentostya leöblítésére, de azt senki se merje magától venni. A népet pedig az adventi időben tartott katekézisek idején valamint a búcsúk előtt figyelmeztessék, hogy az áldoztatás után nyújtott borról nehogy azt gondolják, hogy átváltoztatott bor.³³ Tehát nincs szó két szín alatti áldoztatásról, a bor használatának csupán

³⁰ Ld. *Statuta* Pars II. Sectio IV. §. 4. a). Pag. 124.

³¹ *A római misekönyv általános rendelkezései* 85. Közreadja a Magyar Liturgikus és Egyházzenei Intézet. Szent István Társulat, Budapest 2009. 40.

³² HERMANN Egyed: *Az 1822-i erdélyi egyházmegyei zsinat*. 13.

³³ „Ablutionis vinum communicantibus semper porrigatur, sed summere nemo cogatur, quod populo in Adventibus sub Catechesibus, et ante dies Indulgentiarum semper erit in memoriam revocandum, ne consecratum putent.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio IV. §. 4. b). Pag. 125.

gyakorlati célja volt (elősegíteni a konsekrált ostya lenyelését).

A templombúcsú napján és Nagycsütörtökön a pap a nép számára ismert nyelven tartson rövid buzdító beszédet az Oltáriszentség méltóságáról, a fogadásához szükséges előkészületeiről, a gyümölcsiéről, majd következzenek – szintén a nép nyelvén – az általános gyónás, feloldozás, Isten Báránya, valamint „Az Úr Teste” (*Corpus Domini*) hangosan mondassék – miközben az orgona nem szól. A szentáldozás alatt anyanyelven énekeljék a *Dicsérd Sion (Lauda Sion)* himnuszát. A szentáldozás befejezése után a Ciboriummal nem adhatnak áldást.³⁴

Amikor a zsinati könyv a súlyos betegek ellátásáról intézkedik, egy régóta meggyökeresedett visszaélést szeretne kiküszöbölni. Az emberek a szentkenetet akkoriban kifejezetten a „haldoklók” szentségének tekintették, és súlyos betegükhöz a papot az utolsó pillanatban hívták. Ezért rendelkezik a Statuta egyértelműen, szinte követelőzően: „A népet tanítsák meg, hogy a betegek ellátását ne halogassák életük utolsó pillanatára, hanem amint észreveszik betegük állapotán a súlyosbodást – ameddig a beteg az értelménél van, és még a testi ereje sem hagyta el – legsürgősebben értesítsék a papot, de nem éjszaka vagy délután, hanem mindig reggel, hacsak a

³⁴ „Diebus Indulgentiarum, et in Coena Domini ante Communionem brevem ad participaturos Ehortationem de dignitate huius sacramenti, praeparatione necessaria, et fructu dicat Communicans Sacerdos lingua populo nota, dein Confessio generalis, absolutio, et versiculus *Ecce Agnus Dei* etc. item: *Corpus Domini* etc. lingua vernacula clara voce silente organo dicantur, sub Communionem cantur lingua vernacula hymnus: *Lauda Sion*. – Finita Communionem cum Ciborio nulla detur Benedictio, eadem observentur demto Cantu, dum Viaticum infirmo administratur.” Ld. *Statuta Pars II. Sectio IV. §. 4. c).* Pag. 125.

váratlan esetek és az életre leselkedő veszély másképpen nem kéri.”³⁵

A szentkenet kiszolgáltatását a zsinati könyv kifejezetten ünnepélyesen kívánja. A beteghez érkező pap mielőtt a szentkenet szertartását és az áldoztatást elkezdené, előbb magyarázza meg a kiszolgáltatandó szentségek hasznosságát, a szertartás értelmét valamint az imádságok jelentését. Ezt követően a beteggel indíttassa fel a hit, remény és szeretet aktusát; az olajjal való megkenés imáját végezze a beteg anyanyelvén, hogy ez által is a betegben felkeltse az isteni irgalomban való bizakodást, és arra buzdítsa, hogy saját magában kegyes érzelmeket ébresszen.³⁶

Az Eucharisztia szentségéről szóló prédikációt és katekézist papjaitól a püspök rendszerességgel elvárta. Különösen ajánlatosnak tartotta, ha a lelkipásztorok Advent folyamán Karácsonyig bezáróan a Szentírás olvasmányai alapján a Bűnbocsánat és az Eucharisztia szentségéről katekizálnak.³⁷ Szepesy eucharisztikus lelkületéről árulkodik az a tény is, hogy

³⁵ „Doceatur populus, ut provisionem infirmorum ad ultima vitae momenta, dum aeger vix mentis compos est, non differat, sed infirmi morbum ingravescere animadvertentes tempesti, dum adhuc mente sana sunt, et vires corporis non amiserunt, Sacerdotem accersiri curent, idque non noctu, aut a meridie, sed semper mane fiat, nisi inopinati casus, et instans vitae periculum aliud exposceret.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio IV. §. 6. a). Pag. 125.

³⁶ „Ante Extremam Unctionem Institutio, et utilitas huius Sacramenti, significatio Ritus, quo confertur, et sensus precum, quas adduntur, aegro explicanda erunt, actus Fidei, Spei, Charitatis eliciat aeger, ad unctionem autem cuiuslibet sensus dicatur primo lingua vernacula, quod forma latina a Deo petitur, ut infirmus ad fiduciam in divina misericordia locandam, et pios affectus in se sexcitandos animetur.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio IV. §. 6. b). Pag. 126.

³⁷ „In Adventu finitis matutinis precibus, intermissa lectione Scripturae Sacrae est Catechetica Institutio de Sacramento Poenitentiae, et Eucharistiae usque Vigiliam Nativitatis Domini inclusive.” Ld. *Statuta* Pars II. Sectio III. §. 1. f). Pag. 109.

az Oltáriszentség alapításának ünnepén, Nagycsütörtökön este a Vesperás után a gyulafehérvári székesegyházban 12 szegény hívőnek megmosta a lábát, és azután asztalához invitálta őket.³⁸

Szepesy püspök nem maradhatott Erdélyben, habár igen áldásos főpásztori munkát fejtett ki.³⁹ 1827-ben Pécsre helyezték át, ahol apostoli buzgósággal még tíz évig működött. Akár mint erdélyi, akár mint pécsi püspök, minden alkotásában és jótekonyságában a lelket kereste és szolgálta. 1838. július 16-án bekövetkezett halálakor Ludovico Althieri (1805–1867) nuncius a következőket írta Luigi Lambruschini (1793–1854) szentszéki államtitkárnak: „Igen nagy csapás érte a magyar egyházat, amikor elvesztette Szepesy Ignác pécsi püspököt. Kiváló erényessége és nagy érdemei öt ajánlották a legméltóbban a primási székre, s ha ez teljesülhetett volna, minden jóérezsű ember helyesléssel fogadta volna.”⁴⁰

Szepesy Ignác Erdélyben eltöltött hét esztendejét egy nagy „kálváriának” is tekinthető, melynek magaslatán az üdvös reformokat hozó 1822-ik évi egyházmegyei zsinat áll. Az azóta eltelt idő „igazolta” ugyan a szentéletű püspök intézkedéseit, de akkor Szepesy Ignácnak szembesülnie kellett az egyházi és világi előljárók részéről megnyilvánuló intézkedésekkel. A zsinati törvénykönyvből és a főpásztori rendelkezéseiből viszont megállapíthatjuk, hogy a nehézségek leküzdésében a lelki erőt az Eucharisziából nyerte. Végkövetkeztetésünk: Szepesy Ignác *eucharisztikus lelkületű* püspök volt!

³⁸ MARTON József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*. Márton Áron Kiadó. Budapest 1993. 128.

³⁹ Pietro Ostini 1827. október 28-án kelt jelentésében tömeges katolizálásokról számol be a görög keletiek és a reformátusok köréből, amivel Szepesy lelkipásztori buzgóságát igazolja. – Arch. Segr. Vat. Di Stato Nunz. Di Germ. 1826–28. fasc. 247. No. 148. *Conversio Protestantium in Transsylvania*. Idézi MESZLÉNYI Antal: *A jozefinizmus kora Magyarországon (1780–1848)*, Budapest 1934, 284–286.

⁴⁰ Lodovico Althieri nuncius 1838. július 24-én kelt jelentése. In: Arc. Segr. Vat. Di Stato. 1837–39. Idézi MESZLÉNYI: *A jozefinizmus kora*, 369.



Árpád-házi
Szent Erzsébet

Magyar–német kultúrkapcsolatok Kelet-Közép-Európában

Gábor Csilla – Knecht Tamás – Tar Gabriella-Nóra (szerk.): Árpád-házi Szent Erzsébet. Magyar–német kultúrkapcsolatok Kelet-Közép-Európában. Verbum, Kolozsvár 2009

2007 a világegyházban, különösen pedig a magyar és német nyelvterület részegyházaiban Szent Erzsébet-év volt: 800 évvel korábban, 1207-ben látta meg a napvilágot az az Árpád-házi királylány, akinek életpályája mintául szolgálhatott nőknek és férfiaknak, házasoknak és szerzeteseknek, időseknek és fiataloknak egyaránt: talán ez a korokat, társadalmi és nemi meghatározottságokat átívelő üzenőképesség tette őt nyolc századon keresztül töretlenül népszerűvé Európaszerte. Három erdélyi (rész)intézmény: a Gyulafehérvári Caritas, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Bölcsészkarának Magyar Irodalomtudományi Tanszéke, illetve Német Nyelv és Irodalom Tanszéke konferenciát szervezett az évforduló alkalmából. A kötetben az ott elhangzottak kaptak helyet: magyar, német és osztrák kutatók irodalom- és művészettörténeti, történeti, valamint néprajzi, szociális és caritástudományi vonatkozású tanulmányai.

280 oldal + 32 oldal színes melléklet, keménytablás, B5
Ára: 45 lej

DRD. FERENCZI SÁNDOR

**Az erdélyi egyházmegye
római katolikus papsága által tett
alapítványok a dualizmus korában**

Foundations of Roman Catholic Priests in the Transylvanian Diocese during the Period of the Austro-Hungarian Dualism: The study deals with the priorities of those Roman Catholic priests who made foundations between 1870–1915 in order to assist different fields of cultural activity or works of charity. The sources that are being investigated are to be found in the Archives of the Archdiocese of Alba Iulia (Gyulafehérvár) and witness that in the above mentioned period 29 foundations belonged to Catholic priests (21 for scholarships, 8 for other purposes). Analysing in detail each foundation we can conclude that they were primarily meant for the formation of a Catholic elite stratum able to defend Christian values against the ideas of liberalism.

Keywords: Roman Catholic Church, Foundations, Roman Catholic priests

A gyulafehérvári érsekség levéltárában az *Alapítványok alapítólevelei 1759–1929, II. 3/c., 1. dobozában*¹ található alapítványi ügyiratok vizsgálata alapján szeretném bemutatni azt, hogy az egyházmegye alapítványt tevő papjai számára a dualizmus korában melyek voltak az anyagi támogatásra érdemesnek tartott területek. A levéltári anyag, a világiak alapítványai között, ennek a kornak 29, papok által tett alapítványa ügyiratait is tartalmazza. Ezek közül 21 ösztöndíj alapítvány a fennmaradó 8 pedig más célokat szolgált. Az általam vizsgált alapítványok ügyiratainak nyilvántartása az Erdélyi Római Katolikus Státus hatáskörébe tartozott.

Az alábbi táblázatban az egyes papokhoz kapcsolódó alapítványokat (betűrend szerint), ezeknek alapítási évét, valamint az alapítvány tőkét képező összeg nagyságát közlöm:

¹ A továbbiakban: GyÉL, II. 3/c., 1. doboz

Sor	Az alapítvány címe ²	Éve	Nagysága
1.	Antal József féle csikmenasági róm. katolikus szegény alap	1912 ő. ³	200 k. ⁴
2.	Antalfy Ferenc-féle alapítvány	1873 vv. ⁵	18 ft. ⁶
3.	Balogh Ignác finevelői ösztöndíj alapítványa	1901	4.000 k.
4.	Barcsa Elek gelencei plébános alapítványa	1870 v. ⁷	1.850 ft.
5.	Baróthi Keszérü Mózes ösztöndíj alapítványa	1873 v.	9.121 k.
6.	Bilinszky Lajos alapítványa	1915	92.654 k.
7.	Biró Béla alapítványa	1905 vv.	2.600 ft.
8.	Both Ferenc családi alapítványa	1905 v.	2.000 k.
9.	Both Ferenc ösztöndíj alapítványa	1897	kötvény ⁸
10.	Búzás Mihály finevelői ösztöndíj alapítványa	1891	2.000 ft.
11.	Dr. Balázs Endre finevelői ösztöndíj alapítványa	1909	6.000 k.
12.	Dr. Újfaluzy József apátkanonok ösztöndíj alapítványa	1908 v.	10.000 k.
13.	Dr. Fejér Gerő karácsonyfa alapja	1911	1.000 k.
14.	Fülöp Alajos finevelői ösztöndíj alapítványa	1894	3.000 ft.
15.	Imets apátkanonok alapítványa	1911 vv.	1.000 k.
16.	Jung Cseke Lajos alapítványa	1893	50 ft. ⁹
17.	Kiss Gusztáv Mária Theresia szobor fenntartási alapítvány	1909	kötvény ¹⁰
18.	Kovács Ferenc apát-plébános alapítványa	1893	100 ft.
19.	Kovács Ferenc ösztöndíj alapítványa	1899 v.	2.000 ft.
20.	Miklós Albert alesperes-plébános alapítványa	1911 v.	6.000 k.
21.	Pap János ösztöndíj alapítványa	1902 v.	2.000 k.
22.	Péterffy József finevelői ösztöndíj alapítványa	1881	5.229 ft.
23.	Szöcs János vágási plébános alapítványa	1894	kötvény ¹¹
24.	Szöts Imre csikszentkirályi nyug. lelkész ösztöndíj alapítványa	1889 v.	ingatlan ¹²
25.	Szöts János-féle ösztöndíj alapítvány	1915	3.000 k.
26.	T. Darvas János finevelői ösztöndíj alapítványa	1896	3.000 ft.

² Az alapítványok *címét* az alapító vagy az alapítványt kezelő hivatal határozta meg.

³ ö.: törvényes öröklés éve

⁴ korona

⁵ vv.: a végrendelet végrehajtásának éve

⁶ forint (Néhány *alapítólevél* az adományozott pénzösszeg nagyságát nemcsak forintban, hanem az ennek megfelelő koronában is megadja. Ezek alapján 1 forintnak 2 korona az értéke.

⁷ v.: a végrendelet megírásának éve

⁸ Az alapítványtevő Both Ferenc 1896. szeptember 24-én az *Első biztosító intézet katonai szolgálat esetére* nevű biztosító intézetnél 1332 korona 9 fillér értékben kötvényt *váltott*. GyÉL, II. 3/c., 1. doboz, 2925/1897. sz.

⁹ Az összeget 1897-ben 200 koronára egészítette ki.

¹⁰ 100 korona értékű *magyar járadék kötvény*. GyÉL, I. 3/c doboz, 74/1914. sz.

¹¹ 3 darab osztrák vörös kereszt egyleti, 3 darab magyar szentkorona országainak vöröskereszt egyleti kötvénye.

¹² Halála után a földterületeinek az eladásából hozzanak létre alapítványt.

27.	Takó János ditrói főesperes-plébános ösztöndíj alapítványa	1902 ¹³	6.000 k.
28.	Terézvárházi Prokupek jubileumi jutalmi alapítvány	1907	100 k.
29.	Terézvárházi Reinisch alapítvány	1871 v.	3.000 ft.

A táblázatban szereplő alapítványok a létrejöttüket végrendeleteknek, egy-egy pap életében történt nevezetes eseménynek, vagy egyszerűen jótékony célú adománynak köszönhetik. Jung Cseke Lajos,¹⁴ Balogh Ignác,¹⁵ Takó János,¹⁶ Prokupek Sámuel¹⁷ 25 éves papi jubileumuk alkalmából tettek alapítványt. Kovács Ferenc marosvásárhelyi apátplébános *kegyeletének céljából a székelyudvarhelyi róm. kat. internátus javára*¹⁸ létesített alapítványt. Dr. Fejér Gerő státsi előadó, volt gyulafehérvári fiúnevelő intézeti régens, *tíz és félévi régenség után Kolozsvárra távozva azon megható családias kaaácsonyfa ünnepély emlékére, melyet a karácsonyi ünnepekre hazakészülő gyulafehérvári finevelő intézeti növendékek és volt előljárói számára búcsúztatóul rendeztek, az intézettől való megválás nehéz érzelmeinek hatása alatt 1000 koronát...tett le Karácsonyfa alap címén.*¹⁹ Kiss Gusztáv tiszteletbeli kanonok,

¹³ Takó János az alapítvány létesítését 1902-ben határozta el, de a fenti pénzösszeget csak 1909. július 6-án *fizette be a kolozsvári m. k. adóhivatal – mint ezidőszerinti erdélyi róm. kath. alapítványi pénztintézetbe.* GyÉL, I. 3/c doboz, 2813/1909. sz.

¹⁴ Székelyudvarhelyi apát, főesperes-plébános. GyÉL, I. 3/c doboz, 157/1913. sz.

¹⁵ Gyulafehérvári gimnáziumi, majd teológiai tanár. Ezt követően csikrákosi, nyújtódi, végül szárazpataki plébános. GyÉL, I. 3/c doboz, 436/1930. sz.

¹⁶ Szentszéki tanácsos, gyergyói főesperes, ditrói plébános. GyÉL, I. 3/c doboz, 2813/1909. sz.

¹⁷ Tiszteletbeli pápai kamarás, terézvárházi igazgató. GyÉL, I. 3/c doboz, 75/1914. sz.

¹⁸ GyÉL, I. 3/c doboz, 163/1913. sz.

¹⁹ Az alapítólevél szerint ennek az összegnek a kamataiból a gyulafehérvári *finevelő intézetben* minden évben karácsonyfát állítanak, és amennyiben ennek a költségei nem merítenék ki a kamat jövedelmét, a maradék összeget a szegénysorsú gyerekek megsegítésére fordítják. GyÉL, I. 3/c doboz, 42/1912. sz.

a nagyszzebeni orsolyák zárdájának nyugdíjas gyóntatója is egy ünnepi esemény kapcsán hozott létre alapítványt.²⁰

Az alapítványtevők közül magasan kiemelkedik Bilinszky Lajos, aki Nagyszzebenben jelentős egyházi intézményeket hozott létre, és nem elhanyagolható az irodalmi munkássága sem.²¹ Nagyszzebenben, 1915. augusztus 25-én megírt *Alapító levelében* többek között az alábbiakat írta: *Isten dicsőségére, a mindenkor segítő szent Szűz tiszteletére és halhatatlan lelkem üdvösségére elhatároztam, hogy becsületes munkámmal, még pedig nagyobbrészt irodalmi működésemmel szerzett, valamint megtakarított filléreimet szenvedő embertársaim javára fordítom...Isten és a bold. Szűz segítségébe vetett bizalommal Sepsiszentgyörgyön apácák vezetése alatt álló és leányiskolával összekötött róm. kat. leányárvaházat alapítok... 1. Az árvaház címe: „Sancta Maria” leányárvaház és nevelőintézet. 2. Célja: Szegény, teljes vagy félárva leányok valláserkölcös felnevelése és a katolikus leánynevelés, tanítás...Az árvaházba felvehető magyar honos, erdélyrészi illetőségű, törvényes*

²⁰ Az alapítólevelét szerint a terézárvházi Mária Terézia szobor leleplezése alkalmával egy 100 Korona névértékű magyar járadékkötvényt tett le, azon rendeltetéssel, hogy annak kamatai a Mária Terézia szobor fenntartására fordítassanak. GyÉL, I. 3/c doboz, 74/1914. sz.

²¹ Született Kolozsváron, 1868. január 2-án. A gimnáziumot Kolozsváron és Gyulafehérváron, teológiai tanulmányait Bécsben (1887–1890) a Pázmáneum növendékeként végezte. Psz: 1890. júl. 16. Szolg: felszentelése után Brassóban kp. és hittan. 1893: Nagyszzebenben a ferences nővérek intézetének az igazgatója. 1915: szebeni prépost, 1933: pápai prelátus. †Kolozsvár, 1940. dec. 7. Művei: Nagyszzebenben az ő nevéhez fűződik annak az épületegyüttesnek a felépítése, amelyben helyet kapott az óvoda, elemi leányiskola, polgáriskola, tanítóképző, kereskedelmi iskola és polgáriskolai tanárképző, és az ezekhez kapcsolódó intézeti bentlakás, valamint a szerzetesnővérek és a személyzet részére szolgáló lakások. FERENCZI Sándor: *A gyulafehérvári (erdélyi) főegyházmegye történeti papi névtára*. Budapest – Kolozsvár 2009. 186. Lásd bővebben: BOROS Fortunát: *Bilinszky Lajos*, in: *Erdélyi katolikus nagyok*. Szerk. BÍRÓ Vencel – BOROS Fortunát. Kolozsvár 1941. 182–186.

*házasságból származó róm. kat. vallású, testileg és szellemileg ép, teljesen árva vagy félárva leány. 6 éves korától 14 éves koráig lehet az árvaház növendéke. Erre a célra összesen 92.654 koronát áldozott, azzal a kikötéssel, hogy a majdani árvaházba a növendékeket életében az alapító, halta után a mindenkori erdélyi püspök veszi föl a főnöknő ajánlatára.*²²

A fentebb említett 21 ösztöndíj alapítványt, annak alapján, hogy ezek kiket illetnek, három csoportba sorolhatjuk: 1. Elsősorban rokonok részére (9 alapítvány). 2. Csak rokonok részére (6 alapítvány). 3. Nincsen említés rokonokról (5 alapítvány). Miklós Albert oláhláposi plébános például 1911. december 14-én kelt végrendeletében azzal a kikötéssel tett alapítványt, hogy ennek kamataiból a rokonai közül *valamelyik jó viseletű és jó tanuló fiú, a csíkszeredai főgimnáziumban, illetőleg szemináriumban a középiskolát tanulhassa és felsőbb iskolákat is azután végezhesse. Ha a rokonok között alkalmas fiú nem található, akkor is valamelyik tusnádi névrokon vagy más tusnádi jó fiúnak adassék a fundatio.*²³ Fülöp Alajos volt gimnáziumi tanár, majd különböző helyeken plébános, miután meghatározta az ösztöndíj elnyerésére jogosult rokonai körét, hozzáteszi: *ezek hiányában pedig csíkmegyei székely származású legszegényebb és legjobb tanuló róm. kat. vallású ifjak jogosultak a tanulmányi ösztöndíjra.*²⁴ Péterffy József, aki az 1848–49-es szabadságharc idején beállt Gál Sándor ezredes zászlóaljához, majd ennek vérbefojtása után *hosszú bujdosás után hazakerült, egy darabig Csíkrákoson coadjutor, majd 1857-ben Csikmadarason plébános, majd főesperes,* alapítványa a csíksomlyói szemináriumban tanuló három rokon fiú számára biztosított tanulási lehetőséget.²⁵ Imets Fülöp Jákó a

²² GyÉL, I. 3/c doboz, iktatószám nélkül.

²³ GyÉL, I. 3/c doboz, iktatószám nélkül.

²⁴ GyÉL, I. 3/c doboz, 436/1930. sz.

²⁵ *Ezen alapítványra három ifjú vétetik fel, és pedig kettő az alapító egész és fél testvérétől leszármazó róm. kat vallású ifjak közül.* GyÉL, I. 3/c doboz, 436/1930. sz.

Szent Mihályról nevezett rudinai apát, *erdélyi fehérvárt székeskáptalani éneklőkanonok ki az 1870. évtől 1891. évig a csíksomlyói róm. kat. főgimnázium igazgatója* volt, végrendeletének 9. pontjában ezeket írja: *1000 koronát hagyományozok, melynek kamatai 2–3 internátusi rokon ifjú közköltegeinek fedezésére fordítandók.*²⁶ Takó János ditrói plébános alapítványában nem a rokoni kötelék irányadó, hanem az, hogy az alapítvány kamataiból részesülő legyen ditrói születésű szegénysorsú, római katolikus vallású, jeles tanuló és jó magaviseletű székely ifjú. Továbbá meghagyja, hogy az ösztöndíj alapból részesülő *a marosvásárhelyi róm. kat. finevelő intézetben* lakjon, és itt is részesüljön ellátásban.²⁷ Szócs János vágási plébános alapítványa is a plébániájához tartozó települések (Béta, Dobó, Vágás) ifjainak biztosított ellátást a székelyudvarhelyi római katolikus fiúnevelő intézetben.²⁸ Both Ferenc plébános alapítólevelében megemlíti, hogy 31 évi szárhegyi plébánossága ideje alatt nem fáradt eredménytelenül azért, hogy hívei gyermekei *árva és más felsőbb intézetekben is elhelyezést nyerjenek*. Alapítványa azokat a szárhegyi római katolikus vallású, szorgalmas, jómagaviseletű fiatalokat segíti, akik a legjobb iskolai bizonyítványt mutatják be, és akiknek szülei *kevésbé képesek a maguk erejéből az iskoláztatás költségeit fedezni.*²⁹ Szóts János tiszteletbeli főesperes, alsóporumbáki plébános, az alapítólevelében csupán annyit kért, hogy *egy vagy két római katolikus vallású, szegény sorsú, jómagaviseletű és legalább jó előmenetelű ifjú* nyerje el az alapítványa ösztöndíját.³⁰

Az alapítólevelekben tettenérhető az alapítványtevőknek a felekezeti oktatást kikezdő korszellemmel szembeni ellenállása. Ugyanakkor arra is gondoltak, hogy egy oktatási intéz-

²⁶ GyÉL, I. 3/c doboz, 26/1914. sz.

²⁷ GyÉL, I. 3/c doboz, 2813/1909. sz.

²⁸ GyÉL, I. 3/c doboz, 162/1913. sz.

²⁹ GyÉL, I. 3/c doboz, 2925/1897. sz.

³⁰ GyÉL, I. 3/c doboz, 2225/1915. sz.

mény esetleges megszűnte esetén mi is történjen az általuk tett alapítvány tőkájével.³¹ Az aggodásuk jogos volt, mivel a korszak első felében a felekezeti oktatás a támadások kereszt-tűzében állt. Egyházmegyénk püspökei, Magyarország püspökeivel együtt, ennek megmentése érdekében kemény harcot vívtak. Fogarasy Mihály püspök (1865–1882) például körleveleiben ezzel a témával foglalkozik a legtöbbit, hiszen a kiegyezés után érezhető liberális szellem a média segítségével Erdélyben is előidézte a hitvallásos (felekezeti) iskolahálózat gyengülését.³² Ezzel kapcsolatos a kolozsvári líceumi épületek egy részének az állam általi lefoglalása is. Az 1869-i papi közgyűlés *határozatai és megállapításai* között szerepelt az a tény, hogy az addig lefoglalt líceumi épületekben *az egyház befolyása még a katolikus ifjakra nézve is merőben kizárattott.*³³ A középiskolákról és azok tanárainak képzéséről rendelkező 1883. évi XXX. törvénycikk 41. paragrafusa ugyan elismerte az Erdélyi Római Katolikus Státus középiskolák fenntartására vonatkozó jogát,³⁴ de a megváltozott körülmények között állami segítségre szorult. Ez pedig az állami befolyás növekedéséhez vezetett. Annak ellenére, hogy az egyház nem tudott lépést tartani az új állami iskolaalapításokkal, a dualista

³¹ Tusnádi Darvas János, volt gimnáziumi tanár, majd bácsi plébános az alapítólevelében meghagyta, hogy *ha a finevelőintézet (csíksomlyói) megszűnnék, vagy felekezeti magyar és román kat. jellegét elveszítené, az alapítványt az erd. román kat. Státus hasonló célokra fordítja az általa megállapított feltételek mellett új alapítólevél kiállításának jogával.* GyÉL, I. 3/c doboz, 436/1930. sz.

³² Vö. MARTON József: *Fogarasy Mihály erdélyi püspök élete és munkássága.* Gyulafehérvár 2005. 20.

³³ Vö. MARTON, i.m., 160.

³⁴ A Státus ekkor önerőből négy nyolcosztályos (brassói, csíksomlyói, kolozsvári, székelyudvarhelyi) főgimnáziumot, két hatosztályos (gyulafehérvári és marosvásárhelyi) nagygimnáziumot és három négyosztályos aligimnáziumot tartott fenn. BERCZKI Gyöngyvér-Tünde: *A Státus marosvásárhelyi főgimnáziumának rövid története.* 117., in: *Katolikus autonómia. Fejezetek az Erdélyi Római Katolikus Státus történetéből.* Szerk. HOLLÓ László. Kolozsvár 2007. 103–123.

korszak végéig népoktatásunk nagy százalékban mégis *hitvallásos jellegű maradt*.³⁵ Ehhez természetesen nemcsak az alapítványuk által a tehetséges fiataloknak tanulási lehetőséget biztosító papok járultak hozzá, hanem az a papság, amely az egyházközségekben a *közösítéstől* (államosítástól) megvédte a felekezeti iskolákat.

A tanulmányi ösztöndíjban részesülendő diákok ajánlásának a jogát az alapítványtevők többnyire a helyi plébánosra és az alapítólevélben megnevezett gimnázium igazgatójára bízta. Külön figyelmet érdemel az a tény, hogy az alapítványtevők a rokon ifjak tanítására tett alapítványok esetében is ezt tették. Ezáltal talán a rokonok közti esetleges nézeteltéréseket akarták kiküszöbölni. Abban az esetben, ha egy kiválasztott diák tanulmányi előmenetele *elégtelen és rossz magaviseletű* volt, akkor az ösztöndíjat – az alapító szándéka szerint – megvonták tőle.

Az alapítványok anyagi fedezetét jelentő készpénznek vagy kötvénynek a nagyságát, elhelyezésének a helyét, valamint az alapok kezelésével megbízott jogi és fizikai személy kilétét az alapítványtevő az alapítólevélben meghatározta. Az alapítványtevők az alapítvány tőkéjét megalapozó pénzüsszeget vagy kötvényt esetenként személyesen adták a *Státus Igazgatótanácsának*,³⁶ vagy befizették *Az erdélyi egyházmegye központi alapítványi pénztár és számvevőszékhez*.³⁷ Legtöbb

³⁵ Vö. SALACZ Gábor: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában 1867–1918*. München 1974. 70.

³⁶ Például Fülöp Alajos 3000 koronát készpénzben adott át 1894. júl. 9-én az Erdélyi Róm. Kat. Státus Igazgatótanácsának *az erd. róm. kat. Státus ösztöndíj alapjában történő kezelés céljából*. GyÉL, I. 3/c doboz, 436/ 1930. sz.

³⁷ Ennek a szabályzata 1901-ben készült el, és Majláth Gusztáv Károly püspök 1902. aug. 31-én hagyta jóvá. A szabályzat első paragrafusa értelmében *azon alapok és alapítványok, melyek az erdélyi egyházmegye Közvagyonát képezik, s püspöki megbízás folytán eddig a Káptalan egyes tagjai által elkülönítve kezeltettek, egy közös vagy központi pénztárban egyesíttetnek oly formán, hogy mindenik alap és alapítványnak saját*

esetben azonban jelezték, hogy ezek hol és milyen pénzügyintézetekben, illetve biztosító társaságoknál találhatóak. Erdélyben az adott korszakban több pénzügyintézet is működött. Az alapítványtevők pénzüket ezek valamelyikében kamatoztatták. Ilyen volt például a *Brassó Népbank Részvénytársaság*, a gyulafehérvári, szászvárosi és a székelyudvarhelyi *Takarékpénztár*, a nagyszebeni *Albina Bank*. Both Ferenc szászhegyi plébános pedig végrendeletileg meghagyta, hogy halála után az *Adria biztosító társulat*nál található 2000 korona nagyságú életbiztosítását képező összegből a Státus létesítsen ösztöndíjalapot.³⁸ Szöcs János vágási plébános 3-3 *Osztrák vöröskereszt egyleti* és *Magyar szentkorona országainak vöröskereszt egyleti* kötvénye képezte az általa létesített alapítvány tőkéjét. Az így létrehozott alapítványok és tőkéjüknek jelentős hányada az első világháború és az ezt követő határmódosítás következtében megszűnt. Hat olyan ösztöndíj alapítványt találtam az általam vizsgált levéltári anyagban, amelyeket egyháziak alapítottak 1881–1909 között, és még 1930-ban is rendelkeztek anyagi fedezettel.³⁹

A papok által létesített alapítványi ügyiratok alapján megállapíthatjuk, hogy az alapítványtevők jelentős hányada papi életének nagyobb részét nem a lelkipásztori munkában töltötte. A huszonhét papból (kettőnek 2–2 alapítványa volt) ötön voltak olyanok, akik csak lelkipásztorok voltak, minden

vagyon és ennek évi jövedelme egy fő- vagy törzskönyvben külön-külön is folyton nyilvántartva legyen... GyÉL, I. 3/c doboz, 2500/ 1901. sz.

³⁸ GyÉL, I. 3/c doboz, 302/1909. sz.

³⁹ A már említett Fülöp Alajos alapítványának a tőkéje 1930-ban: 4 %-os magyar koronajáradékkötvényben 4850 lej; 6 %-os hadikölcsönkötvényben 1175 lej; 5 és ½ %-os hadikölcsönkötvényben 175 lej, takarékbetétben 30 lej, összesen 6230 lej, mely a kolozsvári kereskedelmi bank 5592. sz. btkönyvében kezeltetik. GyÉL, I. 3/c doboz, 436/ 1930. sz. – Dr. Balázs Endre papnevelőintézeti rektor, pápai kamarás 1909-ben tett 6000 koronás ösztöndíj alapítványának a tőkéje 1930-ban: öt és fél százalékos hadikölcsönkötvény 7000 lej, a gyulafehérvári hitelszövetkezetben 263 lej 18 bani, összesen vagyon 7263 lej 18 bani. GyÉL, I. 3/c doboz, 436/ 1930. sz.

más hivatali beosztás nélkül. A többiek közül néhányan, mint például Keserű Mózes,⁴⁰ egy rövid kápláni időszak kivételével, nem is voltak lelkipásztorok. Mások pedig valamely más megbízatás után (pl. gimnáziumi tanár, intézeti régens) később plébánosi minőségben működtek, vagy ismét mások a lelkipásztori teendőik mellett ellátták a főesperesi teendőket is. Az egyházi beosztásuk, hivataluk után járó nagyobb javadalmazásuk is hozzájárult ahhoz, hogy anyagi javaikból másoknak is juttassanak. Ebben pedig példát mutatott ennek a korszaknak az egyházmegye élén álló három egymást követő püspöke.⁴¹ Kevés kivételével, munkálkodásuk elismerésének a jeléül, valamilyen egyházi kitüntetésben is részesültek.

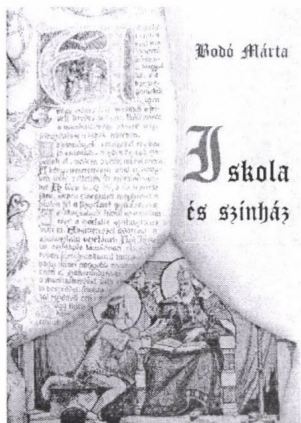
Összegzésként meg kell említenünk azt, hogy a dualizmus korát megelőző századokban az egyháziak által támogatott diákok elsősorban a papi pályára készültek, a papi utánpótlást biztosították. Most a szekularizáció és a liberalizmus hatására,⁴² talán kimondatlanul, a papság jelentős hányada ráébredt arra, hogy szükséges egy világiakból álló római katolikus értelmiségi réteg formálása, hogy a megváltozott társadalmi körülmények közepette a katolicizmus, a keresztény értékek védelmét ők is felvállalhassák. Amit meg is tettek. Talán vitatkozni lehet azon, hogy az alapítványtevő papságnak az

⁴⁰ Született Baróton, 1801. augusztus 10-én. Psz: 1825. ápr. 10. Szolg: Marosvásárhelyen kp. és tan. 1827: Gyulafehérváron a pk.-i líceum tanára. 1840: csillagászati tanulmányokat végez. 1842: a Batthyaneum ig., knk. 1846: Kolozsváron gimn. ig., státusi referens. 1851–1853: Gyulafehérváron a teol. rektora. 1861: apát (B. M. V. de Kolosmonostor) és újból státusi referens. 1871. márc. 9-én arbei c. pk.-é kinevezve. †Kolozsvár, 1874. márc. 15. FERENCZI, i.m., 297.

⁴¹ Fogarasy Mihály (1864–1882), Lönhart Ferenc (1882–1897), gr. Majláth Gusztáv Károly (1897–1938), *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia*. Összeállította: JAKUBINYI György. Gyulafehérvár 2004. 32.

⁴² Például Magyarországon az államhatalom vezetői a 19. század végén liberális katolikusok, protestánsok és szabadkőművesek, akik egyformán voltak ellenségei a katolicizmus hithű formáinak, dogmáinak, és inkább kedveztek a protestantizmus szabadabb felfogásának. Vö. SALACZ, i.m., 78.

ehhez való hozzájárulása elegendő volt-e vagy sem.⁴³ Ha azonban figyelembe vesszük a püspököknek a római katolikus iskolaügy védelmében tanúsított elszánt küzdelmét, és a papságnak például az alsóbb szintű felekezeti iskolák *közösítése* elleni harcát, akkor ebben az összefüggésben e hozzájárulás, ha nem is elegendőnek, de jelentősnek nevezhető.

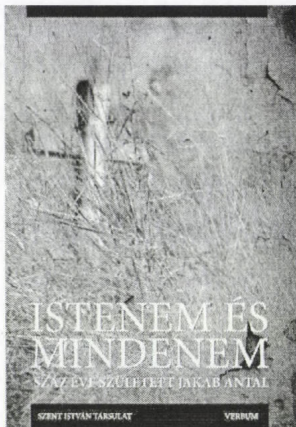


Bodó Márta: Iskola és színház. Verbum, Kolozsvár 2009

A színhjáték ma is népszerű eszköz a pedagógia, sőt a pszichológia területén. Évszázadok óta használatos a katolikus egyház által fenntartott iskolákban: a jellemnevelés eszköze, ugyanakkor a társas és szakmai, nyilvános életre szükséges felkészítés része. Segítségével a fiatalok megtanulták a szép és helyes beszédet, a jó megjelenést és a jellemes viselkedést. – E kötet a színi nevelés keresztény keretek közti megjelenését követi nyomon, elsősorban az erdélyi katolikus szerzetesiskoláknak és azok utódainak falai közötti színi gyakorlatot tekinti át az iskolai színháztársaság pedagógiai felhasználása szempontjából.

224 oldal, puhafedelees, B5
Ára 25 lej

⁴³ Számításaim szerint évente körülbelül 30–40 diák tanulhatott az általuk tett alapítványok utáni jövedelmekből.



**Marton József (szerk): Istenem és mindenem.
Száz éve született Jakab Antal**

Méltó és igazságos, hogy a történészek által emlegetett „rövid huszadik század” (1914–1990) vérzivataros és embert próbáló korszakában az oly sok nehézséget átélt főpapról, dr. Jakab Antalról is megemlékezzünk. A rá emlékezés jeleként a nehéz diktatúra időszakában kormányzó főpásztor újévi szózeit és néhány beszédét adjuk itt közre. Anélkül, hogy azokról véleményt formálnánk, olvasóink figyelmét elsősorban keletkezésük körülményeire hívjuk fel. Jakab Antal püspök körleveleit és beszédeit olyan korszakban írta, amikor nemcsak a cenzúra működött teljes kapacitással, hanem a hatalom pribékjei is büntetés nélkül visszaélhettek a kényszerítés durva eszközeivel; szemtelen követelőzéseik nem ismertek határt. Egyszóval: minden és mindenki tőlük függött. A házi őrizetre kényszerített Márton Áron püspöknek megtiltották, hogy ünnepi körlevelet írjon, és azt a hívek előtt felolvassák. Leköszönő körlevele 1980. május 15-én kelt dátummal is csak azért jelenhetett meg, mert a vallásügyi osztály elvtársai – ismervén az agg püspök egészségi állapotát – „nagylelkűen” szemet hunytak. Különböznél Márton Áron a búcsúzó körlevelet csak *aláírta*, közvetlen munkatársai szerkesztették azt össze egykori írásaiból és beszédeiből. Jakab Antal püspök is csak újév alkalmával adhatta ki a hívek előtt felolvasásra kerülő ünnepi körlevelet. A püspök célszerűsége törekedett. Annak az egyháznak az ügye érdekelte és vezérelte, amelynek megyéspüspöke volt. Lehetetlen volt neki akkor teljesen megalkuvás nélkül nyilatkozni és cselekedni. A VI. Pál pápa által elrendelt békenap (január 1.) jó lehetőséget kínált a katolikus főpásztoroknak az azonos téma, a „béke” kifejtésére. Igaz, hogy az egyház hivatalos vezetői és a Krisztus-hívők a béke fogalmán egészen mást értettek, mint a kommunista pártvezérek. De a „szó” megjelenítése volt a lényeges: hogy a gyulafehérvári püspök ünnepélyesen szólhasson a papjaihoz és a hívő néphez. Dr. Jakab Antal újévi szózeit sok mindenről árulkodnak. Azok megítélését az olvasókra bizzuk. Mindenképpen érdemes egészében szembesülni velük, mert rajtuk keresztül megismerkedhetünk a kommunista korszakban kormányzó és sok-sok nehézséggel küszködő főpappal. (Dr. Marton József)

Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2010
144 oldal, 15 lej

DRD. KOROM IMRE

Az Erdélyi Magyar Egyházirodalmi Iskola rövid története a 19. század második felében

Am Ende des 19. Jahrhunderts war der Liberalismus eine wahre Herausforderung für den Katholizismus aus Siebenbürgen. Gesellschaft und Politik, aber auch die Kirche standen unter Druck: Konservatismus oder Säkularisation? Was soll die Kirche tun, um auf diese Herausforderung zu reagieren? Eine angemessene Antwort auf diese Frage mussten auch die Alumnus des Priesterseminars von Karlsburg geben, die im Jahre 1878 ein Selbstbildungskreis, der EMEI hieß, gründeten.

Schlüsselbegriffe: Liberalismus; Priesterausbildung; Bischof; Presse.

Bevezetés

A 19. század katolikus társadalomképének összefoglalásai és egyben lezárásai is az I. Vatikáni Zsinat dokumentumai, mögöttük a „Syllabus”¹ tétéleivel, illetve a „Rerum Novarum”² kezdetű első szociális enciklika.

A két igen jelentős egyház és teológiai történeti tanítássorozat IX. Pius és XIII. Leó pápaságának idejére esik. Ezt a korszakot szokás a katolikus antimodernizmus korszakának nevezni. Némileg árnyaltabb képet kapunk azonban a század teológiai áramlatairól, ha a sommás megfogalmazás helyett áttekintjük azokat a teológiai irányzatokat, „izmusokat”, melyek az akkori gondolkodás számára talán a legjelentősebb

¹ Boldog IX. Piusz pápa (1846–1878), különböző megnyilatkozásaiban, tanítóirataiban már egyszer elítélt tévedéseknek a gyűjteménye, amit a pápa 1864. december 8-án adott ki. A pápa a „Quanta cura” kezdetű, korának tévedéseit elítélő körleveléhez csatoltatta 80 elvetendő tétel egybeszerkesztett jegyzékét.

² XIII. Leó pápa (1878–1903), nagy horderejű enciklikája 1891-ben jelent meg, a Katolikus Egyház első nagy szociális pápai megnyilatkozásaként tartják számon.

provokációkat jelentettek, és amelyek egyben az egyháznak a megváltozott társadalmi berendezkedés közegében azt a kérdést is nekiszegezték: vajon az egyház belső viszonyainak nem kellene-e korszerűsödnie?

Jelen tanulmányomban ezekre a kérdésekre keresem a választ, és ugyanezt tették közel 130 évvel ezelőtt Gyulafehérváron a Papnevelő Intézet kispapjai is, amikor 1878-ban megalapították az Erdélyi Magyar Egyházirodalmi Iskolát, egy olyan önképzőkört, amely arra volt hivatva, hogy a teológia szellemi életét felpezsdítse, és bekapcsolja a gyulafehérvári kispapokat is a 19. század felgyorsult szellemi vérkeringésébe.

A történelem igazolja, hogy a nyugat-európai puritanizmushoz magas fokú individualizmus társult. Csak ennek a két kulturális karakter együttes hatásának volt köszönhető az ipari forradalom sok praktikus találmánya, azok alkalmazása, vagyis az ipari forradalom, a művészetek és tudományok virágzása, a polgárság osztálytársadalmának kialakulása.

Egy ilyen új miliőben éltek és alkottak a gyulafehérvári papnövéndékek, keresve a helyüket és szerepüket az új társadalmi változások közepette, de mindig egy célt tartva szemük előtt: szolgálni Istent, Egyházat és hazát.

A 19. század első felében V. Ferdinánd³ trónra lépésével a Monarchia külső és belső politikájának vezetésében

³ Ferdinánd Károly Lipót József Ferenc Marcell osztrák főherceg (Bécs, 1793. április 19. – Prága, 1875. június 29.), a Habsburg–Lotaringiai ház tagja, 1830-tól V. Ferdinánd néven magyar király, 1835-től I. Ferdinánd néven osztrák császár és lombard–velencei király, 1836-tól cseh király. 1848. december 2-án az udvari kamarilla lemondatta minden címéről unokaöccsének, Ferenc József főhercegnek (Ferenc Károly főherceg és Zsófia főhercegné fiának) javára (Magyarország királyának címéről – közjogi értelemben – „nem mondhatott le”, ezért a magyarok a szabadságharc ideje alatt, egészen a 1849. április 14-én kimondott trónfosztásig őt tekintették magyar királynak.). Uralkodása alatt meghozott törvényeit és rendeleteit az új császári kormány semmisnek tekintette. A lemondott Ferdinánd ezután, feleségével együtt, haláláig visszavonultan élt Morva-

Metternich kancellár⁴ teljesen szabad kezet nyert. Az abszolút és minden alkotmányos szabad mozgalmat elnyomó rendőr-állam eszméje a közélet minden ágában uralkodóvá lett.

1. A gyulafehérvári Püspöki Papnevelde a 18–19. században

A római katolikus püspökség helyreállítása III. Károly király uralkodása alatt történt meg. Ezt megelőzően 1618–1695 között a magyar királyok főkegyúri jogait fenntartva osztogatták az erdélyi püspöki címet, de ezek a püspökök a politikai helyzet miatt nem tudták hatalmukat gyakorolni, mivel Erdélyen kívül éltek. Helyettük Erdélyben a katolikusok sorsát a vikáriusok intézték.

III. Károly király 1713-ban Mártonffy Györgyöt nevezi ki Erdély püspökévé.⁵ A püspök a palotába költözik be, melynek

országban. Ld. in: SZILÁGYI Sándor: *A magyar nemzet története*, Budapest, X. kötet, 1898, 223-230.

⁴ Klemens Wenzel Nepomuk Lothar von Metternich–Winneburg zu Beilstein, herceg és gróf (Koblenz, 1773. május 15. – Bécs, 1859. június 11.) osztrák államférfi, kancellársága idején a Habsburg Birodalom gyakorlati irányítója, egyben a monarchia rendjének talán legelszántabb és egyben leghatékonyabb védelmezője. A 19. század egyik legbefolyásosabb diplomatája. A konzervativizmusnak – korát messze megelőző szellemű – egyik megalapozója teoretikusa, és egyúttal sikeres gyakorlati politikusa. Ld. LENGYEL S. Márta: *Reformersors Metternich Ausztriájában*, Budapest 1991, 5-37.

⁵ Mártonffy György, báró (Csíkkarcfalva 1663 körül–Gyulafehérvár, 1721. szeptember 5.) erdélyi katolikus püspök. Tanulmányait a bécsi Pázmáneumban végezte. 1688. november 8-án plébános lett Vásáru-ton, ahonnan 1691-ben Felsőszelibe, majd 1701-ben Szencre ment át. 1703. június 22-én pozsonyi kanonokká nevezték ki, 1707-ben tagja lett az esztergomi káptalannak. 1708-ban Nagyszombat városa megválasztotta plébánosának. 1713-ban erdélyi püspök lett. Az ő püspöksége idején ment végbe Erdélyben a katolikus megújulás. Gyulafehérváron a Székesegyházat és a püspöki palotát, Kolozsváron a Szent Mihály templomot visszaszerezte a protestánsoktól, több templomot saját költségén megújított. Sirja a

csak egy részét adták vissza. A székesegyház is ismét a katolikusok kezébe került, valamint a püspöki javadalmak egy része is visszaszolgáltatódott. Így Gyulafehérvár újra a katolikus élet központja és irányítója lett.⁶ A püspökök, akik egyben politikai szerepet is vállaltak, nekifogtak az egyházmegye megszervezéséhez.

Sztoyka Zsigmond püspök (1794–1740)⁷ volt az, aki a városban székelő erdélyi püspökség szellemi és anyagi alapjait lerakta. Papneveldét alapít, mely mind a mai napig fennáll, visszaszeresi az 1556 óta elkobzott püspöki javakat és a székesegyházban is jelentős munkálatokat végeztet.⁸

Az utókor sokat köszönhet Batthyány Ignácnak,⁹ aki a kor egy másik kiemelkedő püspöke volt. Ő Kelet-Európa talán leghíresebb könyvtárának az alapítója.

gyulafehérvári székesegyházban van. in: JAKUBINYI György: *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia*, Gyulafehérvár 2010, 32., valamint: SZINNYEI József: *Magyar írók élete és munkái*, VIII. kötet, Budapest 1902, 113.

⁶ BOCHKOR Mihály: *Az erdélyi katolikus autonómia*, Kolozsvár 1911, 56

⁷ Sztoyka Zsigmond Antal, dr., szalai báró, erdélyi püspök, született Máramarosszigeten, 1699. március 22-én, román ortodox magyar királyi nemes családból. Kolozsváron kezdte tanulmányait a jezsuiták gimnáziumában 1719-ben, azután Egerben és Párizsban tanult. 1733-ban egri kanonok, majd prépost. Püspökké szentelték 1750. április 23-án. 1759. január 23-ig erdélyi püspök. A gyulafehérvári Seminarium Incarnatae Sapientiae (SIS) Papnevelde és Hittudományi Főiskola alapítója (1753). Meghalt Medgyesen, 1770. ápr. 21-én a piarista rendházban, sirja a gyulafehérvári székesegyházban ismeretlen helyen található. in: FERENCZI Sándor: *A gyulafehérvári (erdélyi) főegyházmegye történeti papi névtára*, Budapest-Kolozsvár 2009, 402.

⁸ Vö: MARTON József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Budapest 1993, 77–79.

⁹ Batthyány Ignác, németújvári gróf (Németújvár, 1741. június 30.–Kolozsvár, 1798. november 17.), megyéspüspök. A gimnáziumot Budán, Pesten és Nagyszombaton végezte. Filozófiát hallgatott Grázban, majd teológiai tanulmányai 1 évét Nagyszombatban vészte. 1763-tól Collegium Germanicum et Hungaricum növendéke; egri kanonok (1767–80), nagyprépost (1773-tól), erdélyi megyéspüspök (1780-tól). A Batthyaneum

1.1. Batthyány Ignác püspök, és a könyvtára

A Batthyaneum épületét a trinitárius rend eredetileg templomnak építette még 1719-ben, de a rend felszámolása után a templomot katonai kórházzá alakították. A templom alabástrom főoltára Zalatnára került, harangja pedig Sepsiszentgyörgyre. Batthyány Ignác püspök 1792-ben megszerezte az épületet. Felső részében a kor legmodernebb csillagvizsgálóját rendeztette be, mely ma az ország területén található legrégebbi csillagvizsgáló. Az épület többi részében könyvtárat alapított, melynek magját a Migazzi Kristóf bíborostól megvásárolt 20.000 könyv alkotja. Ezen kívül vásárolt könyvet Rómából, Nápolyból, Velencéből, Lipcséből, állandóan gyarapítva a könyvtár állományát. Püspökutódai gondoskodása folytán a könyvtár állandóan gazdagodott.¹⁰

Napjainkban, a könyvtárban mintegy 69.000 kötet van. Ebből 1678 kéziratos (a legrégebbiek a 9. századból származnak), 607 ősnyomtatvány, 7950 különböző nyomtatvány a 16–17. századból, és mintegy 16.000 nyomtatvány a 18. századból való. Ugyanakkor 23 nyelven, 600 szentíráskiadás is helyet kapott a könyvtárban.

Az országban levő, középkori nyugati nyomdák által nyomtatott könyvek nyolcvan százaléka itt van. A könyvek többsége latin nyelven íródott, de találunk itt magyar, német,

és a gyulafehérvári csillagvizsgáló alapítója. Főbb művei: *Norma vitae cleri*, Eger 1780, *Edictum episcopale circa regulationem cleri*, Szeben 1781, *Leges ecclesiasticae regni Hungariae*, 1. kötet Károlyfehérvár 1785, 2-3. kötet Kolozsvár 1827, *Acta et scripta Sancti Gerardi episcopi Csanadiensis hactenus inedita cum serie episcoporum Csanadiensium*, Károlyfehérvár 1790, *Praerogativa episcoporum Transsylvaniae in excelso regio gubernio*, h.n. 1791., Ld. in: MARTON József: *Batthyány Ignác püspök élete és munkássága*, Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina, XLV/1/ 2000, 145-154.

¹⁰ JAKÓ Zsigmond: *Batthyány Ignác, a tudós és tudományszervező*, in: *Erdélyi Múzeum* (1991), 1-4. füzet, 84.

olasz, spanyol, francia, héber és örmény nyelven írt könyveket is.¹¹

Az itt levő dokumentumok, okmányok¹² nagy része a gyulafehérvári káptalan, a kolozsmonostori konvent, a magyar királyok, az erdélyi vajdák és fejedelmek kancelláriáiból került ki.

Batthyány Ignác püspök a teológia újjászervezésén is sokat fáradozott. Az intézetnek a volt trinitárius kolostorban biztosított helyet, melyet a volt trinitárius templommal együtt szerzett volt meg.

¹¹ VESELY Károly: *Batthyány Ignác élete*, in: *Gyulafehérvári füzetek*, Kolozsvár 1861, 46–47.

¹² Itt őrzik Báthory Endre bíboros fejedelem miseruháját, valamint Pázmány Péter tintatartóját. A könyvtárnak mintegy 200 darabból álló miseruhagyűjteménye van. Ezüst gyűjteményében mintegy 50 – nagyobb részét egyházi vonatkozású – tárgy van (kelyhek, cibóriumok, paténák, monstranciák, stb.). Ezenkívül érem és kőzetgyűjteménye is számottevő. A könyvtár leghíresebb és legértékesebb darabja a VIII. század végéről származó Codex Aureus, amely Máté és Márk evangéliumát tartalmazza. A gyönyörű iniciálékkal díszített könyvet aranytintával pergamenre írták, és a szegélyrajzokat, valamint a miniatúrákat természetes festékekkel festették. A számos értékes könyv és egyéb írás közül még csak a XIV. századból származó, egyik legrégebbi magyar nyelvemlékünket említem meg, amely szintén a Batthyaneumban található: a Gyulafehérvári Sorokat. A 16 sornyi kézíratra Varjú Elemér talált rá 1898-ban. A könyvtár belső berendezése, amely a XVIII. század végéről maradt ránk, szintén egyedülálló a maga nemében. Ld. VARJÚ Elemér: *A gyulafehérvári Batthyány könyvtár*, Budapest 1899, 3–42.

A kommunista rezsim 1949-ben erőszakkal elkobozta a felbecsülhetetlen értékű könyvtárat (*Ordinul Ministerului Cultelor 7266/4 martie 1949*), mely hosszú pereskedés után, 1961-ben került az állam tulajdonába. (Decizia nr. 78/12.05.1960, emisă de Comitetul Executiv al Sfatului Popular al Regiunii Hunedoara), in: DĂRJA, Ileana: *Din istoria Bibliotecii Naționale a României, filiala Batthyaneum din Alba Iulia*, revista Apulum, nr. XLIV/2007, 510–511. Az 1963-ban beadott fellebbezésre visszautasító választ kapott a püspökség. 1998-ban kormányhatározattal visszaadták az érsekségnek, de a kormányhatározatot megtámadták, minek következtében a mai napig folyik a pereskedés.

Az ő főpásztorkodásának idejére esett a Horea-féle lázadás. A lázadók a város környékén sok pusztítást vittek véghez, főleg a magyar lakosság körében, miközben az osztrák katonák tétlenül nézték a sok törvényteleniséget. Végül is leverték a lázadást és a felkelés vezetőit a városba hozták. Crișan a börtönben felakasztotta magát, Horeát és Cloșcát 1785 februárjában ítélték halálra és végezték ki.¹³

1.2 Az erdélyi püspökség az 1848-as forradalomban

Kovács Miklós püspöknek (1828–1852)¹⁴ hálátlan szerep jutott osztályrészül. Tudnunk kell, hogy az erdélyi püspököket az osztrák császárok nevezték ki, és így politikai szerepük is

¹³ SALACZ Gábor: *Egyház és állam a dualizmus korában*, München 1974, 55–56.

¹⁴ Kovács Miklós (Tusnád, 1769. január 16.–Kolozsvár, 1852. október 15.) erdélyi katolikus püspök. Bölcséleti és jogi tanulmányait Kolozsváron végezte; innen Nagyváradra ment, ahol kispap lett. 1794-ben pappá szentelték, később a nagyváradi szeminaristák gyóntatója, hitszónoka s hittanára lett. Bihar vármegye megválasztotta táblabírájának, 1814-ben kanonokká nevezték ki. 1822-ben a pozsonyi országgyűlésen mint a nagyváradi káptalan követe lépett föl és több küldöttségénél mint szónok szerepelt. 1824-ben prépost és debreceni plébános, 1827. május 24-én erdélyi püspök lett; nem sokára valóságos belső titkos állami és Erdélyországi főkormányzósági tanácsosnak, a könyvvizsgáló bizottság elnökének és az erdélyi katolikus iskolák és intézetek főigazgatójának nevezték ki. Különösen kitűnt nemes célokra tett adományával, amelyek 1847-ig 157.250 forintot tettek ki; többek közt az erdélyi múzeumra 12.500 forintot, a Magyar Tudományos Akadémia részére 100 aranyat adott; a később, leginkább az erdélyi szabadságharc alatt elpusztult templomok és intézetek felépítésére adott összeg a 150.000 forintot meghaladja. Erdemeiért 1847-ben V. Ferdinánd király a Szent István-rend középkeresztjével tüntette ki. Főbb művei: *Ad clerum populumque occasione solemnissuae inaugurationis Albae-Carolinae anno 1828, die 16. Aprilis*. Claudiopoli 1829, valamint: *Litterae pastorales in negotio mixtorum matrimoniorum ad clerum suae dioecesis dimissae* 1841. (Fasciculi Ecclesiastici 1842. II. 233. l.) in: JAKUBINYI György: *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia*, Gyulafehérvár 2010, 35.

volt, általában titkos tanácsosok voltak. Ebből kifolyólag az 1848-as események folytán a püspök nagyon nehéz helyzetbe került, mivel a klerikusok nagy része oroszlánrészt vállalt a forradalom eszméinek terjesztésében és gyakorlati végrehajtásában. A püspök a gyulafehérvári vár fogságában maradt, amit a forradalmárok sosem vettek be, s ahol végig osztrák parancsnok intézte a vár és a benne lakók sorsát.¹⁵

A teológusokat hazaküldték, és a püspök tiltakozása ellenére a papnevelde épületeit katonai célokra lefoglalták. Sajnos a környékbeli civil magyar lakosság is óriási véradót fizetett az 1848/49-es forradalom ideje alatt. A vár parancsnoka a szabadságharc alatt Horák Ferenc volt, aki a Habsburg-házhoz végig hű maradt. A várba szorult püspököt, kanonokokat, tanárokat szinte ellenségként kezelte, a városi magyarságról nem is beszélve.¹⁶

A város vezetősége ebben a zűrzavaros időben megszervezte a nemzetőrséget, amelynek a feladata a lakosság és a város békéjének megőrzése volt. Az előkészületek nem voltak indokolatlanok, mivel 1848. október 21-én, hajnalban, mintegy 2-3000 román megtámadta a várost. Tűzharc alakult ki a nemzetőrök és a román támadók közt, de a nemzetőrök nagyon gyorsan megtisztították a várost. Erre a vár parancsnoka, Horák, a várágyukat a városra irányította, és felszólította a városi tanácsot, hogy a nemzetőrök tegyék le a fegyvert. A követelést teljesítették, de ennek elképesztő következményei

¹⁵ GYÉFKL PI.-390. d. 16. cs. 1279/1848-Gyulafehérvár, 1848. október 20.: *Kovács Miklós püspök levele Sándor Józsefnek és Gotthárd Ferencnek.* Idézi: TAMÁSI Zsolt: *Az erdélyi római katolikus egyházmegye az 1848-49-es forradalomban*, Kolozsvár 2007, 266.

¹⁶ GYÉFKL PI.-390. d. 16. cs. 1282/1848-Gyulafehérvár, 1848. október 21.: *Kovács Miklós püspök levele Vay Miklós királyi biztosnak.* . Idézi: TAMÁSI Zsolt: *Az erdélyi római katolikus egyházmegye az 1848-49-es forradalomban*, Kolozsvár 2007, 266.

lettek: három napig szabad rablás folyt a városban, és több polgár is a fosztogatók áldozatául esett.¹⁷

Október 27-én a zalatnai és az Ompoly-gyepüi tömeggyilkosság menekültejei érkeztek a városba, akiket a lakosság befogadott. A hétszáz magyarból mintegy százan menekülnek meg.

A honvédsereg 1849. március 26-án érkezett a város határába. Április 2-án maga Bem tábornok is idejön. Ostromlók és ostromlottak felváltva támadják egymást, de minden látványosabb eredmény nélkül. Az ostrom folyamán az alsóváros épületeiben sok kár nem esett, a várban azonban leég a püspöki rezidencia, a székesegyház, a ferences kolostor és más épületek. A szabadságharcosok nem tudják a várat bevenni; az ostrom 1849. július 26-án véget ér.¹⁸

1.3 Az egyházmegye a dualista korban

A szabadságharc után a helyreállítási munkálatokat Haynald Lajos¹⁹ öntudatos püspök végezte el, akit, mivel a

¹⁷GYÉFKL PI.-390. d. 16. cs. 1299/1848-, Kolozsvár 1848. október 21.: *Keserű Mózes kanonok beszámolója Kovács Miklós püspöknek.* . Idézi: TAMÁSI Zsolt: *Az erdélyi római katolikus egyházmegye az 1848-49-es forradalomban*, Kolozsvár 2007, 267.

¹⁸ EGYED Ákos: *Az erdélyi magyarság történetéből 1790-1914*, Kolozsvár 2004, 59-62.

¹⁹ Haynald Lajos (Szécsény, Nógrád vármegye 1816. október 3. – Kalocsa, 1891. július 4.), érsek, bíboros. Vácott, Pesten és Esztergomban végzett gimnáziumi tanulmányokat, majd 1831-től filozófiát hallgat Nagyszombatban, 1833-tól a bécsi Pázmáneumban tanul. Esztergomi egyházmegyes pappá szentelik 1838-ban. Tanulmányait az Augustineumban folytatta, 1841-ben teológiai doktorátust szerzett. 1846-tól Kopácsi József primás titkára, 1848 elejétől már irodaigazgató. 1849. júniusi lemondatása után Szécsénybe vonult vissza. A szabadságharc leverése után Pozsonyban püspökké szentelték, 1852-től erdélyi megyéspüspök, 1853-tól ecri olvasókanonok, 1861-től az erdélyi királyi kormányzék tanácsosa, támogatja az uniót Erdéllyel. 1863-ban lemondatták az erdélyi püspökségről politikai okok miatt. Karthagói címzetes érsekké nevezi ki IX. Pius 1864-ben, majd a Rendkívüli Ügyek Kongregációjában tevékenykedik Rómában. Kalocsai

bécsi udvarral nem volt hajlandó együttműködni, elmozdítottak a püspöki székből.

Fogarassy Mihály püspök (1864–1882)²⁰ sok alapítványt hozott létre. Ő építteti meg a római katolikus teológia épületének külső szárnyát. A városban egy katolikus egyetemet is szeretett volna építtetni, mely célra 100.000 forintot hagyományozott. Sajnos az I. világháború felemésztette ezt az összeget.

Utóda, Lönhárt Ferenc (1882–1897),²¹ azon püspökök közé tartozik, akik a legtöbbet tettek az iskolákért. Számptalan templom és iskola épült az ő ideje alatt is.²²

érsekként tért vissza Magyarországra 1867-ben. Rendezte a papi nyugdíj-ügyet, tanítóképzőt építtetett, továbbá árvaházakat alapított Kalocsán, Bácsban, Zomborban, illetve jelentős adományt tett a Nemzeti Múzeumnak. 1868-tól a Magyar Tudományos Akadémia tagja, 1879-től bíboros. Főbb művei: *Felsőházi beszédek az erdélyi únió tárgyában*, Pest 1861, *A szentírás mézgak és gyanták termőnövényei*, Budapest 1880, *Castania Vesca*, Kalocsa 1881, *Litterae authenticae exhibentes origines scholarum Hungariae*. 1-3. kötet Kalocsa 1882., in: BEKE Antal: *Az Erdély egyházmegyei papnövelde történeti vázlat*a, Károlyfehérvár 1870, 80-87.

²⁰Fogarasy Mihály (Gyergyószentmiklós, 1800. szeptember 17. – Gyulafehérvár, 1882. március 23.) erdélyi püspök. 1817-ben a gyulafehérvári Papnevelő Intézet kispapja. 1819-ben Bécsben, a Pazmanaeumban végezte tanulmányait. Visszatérve Erdélybe, 1823-ban pappá szentelték s a nagyszebeni gimnázium tanárává nevezték ki. 1833-ban gyulafehérvári, majd 1838-ban nagyváradi kanonok lett.

1842-ben ő készítette el a Szent István Társulat tervezetét, és 1853-ig ő volt a Társulat igazgatója. 1843-ban apáti kinevezést kapott, 1846-ban püspökké szentelték. 1848 októberében a magyar püspöki kar megbízásából az Udvarnál járt Olmützben. 1864-ben lett erdélyi püspök. Nagy szerepe volt, és vitathatatlan érdemei vannak a katolikus iskolaügy fejlesztésében. Főbb művei: *Az erdélyi püspökről polgári tekintetben*, Bécs 1837; *Emlékirat az 1847–48 országgyűlés alatt Pozsonyban tartott püspöki tanácskozásokról*, Pest 1848. in: JAKUBINYI György: *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia*, Gyulafehérvár 2010, 35-36.

²¹Lönhárt Ferenc (Nagyág, 1819. október 3.–Gyulafehérvár, 1897. június 8.), erdélyi püspök, író. Kolozsvárt, Gyulafehérváron és Bécsben tanult. 1844-ben pappá szentelték, ettől kezdve a gyulafehérvári püspöki irodában dolgozott. 1854-től irodaigazgató, 1858-ban kanonok, 1864-ben kolozsvári plébános és egyházi tanfelügyelő, 1874-ben nagyprépost, 1878-ban cím-

A nemes lelkű Mailáth Gusztáv Károly püspök nevéhez fűződik a Mailáth gimnázium felépítése. A kétemeletes, elegáns épület a várpark északi oldalán van. A görög stílusú épület korában a legmodernebb kívánalmaknak felelt meg. Tornateremmel, nagy és világos tantermekkel, szertárakkal és könyvtárral a Római Katolikus Főgimnázium működött benne 1948-ig, amikor államosították. Most az 1918. december 1. egyetem költözött bele.

A Jerikót is Mailáth püspök építette: A mostani épület helyén a római katolikus papnevelő intézet működött 1778-ig. Ezután is voltak benne tantermek, de tanárok is laktak benne. 1792 után már csak kanonokok és tanárok laktak. A régi épületet lebontották, és egy évvel később, 1902-ben felépítették a ma is láthatót.²³ Az államosításig a Mailáth Főgimnázium tanárai laktak benne, majd később idegeneknek adták bérbe. A hetvenes években fokozatosan kiürült, és a plébánia, illetve a Kántoriskola bentlakása kapott helyet benne. Ez utóbbi 1995-ben átköltözött az új épületbe. Napjainkban a plébániahivatal működik benne, valamint tanárok és egyházi alkalmazottak lakják.

Az 1867-es kiegyezés után minden évben a város nagy ünnepélyességgel emlékezett meg március 15-ről. Nagy készülődéssel ünnepelték meg 1896-ban a Millenniumot is. Az egész város ki volt világítva. A tanácsháza előtti teret a városi polgárság foglalta el, s az önkéntes tűzoltózenekar eljátszotta a himnuszt. A délelőtt folyamán a városban körmenetet tartottak,

zetes püspök, 1882-től erdélyi püspök. Sokat tett Erdély közművelődési és közoktatási állapotainak javításáért. Támogatásával kezdtek el a püspöki székesegyház restaurálását. Sírja Piskitelepen (Hunyad megye) a templomudvar sírkápolnájában található. in: JAKUBINYI György: *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia*, Gyulafehérvár 2010, 36.

²²VÖ: MARTON József–JAKABFFY Tamás, *Az erdélyi katolicizmus századai*, Kolozsvár 1999, 90-95.

²³ A gyakorlat szerint a várban levő egyházi épületeket bibliai helyekről nevezték el.

miközben a zenekar magyar dalokat játszott. A hálaadó istentisztelet sem maradt el, melyet a Székesegyházban tartottak. Az ünnepségsorozatból a kispapok is kivették részüket az EMEI keretén belül.²⁴

Ezekben az években számos szerzetesrend és iskola, valamint más intézmény működött a városban:

1711-ben jelentek meg a Szeplőtelen Fogantatásról elnevezett bolgár provincia ferencesei. A kolostoruk az 1849-es ostrom alkalmával teljesen leégett. 1712-ben a jezsuiták újra letelepedtek a várban, majd 1716-ban iskolát nyitottak. Ebben a gimnáziumban a jezsuiták mellett világi papok és civilek is tanítottak. A trinitáriusok 1716-ban telepedtek meg a várban. II. József oszlatja fel kolostorukat. (Batthyány Ignác püspök az ő templomukban rendezi be könyvtárát, valamint a kolostorban a teológiát.)

A szatmári irgalmas nővérek leányiskolát, aggmenházat és kórházat vezetnek a városban. Más iskolák: szász német nyelvű egyházi iskola, állami elemi iskola (1895-ben indult), református iskola, római katolikus elemi iskola, városi

²⁴ „Főtisztelendő Védnök úr, mélyen tisztelt barátaim! Az Isteni gondviselés magas kegyelméből Irodalmi Iskolánk egy hosszú küzdelemteljes év alkonyán, ma ismét nyugalomra tér. Hívő derék elnökünk, folyó évi tanév 1896 október 11-én tartalmas elnöki megnyitó beszédével Irodalmi Iskolánk fő kara kitűzte a haladás zászlóját, amikor is lázas mozgásba jött az Irodalmi Iskola. Köréje csoportosultunk és lélekkel leltük meg azt az eredmény dús munkásságot, melyről ma, a zászlóbevonáskor a mélyen tisztelt Irodalmi Iskola kegyes megbízásából, elfoglalt állásom hagyományos kötelességénél fogva van szerencsém a jelen pillanatban röviden beszámolni: A tagok számát tekintve, Irodalmi Iskolánknak az év elején 26 rendes működő tagja volt, melyből időközbe eltávozott 2. A tagok csekély számát tekintve mégis az Irodalmi Iskola összesen 11 rendes gyűlést tartott, ide nem számítva au alakuló gyűlést és egy díszgyűlést mely március 15-én az Egyház szellemének megfelelően a márciusi nagy napok emlékére volt szentelve.” *Ráduly Simon IV. éves teológus, az EMEI elnökének 1896. évi jelentése*, in: GYÉL I. 8/n – *A Papnevelde iratai - Hallgatói egyesületek iratai – Szalézi Szent Ferencről nevezett Irodalmi Iskola jegyzőkönyvei*, a továbbiakban rövidítve: GYÉL-PI-EMEI.

kereskedő és iparos iskola (1883-ban alapították), görög katolikus iskola és a görögkeleti iskola (1901-ben építették).²⁵

1.4. Gyulafehérvár kulturális fejlődése

A város múzeumának története is erre az időre nyúlik vissza. 1887-ben Rainer Zsigmond tanár kezdeményezésére megalakult az Alsó-Fehér megyei történelmi, régészeti és természettudományi társulat, amely a történelmi műemlékek felleltározását és megmentését tűzte ki célul. 1888-ban megalakult a városi múzeum is, amelynek megszervezését és vezetését Cserni Bélára, a katolikus főgimnázium tanárára bízta. Létrejöttkor 622 régészeti tárggyal, 1000 darab pénzérmével és néhány száz könyvvel rendelkezett a múzeum. Cserni Béla titáni munkát végzett. Minden idejét a múzeum gyarapítására, ásatásokra és gyűjtésekre áldozta. A mára már méltatlanul elfelejtett tudós 1916-ban halt meg, óriási gyűjteményt hagyva hátra: 5865 ősidőkből származó leletet, 6544 római kori és 679 középkori tárgyat, 3937 pénzérmét, 7267 természettudományi tárgyat, könyvtárában pedig 4634 könyvet.

A múzeumot 1929-ben a koronázási templom épületének az északkeleti sarkába költöztették. 1958-ban a múzeum rendelkezésére bocsátották a volt tiszti kaszinót is, ahol az „Egyesülés Termét” rendezték be (Ebben az épületben gyűltek össze 1918. december elsején az erdélyi románság képviselői, akik Erdély jövőjéről tárgyaltak.).

1967-ben a múzeum rendelkezésére bocsátották a „Babilont” is, amely az átköltöztetést követően felvette az „Egyesülési Múzeum” nevet. A múzeum leltárában több mint 160 000 tárgy szerepel, amelyek magukba foglalják az őskori, ókori, római-, közép- és újkori tárgyakat, valamint különböző

²⁵ Vö: ANGHEL, Gheorghe: *Despre evoluția teritorială a orașului antic, medieval și modern Alba Iulia*, Apulum XXXI, 1994, 283–291.

pénzerméket, illetve a könyvtárat. A római időkből származó könyvtár egyeduralkodó az országban.²⁶

Az első világháború után a városban a magyar szellemi élet hanyatlásnak indult. A magyar nyelvű lapok nem jelentek meg, a sok egyesület megszűnt. Az Osztrák-Magyar monarchiában kialakult nemzetiségi toleranciának szinte egyik napról a másikra vége szakadt.

A világháború után a magyar kormány kénytelen volt a békeszerződést a Versailles-ban lévő Kis-Trianon nevű palotában aláírni. Az aláírás 1920. június 4-én országos gyász mellett, a harangok egy órán át tartó zúgása közben történt meg. Ez az egyértelműen igazságtalan béke az újkori magyar történelem legnagyobb tragédiája. Nemcsak a magyar állami ságot sújtotta, hanem a magyar nép érdekeit is lábbal tiporta.

A soknemzetiségű és soknyelvű Erdélyben egyik napról a másikra a hivatalokban csak egy, addig nem használt nyelven volt szabad beszélni. Egymást érték a törvénytelen ségek: embereket tartoztattak le és tartottak fogva minden kihallgatás nélkül. Erdély püspökét, Mailáth Gusztáv Károlyt is mindegyre zaklatták, sőt 1919 őszén 8 napig a rezidenciáján fegyveres őrizet alatt tartották. Mailáth püspök minden tőle telhető elkövetett a magyar kultúra és a jog védelméért egészen 1938-ig, mikor súlyos betegsége miatt lemond.²⁷

2. Az Erdélyi Magyar Egyházirodalmi Iskola megalakulása és kezdeti évei

2.1 Az EMEI alapító püspöke, Fogarassy Mihály

Miután megismerkedtünk azzal a történeti kontextussal, amelyben a erdélyi egyházmegye papságra készülő ifjúsága

²⁶ CSERNI Béla: *Jelentés a Colonia Apulensis területén 1911-1912-ben végzett ásatásokról*, Múzeumi és Könyvtári Értesítő VI., 1912, 106-114.

²⁷ DOMOKOS Pál Péter, *Rendületlenül*, Budapest 1988, 77-96.

kénytelen volt megbarátkozni, lássuk a továbbiakban, hogyan alakult az 1753-ban megalakult Seminarium Incarnatae Sapientiae növendékeinek belső, lelki-szellemi élete.

A papnövendékek szellemi és lelki életének kiművelésére szolgált a szemináriumban működő önképzőkör, a Szalézi Szent Ferencről nevezett Erdélyi Magyar Egyházirodalmi Iskola.

Szorgalmazója Fogarasy Mihály megyéspüspök volt. Erdély mindenkor meglehetősen hányatott történelmi korszakai közül a kiegyezést megelőző és az azt követő időszakban ült a katolikus püspöki székből, de részese volt az egyházi és politikai, meg az egyházpolitikai életnek már 1848-ban is, hiszen a váradi káptalan képviselőjeként már az 1839/40-es, az 1843/44-es, majd az 1848-as magyar országgyűlésen részt vett, a magyar papság körében szokásos konzervatív irányvonalat képviselve. Egyéni jellemzője volt a sokak (köztük ellenfelei) által csodált ékesszólás és az egyházi érdekek melletti kiállás bátor, de mérsékelt hangneme.

Az 1840-es években Fogarasyt egy másik terv foglalkoztatta: a katolikus könyvkiadás ügye lett számára elsőrendűen fontos, annyira, hogy nevéhez fűződik a ma is létező magyarországi katolikus kiadó, a Szent István Társulat létrehozása. Az első erre vonatkozó tervezet 1842-ben született, 1844-ben a „Religio és nevelés” címet viselő lapban erről írt cikke jelent meg „Eszmék egy nevelési, épületes és fölvilágosító könyvek terjesztésére alakítandó társulat szerkesztéséhez” címen.

1848-ban, a forradalmi hangulat és lendület által is segítve, a „Jó és olcsó könyvkiadó társulat” megszületett. A forradalmat követően csupán 1852-ben lehetett újra társulati gyűlést tartani, ekkor vette fel a társulat az említett nevet.

Fogarassy püspök Erdély nagy nevelő püspökeinek egyike. Vallotta, hogy a nevelés, a szellemi képzés elenged-

hetetlen összetevője a társadalmi életnek. Püspöki leveleiben többször szerepelt a nevelés témája.²⁸

Fogarasy alakja és szerepe a Habsburg-házhoz fűződő viszonya miatt vitatott. Bécsi tanulmányai elvégzése és egy kevés itthoni szolgálat után 1833-ban ismét Bécsbe küldték, ahol a tehetséges fiatal papot a felsőbb papképzés igazgatása mellett császári udvari káplánnak is kinevezték. Ekkor elsősorban műveltsége és teológiai tudása játszott szerepet, bécsi tevékenységét a császáriak szemében is ez határozta meg. Később, 1848-as országgyűlési szereplése, mérsékelt konzervatív vonalvezetése szerepet játszott abban, hogy a király és a nemzet közt nem történt meg az éles szakadás. Ez az élmény, e gondolat, és szerep kísérte végig későbbi pályáján is. Emiatt tartották őt egyes elemzők a trónhoz elkötelezetten hű püspöknek, és e szerepéért bírálták.²⁹

Püspöksége idején a tanárokat és a központi papságot egyházi lap indítására buzdította. Körleveleiben a megyéspapság és a szerzetesség felé is fordult, hogy az egyházi folyóiratokat pártolják fel, és a hívek felé terjesszék. Ezeknek a világi folyóiratok hitetlen hangulatát kell ellensúlyozzák – vallotta a püspök.³⁰

²⁸ Egy ilyen levélben olvashatjuk, az egyházmegye híveit szólítva meg: „(...) a ti hivatástok sokkal magasabb, mint csupán a ti magán érdekeitek. Anyaszentegyházatoknak és Hazátoknak reményei vannak a ti kezeitekbe letéve. A hazát tudniillik polgárok, az Anyaszentegyházat hívek alkotják, s akkor virul a haza, ha polgárai erősek testben és lélekben és akkor gyarapodik az Anyaszentegyház és a haza is, ha hívei élő hittel bővelkednek. Márpedig arra, hogy a következő nemzedék jó polgárokat adjon a hazának és élő hitben bővelkedő híveket és anyaszentegyháznak, gondos és istenfélő nevelés szükséges.” (*Fogarassy Mihály püspök főpásztori levele 1872. március 8-án*), in: MARTON József: *Fogarassy Mihály erdélyi püspök élete és munkássága*, Gyulafehérvár 2005, 99.

²⁹ BODÓ Márta: *Egy elfelejtett erdélyi főpap*, in: *Látó* (szerk: Láng Zsolt), 2005/2006, június, XVI. évfolyam/6. szám, 108-109.

³⁰ „Azon téveszmék és erkölcsrontó elvek, amelyek hazánkban csak néhány évtized előtt is alig voltak hallhatók, most a napi sajtó útján, az időszaki közlönyök hasábjain, minden tartózkodás nélkül terjesztetnek. Azon vesze-

delmes erkölcsi tanok, az anyagelvűség újabb elméletei, a szocializmus és kommunizmus felforgató törekvései, amelyeket csak a közel múltban is a keresztény katolikus ember, pirulás nélkül nem olvasott, s ajkaira éppen nem vett volna, most magasztalóan közöltetnek és terjesztetnek könyvekben és a napi lapok hasábjain. Nincs szent vallásunknak igazsága, nincs anyaszentegyházunknak joga, szokása és szertartása, nincs a keresztény nevelésnek üdvös szabálya s a keresztény hitéletnek jámbor kifejezése, melyet a gonosz sajtó ne gyanúsítana, ne marcangolna.

A sajtónak ezen veszedelmes iránya idézte elő korunkban a terjedező hitetlenséget és az elterjedt hitközönyösséget. Ez okozza bánatunkat és sajnálkozásunkat elszédített népünk erkölcsének romlásán, ez aggaszt anyaszentegyházunk igazainak megtámadása miatt, ez tesz féltékennyé tan- és nevelő intézeteink jövőjére nézve. Ide lehet alkalmazni a nagy apostol szavait: Vannak - úgy mond - sokan közöttetek engedetlenek, hasztalan beszédűek, hitegetők, főképp pedig a körülmétekből, kiket meg kell feddeni, kik egész házakat (nemzeteket) tanítván, amiket nem kellene undok nyereség kedvéért (Tit 1, 11).

Azon felszámíthatatlan valláserkölcsi kárnak, melyet a hitetlen és erkölcstelen sajtó okoz kipótolására, vagy meggátlására, a mai körülmények közt nincs más eszközünk, mint a katolikus sajtónak bátor és fellelkessedett pártolása.

Nekünk is hirdetnünk kell naponta az evangélium elveit és igazságait, megfeddenünk a kicsapongó tanokat, lándzsát törnünk szent egyházunk jogai mellett, megvédenünk a keresztény vallásos nevelést és a napról napra mindinkább bonyolódó viszonyok közt földérintenünk az Istennek akarata szerint való helyes kormányzat elveit, és pedig a napi sajtó útján szintűgy, mint a komolyabb irodalom terén; hadd tanulja hívó népünk a jót, s szokják el a mérges szellemi tápláléktól, mely egészséges gondolkozásmódját, szívbékéjét s anyagi jóllétét feldúlja s benne kielégíthetetlen vágyakat támaszt.

A sajtónak ezen felhasználása önvédelmünkre ma már annál szükségesebbé vált, mert a fékvesztett napi irodalmat nem rettentik meg sem szabadelvű törvényeink, sem a kormányzásnak erélye, sem a jobb érzésűeknek tiltakozása. Nekünk is tehát a napi irodalom fegyverével kell megvédenünk jogainkat, visszavennünk az ellenünk szórt rágalmatokat, elferdítéseket, és helyreállítanunk a behomályosított igazság és valódi tényállások tisztaságát. Minthogy pedig a napi sajtónak hatalma és befolyása azért nagy, mert minden nap kézen forog, mert a jelen sebes röptű korban mindenki csak újságot kíván hallani és olvasni, túlszárnyalnának minket elleneink e tekintetben, s hátra kellene maradnunk tőlük, ha az elpártoló rossznak ellenszerét a katolikus sajtót pártolni, terjeszteni és használni elmulaszta-

Az „elveit terjesztő vallástalan sajtó”, a felvilágosultaknak a „kinyilatkoztatás isteni épületét” lebontó igyekezete olyan időt hozott, „midőn az emberek csak állatit akarnak látni, és nem istenit.” Ezt látták a gyulafehérvári kispapok, és cselekedtek.³¹

nók, különösen mi az egyháznak szolgálói, iskolák tanárai, kik szent hittünk terjesztésére és védelmére, a vallásosság és életjámborság megszilárdításán vagyunk hivatva, s kik egy átaljában az emberiség legfőbb javát - a vallást és jó erkölcsöket megvédeni és terjeszteni tartozunk.

Különben a katolikus sajtó összetartásunk egyik nélkülözhetetlen eszköze, mert ki nem kívánja közülünk az egész világon elterjedt katolikus egyházunk küzdelmét, az abban előforduló örvendetes mozgalmakat s azon szellemi harcot ismerni s figyelemmel kísérni, mely most a jó és rossz között vívatik? Ki ne kívánná, kivált itt a katolikus világ színterétől oly messze távol eső Erdélyben, ismerni, mit tesznek Jézusért, az anyaszentegyház javáért, az emberiség boldogítására, a magyarhoni katolikus egyház főpásztorai, papjai és lelkes hívei, mint halad magyar hazánk és magyar nemzetünk a jó és nemes törekvésekben, a rend és alkotmányos szabadság középösvényén, s hogy fejlődnek szellemi és anyagi érdekeink a hon közel és távol eső vidékein, s mindezt pedig a máris izmosodni kezdett katolikus napi sajtó meghozza nekünk, s közlönyei által összetartozásunk s egységünk kapcsait szilárdítja, s a milliókat az egyesekkel s viszont az egyeseket a milliókkal – kiket a hit és szeretet egygyé fűz – mintegy látható összeköttetésben tartja. Ha a hitetlenség, az alávalóság és becstelenség minden gyalázatos fegyverét fölhasználja ellenünk, mint egykor Izrael levitái, vegyük kezünkbe a katolikus sajtó szent harsonáját, s ostromoljuk azzal e pogány Jerikó falait.” FOGARASSY Mihály: Felhívás a katolikus sajtó pártolására. 3471-1872. számú körlevél, *GYÉL. VI.12/1. doboz, 2.cs.*

³¹ Fülöp János, IV. éves kispap ezeket írja 1899-ben a katolikus sajtóról: „Összesen van 60-65 katolikus lapunk. Oly szám ez, mely önmagába véve eléggé kielégítő, de viszonyítva a külföldhöz, a 10 millió magyarhoz, s a sokkal több ellenséges laphoz, bizony még kevés a szám. Azt mondja Asbóth J. „Hála Istennek vannak kitűnő néplapjaink és feladatuk teljes magaslatán álló vidéki lapjaink. De a fővárosi sajtóban kell nagyobb tért foglalni.” A fővárosban nem vagyunk tehát elég erősek, a támadások forrásában nincsenek fegyvereink. Szavunkat ki hallja meg midőn az ellenség pokoli zsvivájával szemben, mint az éktelenül zakatoló gőzgépek közt az emberi hang elvesz a mi néhány lapunk szava. Mily védtelen nálunk a katolikus egyház midőn egyik vagy másik jogának megtépésére az ellenség egyesül. Több lap kell nekünk különösen a fővárosban, amit a nép

2.2 Az EMEI kezdeti évei

Balogh Lajos, az Irodalmi Iskola 1878-ban elsőként megválasztott elnöke, megnyitó beszédében olvassuk: „S minthogy az irodalom az, melynek terén szokott a leginkább nyilatkozni az emberi szellem jó, vagy rossz terméke, nekünk is ezen a téren kell különös munkásságot kifejtenünk. Ezen munkásság kifejtésére, önerőnk megpróbáltatására és fejlesztésére akar szolgálni azon intézmény, amelyet most életbe léptetünk.”³²

A ma is létező önképzőkör életbehívása nem volt előzmények nélküli 1878 előtt a kispapok egy kéthetente megjelenő kézírásos lapot adtak ki, a „Kikelet”-et.

A „Kikelet” célja az volt, hogy a gyulafehérvári kispapok is kapcsolódjanak bele a 19. század felgyorsult

is olvasson, akkor a parlamentben biztosítani fogjuk magunkat az istentelenségekkel szemben, melyekkel a konclesők viseltetnek az egyház ellen.

Az általános katolikus közvélemény teremtésére még erőtlenek vagyunk, pedig ebben áll az igazi föllendülés csirája. Ha a népet meg tudjuk győzni elveink igazságáról, akkor a gyarapodás is nagyobb lesz, mert a nép túlad az ellenséges lapokon s a katolikus ügyért küzdöttek olvassa.

Azonban e nehézségeket Istennek hála, kezdik felfogni napjainkban. A „Szent István Társulat” mely évenként óriási számú népiratokkal lepi el a katolikus népet, nagyon elősegíti hírlapjaink fellendülését is. Az előtt másfél évvel megalakult „Országos Pázmány Egyesület” egyenesen „a katolikus hírlapíró erkölcsi és anyagi érdekeinek biztosításáért, a katolikus hírlapírásnak a kor szellemében való tökéletesítésért és gyarapodásáért” tűzte ki a zászlót. A Lonkay által alapított Hunyadi Mátyásról nevezett katolikus irodalmi. intézet, mely katolikus szellemű művek kiadásával és terjesztésével foglalkozik, mostanában különösen egyengeti a katolikus szellemnek útját a nép közé. Úgy szintén pártfogásába veszi a katolikus hírlapírást a Szent László Társulat is. Ha a mindennap szaporodó katolikus egyesületeket vizsgáljuk, a napjainkban fokozódó buzgalmak s a katolikus mozgalmakat szemléljük, akkor is igen jó kilátásunk van, hogy a magyar katolikus sajtó gyarapodni fog és ha nem is vergődik most egyhamar uralomra, de az ellenséget ellensúlyozni fogja.” In: Haladás 1898/1899, II. kötet, 244–245.

³² BALOGH Lajos, *Elnöki megnyitó beszéd*, in Haladás, 1877/1878, I. kötet, 10.

szellemi vérkeringésébe. 1876. március 12-én egy vállalkozó szellemű kis teológuscsoport, Fülei Lajos III. éves kispap vezetésével megjelentette az önképzést szolgáló „hetilap” első számát.

A „Kikelet” célkitűzései a benne levő cikkekből világosan kiolvashatók: „Haladni a művelt világ százados lépéseivel... Oly időben hívtunk az isteni Gondviseléstől Sion őreivé, midőn szent egyházunk a hitetlenség, s ennek szolgálatába szegődött sajtójával, a jog a jogtalansággal, az erény a bűnnel vívja élethalál-harcát... Ilyen körülmények között a hivatást érző ifjú mindent megragad, hogy megfelelően kiképeztesse s betöltse azt a kört, amelyet számára a Gondviselés kijelöl”. Beszédes már az a tény is, hogy a megjelentetett alkotások közül az első Aranyszájú Szent János számkivetése előtti beszédének fordítása, amely akkor is, most is annyira bátorító: „Dühös szélvészektől hányt hullámok között állunk ugyan, de ne féljünk az elmerülés veszedelmétől, mert kőszikla a hely, melyen megállapodtunk.”³³

A lap kézírásban jelent meg egy éven át. A szerkesztésben és a körüli gyűlésen való részvétel fakultatív jellegű volt, de a tagok tagságdíjat fizettek.

A minden papnövendék számára kötelező önképzőkör létbehívásának fő ösztönzője Gidófalvy Gergely³⁴ teológiai

³³ FÜLEI Lajos főszerkesztő vezércikke, in: Kikelet, 1876. márc. 12-i első szám. (SIS könyvtár-kéziratok)

³⁴ Gidófalvy Gergely 1846. augusztus 20-án született a Küküllő vármegyéhez tartozó Alsókarácsonyfalván. A gimnáziumot Nagyszebenben és Gyulafehérváron végezte, teológiai tanulmányait Rómában a Collegium Germanicum et Hungaricum növendékeként 1867-1873 között teológiai doktorátussal fejezte be. 1872. március 25-én szentelték pappá Rómában. 1873-ban Gyulafehérváron püspöki káplán, majd kolozsvári segédlelkész. 1874-1879 között teológiai tanár, majd beszercei plébános. 1887-1895 között kézdiszentléleki plébános, majd 1907-ben bekövetkezett haláláig nagyszebeni főpát és belvárosi plébános. in: *Schematismus Transsylvaniensis 1903*, GYEL, 15. cs., 1021/1907, közzéteszi: FERENCZI Sándor: A

prefektus volt. 1877. okt. 9-én az első, szervezkedő gyűlésen a teológusok lelkesen fogadják javaslatát, „egy irodalmi s szavalati iskola intézetünkben történő felállításának eszméjét”.³⁵

Gidófalvy vezetésével összeállítják az iskola szabályzatát, amelyet Fogarassy püspök jóváhagyott. A püspöki jóváhagyás azonban nem vonatkozott a tervezett intézeti folyóiratra: „nem helyesli, hogy az iskola külön havi folyóiratot adjon ki, mert ez eredményével éppen nem kárpótló időt rabolna el, ezt helyettesítheti a hetenkénti gyűlésen tartandó felolvasás, s erre a bírálóat.”³⁶

Ezen püspöki javaslatra létesült a „Haladás” című napló, ahová a felolvasásra került előadásokat, pályamunkákat, verseket, irodalmi és teológiai tartalmú dolgozatokat beírták. A megragadott témák skálája a kor teológiai és politikai kérdéseitől a teológusok belső lelki vívódásáig terjed.

Az Irodalmi Iskola első rendes gyűlését 1878. febr. 26-án tartotta.³⁷ Ekkor választották az Iskola védőszentjévé

gyulafehérvári (erdélyi) főegyházmegye történeti papi névtára, Budapest-Kolozsvár 2009, 258.

³⁵ Az Irodalmi Iskola első tisztviselői: elnök: Balogh Lajos; alelnök: Gazda Dénes jegyző: Szabó György; aljegyző: Pál Antal; pénztáros: Bodó Ignác; ellenőr: Süller István, in: Papneveldei Iratok-EMEI., I. Doboz / Jegyzőkönyvek

³⁶ 3417/1889. számú püspöki leirat a Teológia rektorátusának, in: PI-EMEI., I. Doboz / Jegyzőkönyvek

³⁷ A Szalézi Szent Ferencről elnevezett Irodalmi Iskola működő tagjainak névsora az 1877-1878-as tanévben: IV. éves hittanhallgatók: Balogh Lajos, Rettegi József III. éves hittanhallgatók: Bodó Ignác, Dávid Sándor, Duha Ödön, Gazda Dénes, Gegő György, Jánosi Antal, Karl József, Lukács Károly, Markaly Antal, Rettegi Gyárfás, Szabó György
II. éves hittanhallgatók: Bajna Ferencz, Bálint Lajos, Benedek Bálint, Csiszér Lajos, Fejér András, Gál Miklós, Kiss Dénes, Kopi Károly, László Lajos, Máté József, Pál Antal, Tamási Áron, Tamás Dávid
I. éves hittanhallgatók: Ambrus Dénes, Dávid Kaján, Keresztes József, Paál György, Pál Géza, Papp Gyula, Prokupek Sámuel, Sebestyén Mózes, Süller István, Szabó Elek, Szigethi István, Vaszi János in: GYÉL-PI-EMEI., I. doboz/Jegyzőkönyvek

Szalézi Szent Ferencet, így az Iskola hivatalos neve „A Szalézi Szent Ferencz Egyházi Irodalmi Iskola” lett. A névadás háttérére rávilágít Dávid Sándor III. éves teológus kis verse:

„Emléked, Szalézi, kedves nekünk Bölcs vezérünk, atyánk és védnökünk! Téged dicsőítvén, esdve kérünk. Minden szükségünkben állj mellettünk.”

Pál Antal javaslatára elfogadják, hogy minden tag minden két hónapban köteles egy munkát felolvasni és egyet szavalni.³⁸

A saját kezdeményezésű önképzőkörök a tenni vágyó leviták igyekezetét és komolyságát jelzik. Alkotókészségük, önkifejezésük jó „küzdőterének” bizonyult Előadásaikkal, bírálataikkal egymást ösztönözték, csiszolták és alakították.

1890. október 5-én, Budai János elnök az önképző kör rendes gyűlésén fontosnak tartja kiemelni, hogy mi az önképző kör célja: hivatásukban megerősödő kispapok képzése, akik a szent hitben később papok lesznek. A tudományt, szerinte, úgy kell felhasználni, hogy az Isten dicsőségét ne homályosítsa el, tudatosítani kell az értékek rangsorát, amit később az embereknek is át kell adni.³⁹

Ilyen helyzetben szól a felhívás az egyházhoz való hűségre. A forrongó lázongó világban ki kell emelni IX. Piusz szavait: „A világ népeinek feladata lenne egy közös nagy érzésben, a szeretetben egyesülni de ők egyesüli fognak a gyűlöletben. Amit az emberi szeretet annyi áldozat árán, annyi évszázadon át teremtett a gyűlölet, lerontani törekszik.”

Az önképzőkör feladata, hogy példás magaviseletű papok szerezzék meg azt a tudást, mely által szolgálni tudnak.

³⁸ Az EMEI tisztikara V. ülésének jegyzőkönyve (1878. márc. 26-án)

³⁹ „Az anyagiasságba merült világ megvetve minden szellemit, bálványának, az érzéki élvezetnek hódol, nem is ismerve más célt. Aki más célt említ, kineveti, a vallástalanságtól óriási gyorsasággal terjeszti undok írásait az Egyházunk ellen, írott gonosz eszmény által.” Haladás 1890/1891, IV. kötet, 312.

A katolikus Anyaszentegyház szolgálai az igazságokkal, az igazságossággal hatnak. „De a gyenge külalak a tartalmas szöveg mellett is érintetlenül, hidegen hagyja a szívüket.”

A jól képzett szónokok olyan kisugárzással bírnak, mely által megnyerhetik az embereket a jónak és a szépnek. Önképzőkör lévén az irodalmi iskola feladata az, hogy aki tehetséget érez magában, azt engedje kibontakozni, ugyanis a bűn törekszik arra, hogy kiölje az emberből talentumait, vagy olyan helyzetbe taszítsa őt, melyben azt nem kamatoztathatja. Az Erdélyben élő emberek szomjaznak, ezért kell a papnak vízholdónak lennie. Az elnök zárómondatában hangot ad annak, hogy ki kell lépni a nyilvánosság elé, hogy a hívő keresztények tudomást szerezzenek az intézeten belüli munkáságról. E lelkes bátorítással nyitotta meg az Irodalmi Iskola azévi ülését.

Az Irodalmi Iskola 19. századvégi tevékenysége a világban hangoztatott szabadelvűség ellen irányult. A liberalizmus ártó formája tönkretenni igyekszik a nyugodt és biztos élet békés zálogát, s a hitet darabokra zúzza. Az irodalmi tevékenység a teológiai munkásság mellett fontosnak tartotta a filozófia művelését is Gyulafehérváron, mert a régi axiómát a kispapok is tudták, miszerint: „philosophia est ancilla theologiae.”⁴⁰

Csathó Ferenc elnök 1892. október 9-én a következő szavakkal buzdítja kispaptársait: „Azért egy kis világot kell képezniünk e körben és sűrűlődnünk, csiszolnunk kell egymást, mert a mai világ igen sima s az érdesen körbevegyülőt hamar kidobja. A papság a társadalmi osztályok kirakatában a legszebb tárgy.”⁴¹

Azonban senki sem született emberfeletti képességekkel úgy, hogy a másikat felülmúlja, ezért szükséges minden papnövendéknek képeznie magát, hogy mire eléri a papságot, helyt tudjon állni minden tekintetben és minden alkalommal a

⁴⁰ „A filozófia a teológia szolgálóleánya” – Aquinói Szent Tamástól származó mondás.

⁴¹ Haladás 1891/1892, IV. kötet, 321.

rá váró kihívásokban. Kétségkívül megéri a nemes áldozatot vállalni: a tudományos munkában való elmélyülés, a szónoki készség fejlesztése segít kiteljesedni a papi életben. Fegyverül használhatjuk fel a tudományt és a szent életet a lélek képzésére.

Az önképzőkör harca szövetséges háború az égiekkel az alvilág ellen. Ez évre a béke és a szeretet a jelszó, s így diadalmaskodni kell a türelem a szelídség és munkásság erényeiben.

„Világítson előttünk a tudományoknak még ismeretlen útjain a hit fáklyája, ne tápláljon a földi tapsok vagy jutalmak reménye, hanem az égieké, mert hisz harcunk természetes, de természetfölöttibe nyúlik. Jutalmunk azokkal lesz, kikkel szövetségben harcolunk. Lelkesítsen fáradalmainkban Isten szeretete. Isten nevében előre!”⁴²

A tudományos kommunikáció megfelelő módját ma interdiszciplinaritásnak nevezik. A diszciplínák, mint különböző világértelmezések intézményesített perspektívái, között a kommunikáció lehetőségei igen szűkreszabottak. A társadalom – és szellemtudományok bizonyos tartalmakról csak az emelt-szintű hétköznapi nyelv terminusainak kerülőútván művelhetik a párbeszédet. Az általánosító fogalmaknak egyik rendszerből a másik rendszerbe való átvétele általában átértelmezésekkel párosul és ezért kérdéses az ismereti értéke. A szigorú értelemben vett interdiszciplinaritás, vagyis két vagy több diszciplína megismerési módjainak szakspecifikus szintézise határesetet jelent.

Általában a kommunikáció multidiszciplináris marad, vagyis ugyanannak a tapasztalatai elemnek több diszciplína szerinti kifejtése. Az ismereti érték a tárgy átfogóbb megértésében jelentkezik és nem magának a diszciplínának a nyereségében.

⁴² Haladás 1891/1892, IV. kötet, 328.

A multidiszciplináris ismeret, tudás képezi a gyakorlati problémák tudományos rekonstrukcióját, amely az elvonatkoztatás különböző szintjein történhet. Jelentősége különösen nagy a gyakorlati teológia számára (pl. erkölcteológia, katolikus társadalomtan, valláspedagógia), de természetesen az egzegízisben és a fundamentális teológiában is döntő szerepet játszik. Az eredményes multidiszciplináris munka azt feltételezi, hogy a kutató bizonyos mértékig kiigazodik a figyelembe vett tudományok perspektívái, fogalmai és módszerei között, bár a tulajdonképpeni teljesítmény éppen az, hogy más tudományok tudását már nem naivan vesszük át (amint a „segéd tudományok” hagyományos konstrukciója mutatja), hanem hogy kitarunk a perspektívák eltérő megismerési módjai közötti feszültségben. Tartózkodni az elszietett globális szintézisektől az adekvát tudományos megismerés belső feltétele, bár ez az egyházi gyakorlatra vonatkozóan a közvetítés restriktiójaként hat. A kommunikációs nehézségek áthidalása nem történhet általános módon, csak célirányosan.

Kutatásaim során megállapítottam azt, hogy a tudományosság szempontjából komoly teológiai fejlesztéseket ott figyelhetünk meg, ahol az interdiszciplinaritás erőteljesen jelen van. A magyar tudományos élet szereplőinek és hivatalos szerveinek elemi érdeke, hogy a vallás különböző megközelítésű vizsgálata számára olyan minőségi és tárgyi kereteket teremtsenek, hogy azok megfeleljenek a tudományosság általánosan elfogadott kritériumainak és egyben alkalmasak legyenek a kultúra és a társadalom vallási dimenziójának átfogó és mélyreható feltárására.



Farmati Anna: Más régi ének. A XVII. századi katolikus népénekköltészet szövegtípusai és motívumrendszere. Verbum, Kolozsvár 2009

Templomi énekköltészetünk – minden történelmi egyháze – több évszázados (akár évezredes) kulturális és teológiai örökséget hordoz. Nemcsak dallamaik értékesek: szövegük sokkal inkább árulkodik az egyetemes keresztény kultúra és a XVI–XVII. században fellendülő anyanyelvű egyházi műveltség gazdagságáról. A katolikus énekköltészet különösképpen is képviseli ezt a folytonosságot a megújulás korában, ugyanakkor a népéneklés „inkulturációs képességét” is bizonyítja. Az első teljes és hivatalos gyűjtemények Kiski Benedek, Szelepcsényi György, Szegedi Ferenc Lénárd, Kájoni János, Illyés István és más szerkesztők és mecénások hozzáértő munkája révén énekköltészetünk legjavát mentették át későbbi századok énekgyakorlatát is meghatározva. Mai énektárunk legszebb darabjai – dallamai és/vagy szövegei – ezek közül valók. Énekeinknek az egyetemes katolikus énekköltéssel való kapcsolatáról, műfaj- és motívumrendszeréről, lelkiség- és irodalomtörténeti jelentőségéről olvashatunk a kötetben.

264 oldal, puhafedele, B5

Ára: 20 lej

DR. PETER SCHALLENBERG

Den Menschen nicht vergessen!
Caritas in veritate – Liebe und Gerechtigkeit
als Grundpfeiler der katholischen Soziallehre

Die Sozialenzyklika „Caritas in veritate“ spricht ausführlich von scheinbar „weichen“ Themen wie Berufung und Person, Liebe und Gerechtigkeit, Geschenk und Wahrheit, Freiheit und Vernunft. Im Hintergrund steht stets die grundlegende Frage: Was ist denn der Hintergrund, oder besser noch: das Fundament unserer politischen, sozialen und ökonomischen Systeme, was ist der letzte Sinn unserer Wirtschafts- und Sozialordnung? Warum überhaupt gibt es solche Systeme und Institutionen, und was sollen sie bewirken? Die Antwort aus Sicht der katholischen Soziallehre ist sehr einfach: Systeme und Institutionen, seien sie theologischer oder säkularer Art wollen nichts anderes, als die menschliche Person unterstützen und fördern auf dem Weg ihrer unverwechselbaren Berufung, nämlich: Liebe zu empfangen und Liebe zu schenken. Alles dient aus dieser umfassenden christlichen Sicht einem letzten Ziel.

Schlüsselbegriffe: Enzyklika „Caritas in veritate“; Liebe; Gerechtigkeit.

Der Erzbischof von München und Freising, Reinhard Marx, richtet auf den ersten Seiten seines Buches „Das Kapital“ in einem fiktiven Brief an seinen Namensvetter Karl Marx den schwerwiegenden Vorwurf: „Die Folgen Ihres Denkens waren letztlich verheerend. Der „real existierende“ Sozialismus hat in den Staaten Osteuropas, wie Kardinal Joseph Ratzinger, der heutige Papst Benedikt XVI., im Jahre 2000 geschrieben hat, „ein trauriges Erbe zerstörter Erde und zerstörter Seelen“ hinterlassen (Ratzinger, Einführung in das Christentum, Neuausgabe München 2000, 9). Ich glaube, man kann hier erkennen, wie ein vollständig falsches Menschenbild, umgesetzt in ein politisches Programm, sich ganz gegen den Menschen richtet, mit furchtbaren Auswirkungen.“¹ Und Reinhard Marx ergänzt mit einem Zitat aus der zweiten Enzyklika von Papst Benedikt XVI. „Spe salvi“, die sich explizit aus der Sicht der

¹ Reinhard Marx: Das Kapital, München 2008, 30.

katholischen politischen Ethik mit falschen Messianismen und Glücksverheißungen der politischen Ethik beschäftigt: „Er (Marx) hat vergessen, dass der Mensch immer ein Mensch bleibt. Er hat den Menschen vergessen, und er hat seine Freiheit vergessen.“² Damit ist ziemlich exakt der Flucht- und Zielpunkt der Enzyklika „Caritas in veritate“ vom 29. Juni 2009 benannt, die gemeinhin als Sozialenzyklika bezeichnet wird, und die doch weit mehr ist, nämlich eine Zusammenschau der katholischen Geschichtstheologie und Anthropologie mit explizit augustinischer Grundierung.³ Das bedeutet: Wirtschafts- und Sozialpolitik, ja überhaupt jenes Unterfangen, das wir seit der griechischen Klassik als Politik zu bezeichnen pflegen, werden von einer höheren, besser: umfassenden, nämlich metaphysischen Warte aus betrachtet. Politik und Ökonomie werden nach dem letzten, nicht bloß nach dem vorletzten Ziel befragt, nach dem umfassend Guten und Besten für das Leben eines jeden Menschen, und nicht nur nach dem hier und jetzt Richtigen in einer bestimmten konkreten Situation. Denn, so die grundlegende Überzeugung der katholischen Theologie: Alle Systeme dieser Welt (und Politik und Ökonomie sind solche Systeme zur Herstellung bestimmter erwartbarer und erwünschter Zustände, wie zum Beispiel

² Enzyklika „Spe salvi“ Nr. 21; ähnlich auch schon die Enzyklika „Deus caritas est“ Nr. 14.

³ Allgemein zur Enzyklika vgl. Simona Beretta u.a.: *Amore e verità. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica „Caritas in veritate“* di Benedetto XVI, Milano 2009; Paul Josef Cordes: *Kirchliche Soziallehre und Offenbarung. Zur Enzyklika „Caritas in veritate“*, in: *Die Neue Ordnung* 63 (2009) 324–332; Gerhard Kruip: *Entwicklung und Wahrheit. Die Sozialenzyklika Benedikts XVI. ermöglicht viele Lesarten*, in: *Herder Korrespondenz* 63 (2009) 388–392; Arnd Küppers: *Jenseits von Angebot und Nachfrage. Die Enzyklika „Caritas in veritate“ und die Wirtschaftskrise*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 39 (2009) 419–427; Ursula Nothelle-Wildefeuer: *Liebe und Wahrheit, Gerechtigkeit und Gemeinwohl als Leitlinien von Entwicklung*, in: *AMOS International* 3 (2009) 3–9.

Gerechtigkeit und Solidarität) dürfen in letzter Sicht nur einen einzigen Zweck und ein einziges Ziel haben: Den Menschen (verstanden als Gottes Ebenbild, wozu er durch die von Gott ihm geschaffene unsterbliche Seele gemacht ist) auf Gott und seine ewige Liebe vorzubereiten! Dies drückte einst (vorbereitet durch das berühmte „Prinzip und Fundament“ der ignatianischen Exerzitien⁴) die erste Frage des Katechismus meisterhaft prägnant aus: „Wozu ist der Mensch auf Erden? Der Mensch ist auf Erden, um Gott zu dienen, ihn zu lieben und dadurch in den Himmel zu gelangen!“ Übrigens künden noch die ersten Zeilen von Thomas Manns monumentalem Werk „Die Buddenbrooks“ von der wirkmächtigen Erinnerung an diese alte Wahrheit des Katechismus sowohl in katholischer wie auch in evangelischer Tradition. Das Schlüsselwort jener Spiritualität ist in der Tat „Liebe“, die von Gott empfangen und als Berufung erkannt wird.⁵ Und so lautet auch die erste Überschrift des „Katechismus der Katholischen Kirche“ aus dem Jahre 1993: „Das Leben des Menschen – Gott erkennen und lieben“ und setzt dann mit den programmatischen Worten ein: „Gott ist in sich unendlich vollkommen und glücklich. In einem aus reiner Güte gefassten Ratschluß hat er den Menschen aus freiem Willen erschaffen, damit dieser an seinem glückseligen Leben teilhabe.“⁶ Wenn dies aber stimmt und wahr wäre, dann ist das Beste und Größte, was ein Mensch in seinem Leben erfahren kann, nein besser: was ihm geschenkt werden sollte, solche umfassende und absolute Liebe. Und

⁴ Ignatius von Loyola: Exerzitien Nr. 23: „Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott unseren Herrn zu loben, Ihn zu verehren und Ihm zu dienen, und so seine Seele zu retten. Die andern Dinge auf Erden sind zum Menschen hin geschaffen, und um ihm bei der Verfolgung seines Zieles zu helfen, zu dem hin er geschaffen ist. Hieraus folgt, dass der Mensch sie soweit zu gebrauchen hat, als sie ihm zu seinem Ziele hin helfen, und soweit zu lassen, als sie ihn daran hindern.“

⁵ Vgl. Erich Przywara: *Majestas Divina. Ignatianische Frömmigkeit*, Augsburg 1925, 69–78.

⁶ *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, 38.

alles käme darauf an, dass jeder Mensch – jeder: in möglichst umfassender Gerechtigkeit und Gleichheit – solcher Liebe in der begrenzten Zeit seines Lebens wenigstens anfanghaft begegnet und sich durch solche Erfahrung berührt und verwandelt zum Ebenbild Gottes entwickelt. Womit das zentrale Stichwort der Enzyklika „Caritas in veritate“ gegeben ist, nämlich: Entwicklung. Nicht irgendeine beliebige Entwicklung, sondern Entwicklung in Fortschritt auf die Berufung Gottes zum ewigen Leben.

Deswegen spricht die Sozialzyklika (vielleicht zur Verwunderung vieler Ökonomen und Ethiker) so ausführlich von scheinbar „weichen“ Themen wie Berufung und Person, Liebe und Gerechtigkeit, Geschenk und Wahrheit, Freiheit und Vernunft. Im Hintergrund steht stets die grundlegende Frage: Was ist denn der Hintergrund, oder besser noch: das Fundament unserer politischen, sozialen und ökonomischen Systeme, was ist der letzte Sinn unserer Wirtschafts- und Sozialordnung? Noch umfassender und grundsätzlicher gefragt: Warum überhaupt gibt es solche Systeme und Institutionen, und was sollen sie bewirken? Und die Antwort aus Sicht der katholischen Soziallehre ist zunächst sehr einfach: Systeme und Institutionen, seien sie theologischer Art (sichtbare Kirche und sichtbare Sakramente) oder säkularer Art (Staat und Gesetze einschließlich einer sichtbaren Gewaltenteilung) wollen nichts anderes, als die menschliche Person unterstützen und fördern auf dem Weg ihrer unverwechselbaren Berufung, nämlich: Liebe zu empfangen und Liebe zu schenken. Alles dient aus dieser umfassenden christlichen Sicht einem letzten Ziel, freilich in durchaus verschiedener Weise. Die Berufung des Menschen, seine letzte Bestimmung aus Sicht der Theologie ist es nicht, materielle Quantitäten aufzuhäufen, sondern geistige Qualitäten zu erfahren, zu genießen (im Sinne des augustinischen zweckfreien „frui“, das im Gegensatz zur alltäglichen Haltung

des zweckdienlichen „uti“ steht⁷) und zu verschenken, von denen die Liebe die höchste Qualität darstellt, oder, in der Sprache von „Caritas in veritate“: Die Liebe ist die höchste und beste Wahrheit des Menschen, über die, in Abwandlung eines berühmten Satzes von Anselm von Canterbury, Größeres und Besseres nicht gedacht werden kann. „Caritas in veritate ist das Prinzip, um das die Soziallehre der Kirche kreist“ und die viel beschworene Gerechtigkeit (auch die soziale Gerechtigkeit) ist die erste und notwendige, wenn auch keineswegs hinreichende Stufe der außerparadiesisch immer nur mangelhaft vorhandenen Liebe: „Ich kann dem anderen nicht von dem, was mein ist, schenken, ohne ihm an erster Stelle das gegeben zu haben, was ihm rechtmäßig zusteht.“⁸ Damit ist ganz klar herausgestellt: Erst müssen die grundlegenden und elementarsten Primärbedürfnisse des Menschen, die auf das bloße Überleben (scholastisch: auf das *vivere*) bezogen sind, befriedigt werden, dann erst ist er in der Lage, an mehr zu denken als an das nackte Überleben (scholastisch: dann kann er sich auf das *esse* beziehen). Aber eben das Verharren auf der Stufe der bloßen primären Bedürfnisbefriedigung, mitsamt allen Zerrformen der menschlichen Motivation zwischen Geiz und Verschwendungssucht,⁹ entfremdet den Menschen von seiner wahren und eigentlichen Berufung. Es ist eine „Entfremdung mit dem Verlust des wahren Lebenssinnes“, und sie ereignet sich vorzugsweise im Konsum, „wenn der Mensch in ein Netz falscher, nur oberflächlicher Befriedigungen hineingezo-

⁷ Vgl. zum Hintergrund Augustinus: De civitate Dei XV 7: „Denn die Guten gebrauchen die Welt zu dem Zweck, um Gott zu genießen; die Bösen dagegen wollen Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen, wofern sie überhaupt glauben, daß er ist und sich um die menschlichen Verhältnisse kümmert.“

⁸ Enzyklika „Caritas in veritate“ Nr. 6.

⁹ Vgl. dazu Peter Schallenberg: Geiz und Verschwendung. Von der Todsünde zur sozialen Sünde, in: Wort und Antwort 49 (2008) 167–172; daneben auch Peter Kutter: Liebe, Haß, Neid, Eifersucht. Eine Psychoanalyse der Leidenschaften, Göttingen 1994.

wird, statt dass man ihm hilft, die echte und konkrete Erfahrung seiner Persönlichkeit zu machen.“¹⁰ Es ist die erste und vornehmste Aufgabe des Rechtsstaates, der als Sozialstaat verfasst ist: Sorge zu tragen, dass kein Mensch unter die Räuber falle, halbtot im Straßengraben der Entfremdung liege und verzweifelt auf den barmherzigen Samariter warten muß, statt für sich und den Mitmenschen eine Zivilisation der Liebe zu bauen, die der augustinischen *civitas Dei*, der ewigen Stadt Gottes möglichst nahe kommt.

Das Bild und die Erzählung vom barmherzigen Samariter deutet implizit und sehr dezent schon an, dass diese Liebe weit über die Gerechtigkeit hinaus geht, wiewohl sie die Gerechtigkeit, getreu des thomasischen Axioms „*Gratia non destruit, sed supponit et perfecit naturam*“, voraussetzt und vollendet. Denn dass kein Mensch unter äußere Straßenräuber falle und im Straßengraben der gesellschaftlichen und ökonomischen Entfremdung lande, das vermag die staatlich garantierte Gerechtigkeit wirkungsvoll zu verhindern oder doch wenigstens zu mildern. Daß aber kein Mensch unter die inneren Straßenräuber des entfremdeten oder gar verlorenen Lebenssinnes und der entbehrten oder nie gekannten Liebe falle, dass vermag keine noch so perfekt wohlfahrtsstaatliche Gerechtigkeit und Fürsorge zu verhindern oder auch nur zu mildern: Der Sozialstaat der garantierten Gerechtigkeit lebt von Voraussetzungen der personal geschenkten und empfangenen Liebe, die er nicht selbst herstellen, die er gleichsam nur erhoffen und ermöglichen kann. Es ist dies die „Logik des Gebens und Vergebens“¹¹, die Logik, von der es im Prolog des Johannes-Evangeliums heißt, sie bilde den Anfang der gesamten Schöpfung und sei damit das Wesen Gottes, aus dessen schlüssiger Logik der Liebe der Mensch entstehe. Natürlich kann mit einer solchen Logik nicht unmittelbar eine

¹⁰ Enzyklika „*Centesimus annus*“ Nr. 43.

¹¹ Enzyklika „*Caritas in veritate*“ Nr. 6.

ökonomische Handlungsanweisung verbunden werden; vom Sein Gottes zum Sollen des Marktes führt keine direkte normative Linie; nur ein naturalistischer und ökonomistischer Fehlschluß suggeriert eine übersetzungsfreie Umsetzung der Theologie in Ökonomie. Aber Mathematik und mathematische Codifizierung sind ja nur eine Seite der Ökonomie; die Sozialethik als theologische Fachdisziplin will ja gerade den Blick auf die andere Seite, das so genannte Humankapital (oder Humanvermögen) lenken, auf den Menschen als Person im Wirtschaftsgeschehen. In der Tat hat die Kirche hier keine technischen Lösungen anzubieten und auch keine fachspezifische Kompetenz. Aber zu beurteilen, was konkret mehr der Personwürde dient und das Gemeinwohl¹² fördert (das nicht einfach utilitaristisch identisch ist mit dem größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl, sondern das im Besten für jede Person besteht), diese Kompetenz nimmt sich die Kirche doch und beansprucht sie, da Gott Mensch wurde und seitdem nun seinerseits beansprucht, in jedem Menschen, der zur Welt kommt, Mensch zu werden und als Gott offenbar zu werden. Wie aber soll das möglich sein in einer Welt, die entschlossen auf das Jenseits verzichten zu können glaubt, mit anderen Worten, in einer Welt des puren Materialismus und der auf empirisch nachweisbare Daten reduzierten technischen Vernunft? Daher ist die Sozialethik immer auf Eschatologie hin ausgespannt und dreht sich um den Schlüsselbegriff des metaphysischen Fortschrittes und der gerechten Entwicklung einer Person; so unterstreicht die Enzyklika sehr deutlich: „Ohne die Aussicht auf ein ewiges Leben fehlt dem menschlichen Fortschritt in dieser Welt der große Atem. Wenn er innerhalb der Geschichte eingeschlossen bleibt, ist er der Gefahr ausgesetzt, sich auf eine bloße Zunahme des Besitztums

¹² Vgl. Joachim Wiemeyer: Marktwirtschaft und Gemeinwohl. Benedikt XVI. zu den Defiziten und Möglichkeiten der Abhilfe, in: AMOS International 3 (2009) 17–22.

zu beschränken.“¹³ Und die Enzyklika benennt auch sofort im Anschluß daran zwei besonders markante Versuchungen der Philosophiegeschichte, den Menschen und seine Geschichte rein innerweltlich zu verstehen und ihn im Diesseits einzuschließen, mithin den Fortschritt einer Person materialistisch oder naturalistisch zu definieren und damit jede moralische Kategorie auszuschließen. Es sind näherhin zwei geschichtsphilosophische Versuchungen, die sich mit Auguste Comte einerseits und Jean-Jacques Rousseau andererseits verbinden: „Den technischen Fortschritt ideologisch zu verabsolutieren oder die Utopie einer zum ursprünglichen Naturzustand zurückgekehrten Menschheit zu erträumen, sind zwei gegensätzliche Weisen, den Fortschritt von der moralischen Bewertung und somit von unserer Verantwortung zu trennen.“¹⁴ Anders gewendet: Ein Fortschritt oder eine menschliche Entwicklung allein und ausschließlich im *forum externum*, also im äußerlich messbaren Bereich, und rein unter ökonomischen oder technologischen Gesichtspunkten betrachtet, wird dem Menschen als Person aus christlicher Sicht nicht gerecht, da er nicht einfach eine funktionierende Maschine ist, sondern eine von Gott geschaffene und geschenkte unsterbliche Seele hat. „Wenn Gott in den Schatten gestellt wird, schwindet unsere Fähigkeit, die natürliche Ordnung, ihr Ziel und das Gute zu erkennen, allmählich dahin.“¹⁵ Zwar ist der Mensch von Natur aus – und nach katholischer Lehre auch nach der Erbsünde – auf das Gute ausgerichtet; das naturhafte Verlangen nach umfassender Glückseligkeit und die grundlegende Bereitschaft für das übernatürliche Geschenk der Liebe (*desiderium naturale* also und *potentia oboedientialis* in scholastischer Begrifflichkeit) sind der menschlichen Natur zutiefst innerlich und auch durch die Erbsünde nicht getilgt; das ist der Kern der Überzeugung vom Naturrecht und der

¹³ Enzyklika „Caritas in veritate“ Nr. 11.

¹⁴ Ebd. Nr. 14.

¹⁵ Ebd. Nr. 18.

richtige Sinn der Rede vom natürlichen Sittengesetz. Aber ohne die Offenbarung und ohne die Kenntnis Gottes, so die theologische These, verblasst die Kenntnis des Guten bis hin zur Unkenntlichkeit und vor allem der konkrete Inhalt des Guten, wird das Gute auf Dauer und auf lange Sicht immer häufiger (und immer verhängnisvoller) mit dem Angenehmen oder dem bloß technisch Richtigen verwechselt.

Die Enzyklika „Caritas in veritate“ gipfelt in gewisser Weise in dem unscheinbaren kleinen Satz: „Gott ist der Garant der wahren Entwicklung des Menschen.“¹⁶ Auf diesem Hintergrund aber bekennt sich die Enzyklika dann deutlich zum ökonomischen System der sozialen Marktwirtschaft „als Institution, die Begegnung zwischen den Menschen ermöglicht.“¹⁷ Ein solcher Markt wird freilich in seiner ursprünglichen Intention der handelnden Begegnung von Menschen konterkariert, wenn Unternehmen fast ausschließlich gegenüber den Investoren oder den Aktionären verantwortlich sind, ohne ein Bewusstsein für eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung zu haben. Dies gilt gleichermaßen auch und gerade für Banken, die für die Institution der sozialen Marktwirtschaft in höchstem Maß systemrelevant sind.¹⁸ Das Ziel dieser Institution ist eine ausgleichende Gerechtigkeit für alle und Solidarität aller lebenden und zukünftig lebenden Menschen untereinander. Das ist das in der Tat auch der letzte Sinn der unternehmerischen Tätigkeit: Im Rahmen der staatlichen Gesetzgebung und auch der internationalen Gesetzeslage ist nicht einfach ein privater Reichtum anzuhäufen, sondern Arbeit zu ermöglichen und so Gewinne zu erzielen und Gewinne für andere Menschen zu ermöglichen. Erst so, das ist die grundlegende Überzeugung der Enzyklika „Caritas in veritate“,

¹⁶ Ebd. Nr. 29.

¹⁷ Ebd. Nr. 35.

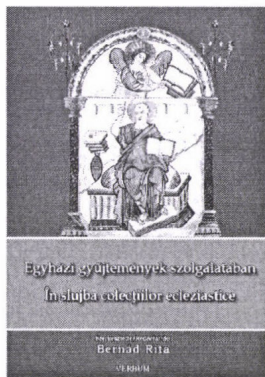
¹⁸ Vgl. Stephan Paul: Mehr Mut zum Markt! Zu den Ausführungen über die Finanzmarktkrise aus Sicht eines Bankwissenschaftlers, in: AMOS International 3 (2009) 36–39.

gelingt allmählich die Entwicklung einer Zivilisation der Liebe und des umfassend gelungenen Lebens, auf das ein jeder Mensch Recht hat. Hier zeigt sich ein tiefgreifender Unterschied zwischen einem dynamisch-augustinischen Naturrecht (dem natürlichen Recht der menschlichen Person auf Fortschritt der inneren Person und der Seele, auf Entwicklung hin zur liebenden Erfüllung der Persönlichkeit) und einem eher statisch-neuscholastischen Naturrecht (dem natürlichen Recht auf ein bestimmtes Sein): Es ist im eigentlichen Sinn viel mehr ein Personenrecht denn ein Naturrecht, da es um das innerste Recht jeder menschlichen Person geht, im Verlauf der Geschichte ihres Lebens Gott und seiner Liebe zu begegnen: „Der Mensch ist von seiner Natur aus in dynamischer Weise auf die eigene Entwicklung ausgerichtet.“ Es ist eine Entwicklung vom „Ich“ zum „Selbst“, die nur gelingt, wenn und insofern ein ichhafter Mensch jener Liebe eines Menschen begegnet, die ihn in die Lage versetzt, sich als Selbst und im Personkern angesprochener Mensch zu verstehen.

An einer Stelle zitiert die Enzyklika „Caritas in veritate“ Papst Paul VI. mit dem zunächst etwas kryptischen Satz, dass „die Welt krank ist, weil ihr Gedanken fehlen“.¹⁹ Das in der Tat scheint des Pudels faustischer Kern zu sein: Denn alle Sünde beginnt ja, wie der beicthörende Domkapitular Dr. Henrici in Carl Zuckmayers großartigem Sittengemälde „Die Fastnachtsbeichte“ am frühen Aschermittwochsmorgen bemerkt, mit dem Gedanken; als Adam und Eva dachten, es müsse köstlich sein vom Baum zu essen, war das Paradies bereits innerlich verlassen, längst vor jedem äußeren Auszug... Welt und Mensch gesunden von jener erbhaft inhärenten Versuchung, Bedürfnisbefriedigung der Idealverwirklichung vorzuziehen, nur, wenn gute Gedanken entfaltet werden und sich entwickeln können. Der gute Gedanke Gottes schlechthin

¹⁹ Enzyklika „Caritas in veritate“ Nr. 53 mit Zitat aus der Enzyklika „Populorum progressio“ Nr. 85.

war es, den Menschen zu schaffen und ihn für die Ewigkeit zu bestimmen.



Egyházi gyűjtemények szolgálatában

A gyulafehérvári millenniumi konferencia tanulmánykötete

Bernád Rita (szerk.)

Az egység jegyében 2009. július 7–9. között a Kárpát-medence egyházi gyűjteményeinek 124 képviselője gyűlt össze a Gyulafehérváron szervezett konferencia keretében, hogy a Gyulafehérvári Főegyházmegye alapításának ezredik évében megemlékezzen a millenniumról és tisztelegjen előtte. A konferencián a római katolikus, a református, az evangélikus, a görög katolikus, az unitárius, az ortodox és az izraelita gyűjtemények képviselői egyaránt jelen voltak. A meghívottak magját a három gyűjteményi egyesület tagjai alkották: a Magyarországi Egyházi Levéltárosok Egyesülete (MELTE), az Egyházi Könyvtárak Egyesülése (EKE) és az Egyházi Muzeológusok Egyesülete (EME).

Millennium és ökumenikus légkör fémjelezte a Gyulafehérváron megrendezett hármas

vándorgyűlést, melyeknek fényében keresztény egyháztörténelmi értékeink oklevelekben, könyvekben és műtárgyakban életre keltek. Hisszük és reméljük, hogy könyvünk ugyanebben fog segíteni kedves olvasóinak is – a keresztény művelődés forrásait fogja feltárni.

VERBUM, KOLOZSVÁR 2010

320 oldal, keménykötés, ára 60 lej



VERBUM

KERESZTÉNY KULTURÁLIS EGYESÜLET

A Verbum Egyesület és kiadó

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

A kiadó kiadványai megrendelhetőek:

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

A Verbum Keresztény Kulturális Egyesület címe:

S.C. Verbum S.R.L

400045 Cluj

str. A. Einstein nr. 2.

Számlaszám: RO93RNCB0106026572990001

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

Buchbesprechung

Byzanz. Pracht und Alltag: Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Bonn 2010, 407 Seiten, Abbildungen.

In diesem Jahr wurde in Bonn, der ehemaligen Hauptstadt der Bundesrepublik Deutschland, eine herrliche Ausstellung über die byzantinische Geschichte, Kultur und Kunst eröffnet, die bis zum 13. Juni d. J. zu sehen ist.

Zu den 17 Ländern, die Leihgaben für die Ausstellung zur Verfügung stellten, zählt auch Ungarn mit Exponaten aus fünf Museen.

Wie Falko Daim, Kurator der Ausstellung und Generaldirektor des Römisch-Germanischen Zentralmuseums einführt, hat sich diese Ausstellung zum Ziel gesetzt, ein „aktuelles Bild von einer fälschlich unterbewerteten europäischen Kultur zu zeichnen“.

Von Konstantin dem Großen (4. Jahrhundert) und bis zum Fall der nach ihm benannten Weltstadt (1453), zeichnen mehrere Autoren die einzelnen Kapitel. Die meisten von ihnen sind deutsche Fachleute der byzantinischen Welt, aber auch Kenner aus anderen Ländern.

Wie man von den vielen Bonner Ausstellungen erwarten konnte, ist der Ausstellungskatalog selbst ein Kunstwerk mit vielen farbigen Abbildungen aller Art. Nach dem Untergang des römischen Weltreiches, blieb der östliche Teil von ihm, das byzantinische Reich (430–1453) der größte mittelalterliche Staat in Europa, Asien und Nordafrika. Er hat politisch bedrängte Zeiten erlebt, hinterließ aber ein Erbe, das bis heute Nachwirkung hat.

Die Karten, Fachliteratur und Bilder der Ausstellungsobjekte, nach Kapiteln geordnet, sind für Laien und Fachleute gleichermaßen wertvoll. Jedes Bild hat eine Erläuterung, eine Katalognummer sowie einen Hinweis über den Aufbewahrungsort (Besitz). Böhmen und Mähren, wie auch Ungarn standen zu Beginn der christlichen Mission unter griechischem, orthodoxen Einfluß; orthodox blieben jedoch nur die Rumänen, der süd- und der ostslawische Raum. Die orthodoxe Kirche in Vorderasien und Nordafrika verlor im Laufe der Jahrhunderte ihre Stellung zu Gunsten des Islam. Man darf davon ausgehen, dass der byzantinische Osten in fast jeder Hinsicht ein Modell war, wie Frankreich für viele mittelalterliche Staaten West- und Mitteleuropas.

Die „Verkleinerung“ des byzantinischen Reiches zugunsten von Slawen, Arabern und Osmanen endete mit seiner Auflösung im 15. Jahrhundert. Es war ein reales tausendjähriges Reich, kennzeichnet durch geringe Strukturwandlungen.

Die Ausstellung wie der Katalog beinhalten vor allem byzantinischen Schmuck, Kultgegenstände, Heiligendarstellungen in Kirchen und auf Ikonen, Kleinodien, farbige Mosaikbilder, Seidengewebe, Handschriften, Keramik und Gemälde. Über das Weiterleben der byzantinischen Welt finden sich in diesem Buch historische Beiträge und Bilder nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken.

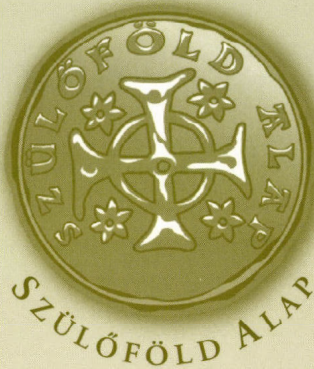
Ein besonderes Kapitel ist der Bosphorus-Stadt Konstantinopel gewidmet. Drei Viertel dieses tollen Buches beinhalten den eigentlichen Katalog der Ausstellung, nach geographischen Gesichtspunkten geordnet.

Für uns Europäer nachbyzantinischer Zeit, Historiker, Kunstgeschichtler und Theologen ist das letzte Kapitel „Am Rande des Reiches“, das nach den damaligen und heutigen Staaten geordnet ist, hochaktuell.

Am Ende dieses Buches findet man umfassende Fachliteratur, ein Verzeichnis der Eigennamen und Zeittafeln. Das hier besprochene Buch wurde der Brukenthal-Bibliothek in Hermannstadt (Sibiu, Nagyszeben) übergeben.

Dr. Thomas Nögler

A kiadvány a
Szülőföld Alap
támogatásával jelent meg.



ISSN 1582 – 0661

Studia Theologica Transsylvaniaensia

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

TARTALOM

PUSKÁS ATTILA

Kísérletek az evolúció teremtésteológiai értelmezésére

13/2

ROKAY ZOLTÁN

Ember és természet a nyugati gondolkodástörténetben

SZÉKELY DÉNES

Keresztény értelmiség és apostolkodás

RENZO GERARDI

“Sacerdos alter Christus”?

BARA ZOLTÁN

Ióánnész Krüszosztomosz evangéliumi szociáletikája

BERNHARD UHDE

Christentum und Islam

DIÓSI DÁVID

A *doxologia finalis* interpretációs modelljei

NÓDA MÓZES

A Jézus Szíve-tisztelet szentírási és teológiai alapjai

DIÓSI DÁVID

A *triangulum*

Studia Theologica Transsylvaniensia

XIII. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2010

KOLOZSVÁR – GYULAFEHÉRVÁR

Studia Theologica Transsylvaniae

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Kar
Pasztorálteológia Tanszékének Folyóirata – XIII. évfolyam, 2010/2. szám

Szerkesztőség címe:

Institutul Teologic Romano-Catolic,
RO – 510010 Alba Iulia, Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3.
Tel.: +40 / 258-811.688
E-mail: diosidavid@yahoo.de
www.sis.uab.ro

Szerkesztők:

Dr. Marton József
Dr. Diósi Dávid

Szerkesztőbizottság:
(Editorial Board)

Dr. Peter Schallenberg – Paderborn
Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Bara Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Alexandru Boboc – Bukarest
Dr. Ecsedy Judit – Budapest
Dr. Madas Edit – Budapest
Drd. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár
Dr. Orbán Szabolcs OFM. – Gyulafehérvár

Szaklektorok:
(Advisory Board)

Dr. Brendan Leahy – Maynooth
Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg
Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben
Dr. Nagy József – Gyulafehérvár
Dr. Vizkelety András – Budapest
Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár
Dr. Kovács Zsolt – Gyulafehérvár
Dr. Peter Sedlák – Kassa
Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár
Dr. László László – Ottawa

ISSN 1582 – 0661

© RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA – GYULAFEHÉRVÁR

Megjelent: 2010
Alak: 61x86/11

TARTALOM

PUSKÁS ATTILA Kísérletek az evolúció teremtésteológiai értelmezésére	219
ROKAY ZOLTÁN: Ember és természet a nyugati gondolkodástörténetben	251
SZÉKELY DÉNES Keresztény értelmiség és apostolkodás	269
RENZO GERARDI "Sacerdos alter Christus"?	283
BARA ZOLTÁN Ióannész Krüszosztomosz evangéliumi szociáletikája	297
BERNHARD UHDE Christentum und Islam	325
DIÓSI DÁVID <i>A doxologia finalis</i> interpretációs modelljei	343
NÓDA MÓZES A Jézus Szíve-tisztelet szentírási és teológiai alapjai	355
DIÓSI DÁVID A triangulum	371

SUMAR—INHALT—SOMMARIO

PUSKÁS ATTILA: Încercări ale interpretării creaționiste ale teologiei evoluției / Schöpfungstheologische Deutungsversuche der Evolution / Tentativi di interpretazione teologica della creazione in seno all'evoluzione - ROKAY ZOLTÁN: Om și natură în gândirea filosofică apuseană / Mensch und Natur in der westlichen Denkgeschichte / Uomo e Natura nella storia del pensiero occidentale - SZÉKELY DÉNES: Intelectualitate creștină și apostolat / Christliche Intellektuellen und Laienapostolat / Uomo e Natura nella storia del pensiero occidentale - RENZO GERARDI: "Sacerdos alter Christus"? - BARA ZOLTÁN: Etica socială a Sfântului Ioan Gură de Aur / Die Sozialethik des Johannes Chrysostomus / L'etica sociale ed evangelica di San Giovanni Crisostomo - BERNHARD UHDE: Kereszténység és iszlám / Creștinism și islam / Il Cristianesimo e l'Islam - DIÓSI DÁVID: Modele de interpretare ale Doxologiei Rugăciunii Eucharistice / Interpretationsmodelle der Schlussdoxologie der Eucharistiefeier / Modelli di interpretazione della *doxologia finalis* - NÓDA MÓZES: Fundamente biblice și teologice ale cultului Preasfintei Inimi a lui Isus / Biblische und theologische Grundlagen der Herz-Jesu-Verehrung / I fondamenti biblico-teologici della devozione al Sacro Cuore di Gesù - DIÓSI DÁVID: Triangulum.

PUSKÁS ATTILA

**Kísérletek az evolúció
teremtésteológiai értelmezésére**

1. A teremtésteológia viszonyulása az evolúciós elmélethez

Ha számba vesszük a teremtésteológia és az evolúciós elmélet kapcsolatának a történetét, akkor az egymáshoz való viszonyulásnak a következő fő típusait különböztethetjük meg.¹

(1) A *szembenálló versengés* modelljében a teremtés és az evolúció, s ennek megfelelően a teremtésteológia és az evolúciós elmélet egymást kölcsönösen kizáró alternatívákként és egymást elutasító riválisokként jelennek meg. Az elutasítás érkezhethet mind a teremtésteológia, mind az evolúciós elmélet részéről. A teremtéshit kontra evolúció típusú beállítottság figyelhető meg pl. az ún. újkreacionizmus vagy „kreacionista tudomány” (scientific creationism) programjában, mely a Biblia tanítására hivatkozva egyértelműen elveti a biológiai evolúciót. Ez a szemlélet főként az észak-amerikai protestáns szabadegyházakban és evangélikál gyülekezetekben terjedt el. Védekező álláspontot vesz fel a darwini evolúciós elmélettel szemben, melyet materializmussal, ateizmussal és az erkölcsi rend aláásásával vádol. A kreacionizmusnak azonban eleve elhibázott a teológiai kiindulópontja, amikor fundamentalista módon, szó szerint értelmezi a bibliai teremtéstörténeteket, figyelmen kívül hagyva azok sajátos irodalmi műfaját, üzenetének a természettudományos érdeklődéstől alapvetően

¹ Vö. Kreiner, A., *A rend – Isten ujjenyomata vagy a véletlen műve?*, in *Mérleg* 2006/1, 39-48; uő. *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg im Bressgau 2006, 257-270; 298-306; Puskás, A., *A teremtés teológiája*, Budapest 2006, 225-264.

különböző irányultságát, s egyáltalán a történet-kritikai exegézis tudományos eredményeit. A fundamentalista bibliaértelmezés következtében a kreacionizmus egy szintre helyezi a teremtéshitet és az evolúciós elméletet, kettejük között ellentmondást lát, s célul tűzi ki az evolúciós elmélet „tudományos” cáfolatát.²

A szembenálló beállítottság persze érkezhethet a természettudomány oldaláról is. Ennek példája többek között Ernst Haeckel, aki a darwini leszármazáselméletben a bibliai teremtéshit cáfolatát és a materialista-ateista filozófia perdöntő bizonyítékát látta. Ma sem hiányoznak olyan evolúcióbiológusok (Jaques Monod, Richard Dawkins, Gerhard Vollmer, E.O. Wilson), akik a fejlődéselméletet szembe állítják a teremtésteológiával és filozófiai-világnézeti következtéseket vonnak le belőle.³ Ez az értelmezés egyrészt ugyanazt a hibát követi el, mint a kreacionizmus, amikor a teremtéshit bibliai megfogalmazását egy szintre helyezi az evolúció természettudományos elméletével. Másrészt illetéktelen határátlépést követ el, amikor a módszertanilag behatárolt szaktudományok mindig részleges eredményeiből az egész valóságot magyarázó végső következtetésekre jut. Ebben az esetben tulajdonképpen logikailag hibás körkörös érvelésről van szó. A természettudós módszertanilag helyesen naturalista/ateista módon jár el, vagyis elméletalkotása során eleve eltekint egy transzcendens októl, mint a természeti jelenségek magyarázó elvétől. Mivel kutatása eleve a valóság személytelen és természeti dimenziójára szorítkozik, ezért logikailag

² Vö. Gánóczy, S., *A „kreacionizmus” és az „értelmes tervezettség” a teológiai kritika mérlegén*, in *Határon imen, határon túl. Teológiai párbeszéd*, SZIT, Budapest 2009, 254-272, itt: 254 k; Teres, Á., *A fejlődéselmélet története, alapvető fogalmi és kérdései*, in *A fejlődéselmélet és a földön kívüli élet kérdései. Manréza Szimpózium 2006*, (Szerk. Hetesi Zsolt – Teres Ágoston), Budapest 2007, 3-26, itt: 16 k.

³ Vö. Müller, H., *Evolution und Schöpfung*, in *Forum Katholischer Theologie* 18 (2002) 106-121.

hibás lenne arra következtetnie, hogy a módszerével feltárt összefüggések azonosak a teljes valósággal és semmiféle transzcendens magyarázatot nem tesznek lehetővé, racionálisan elfogadhatóvá.⁴ Mindenesetre, maga Charles Darwin a leszármazás elméletéből nem vont le ateista következtetéseket. Sőt, mint ismeretes, *A fajok eredete természetes kiválasztás útján* című művének 1860-as kiadásában ezt írja: „Nem felemelő elképzelés-e, hogy a Teremtő az életet különböző képességeivel csupán néhány vagy akár csak egyetlen formába lehelte bele”, és hogy azoknak a „csodálatos formáknak serege, amely ilyen egyszerű kezdetből származott, nem szűnt meg fejlődni és továbbra is fejlődik”?⁵ James Moore, Darwin életrajzírója és Gánóczy Sándor rámutatnak arra, hogy Darwin korábbi és később írt műveiben is csodálatát fejezi ki az „egyetemes és jótevő Teremtő” iránt, aki a természet törvényeinek megalkotója és a teremtés kormányzója.⁶ Amint *Önéletrajza* tanúsítja, Darwin élete vége felé bizonyos hittartalmak tekintetében – mint a lélek halhatatlansága - agnosztikussá vált, korábbi vallási meggyőződése elbizonytalanodott. Ugyanakkor nem lett ateistává, sőt kifejezetten teistának mondja magát abban az értelemben, hogy elfogadja annak az Istennek a létét, aki a világegyetem és az ember végső eredete, első oka. Hitet tesz amellett, hogy a világ és az ember nem a vak véletlen vagy a szükségyszerűség terméke.⁷

⁴ Vö. Bauberger, S., *Teremtés vagy ősrobbanás?*, in *Mérleg* 2002/4, 415-416.

⁵ Darwin, Ch., *A fajok eredete természetes kiválasztás útján*, Budapest 2007, 430 k. Idézve: Gánóczy, S., *Hit, vallás és erkölcs Darwin fejlődéselmélete és szellemi fejlődése keretében*, in *Határon innen, határon túl. Teológiai párbeszéd*, 274.

⁶ Gánóczy S., *A „kreacionizmus” és az „értelmes tervezettség” a teológiai kritika mérlegén*, in *Határon innen, határon túl. Teológiai párbeszéd*, 258 k.

⁷ Darwin, Ch., *Ein Leben. Autobiographie, Briefe, Dokumente* (Hrsg. Siegfried Schmitz), München 1982, 162 k. Darwin ebben a művében a lélek halhatatlanságát illető agnosztikus álláspontját a színvak állapotához

(2) A teremtésteológia és az evolúciós elmélet kapcsolatának típusai között a második helyen a *kiegészítő versengés* modelljét említhetjük. A teremtésteológia a kiegészítés igényével és beállítottságával viszonyul az evolúciós elmülethez akkor, amikor a természettudományos magyarázat fehérholtjait egy hízagpótló Isten létére és működésére hivatkozva tartja megszüntethetőnek. Véleményem szerint az „értelmes tervezés” (Intelligent Design) mozgalom tudományfelfogása és programja ehhez a típushoz sorolható annak dacára, hogy itt nem egy szoros értelemben vett teremtésteológiai álláspontról van szó, hanem inkább egy tág értelemben vett teista természetfilozófiáról, mely eleve eltekint a megfelelő bibliai szövegek értelmezésétől. Az ID a szoros értelemben vett teremtésteológiát megalapozó természetfilozófiai nézetnek tekinthető. E felfogás képviselői elfogadják a természetes fejlődés tényét, de azt állítják, hogy az evolúció darwini és újdarwiniánus leírása a természetes kiválasztás, a variációk gazdagsága, a mutációk és a reprodukciós képesség alapján nem tudja elégségesen értelmezni és megindokolni a tényleges fejlődést. Az olyan ún. tovább nem egyszerűsíthető összetett rendszerek, mint a szem vagy az agy bonyolult szervének a kialakulására nem adnak kielégítő magyarázatot az evolúciós elmélet előbb említett princípiumai. Az ID képviselői szerint az utódok megfelelő változatosságának eredetére, a kedvező mutációk létrejöttére és az első genetikai kód mint összetett információs rendszer kialakulására sem tudnak elégséges indoklást adni a darwini és újdarwiniánus leszármazáselméletben megnevezett princípiumok.⁸ Ezek inkább csak egy és ugyanazon a fajon belül végbemenő kis lépésekben megvalósuló, fokozatos fejlődést tudják megmagyarázni. Az értelmes tervezés elmélete szerint a

hasonlítja, aki már nem képes érzéklni a színeket. Vö. Gánóczy, S., *Hit, vallás és erkölcs Darwin fejlődésemélete és szellemi fejlődése keretében*, 280.

⁸ Vö. Behe, M.J., *Darwin fekete doboza: az evolúció biokémiai kihívása*, Budapest 2002, 19-21, 29, 60-66.

biológiai evolúcióban és az élőlények szervezetének fölépítésében értelmes tervezet valósul meg. Ennek tudományos feltételezése tudja eltüntetni a hagyományos evolúciós elmélet fehér foltjait. Az értelmes tervezet utalhat egy értelmes tervezőre, a teremtő Istenre, de az értelmes tervezet eredetének a vizsgálata már nem tartozhat a tudomány hatáskörébe.

Nem feladatunk itt az értelmes tervezés elméletével szemben megfogalmazott kritikák ismertetése. Mindenesetre azt megjegyezhetjük, hogy komoly érvek szólnak amellett, hogy az ID valójában nem tekinthető tudománynak.⁹ Az elmélet döntő jelentőségű érveinek, pl. a tovább nem egyszerűsíthető bonyolultság elvének az alátámasztására hozott konkrét példák (lásd ostoros egysejtű farka) egyik-másikáról időközben bebizonyosodott, hogy az evolúcióelmélet hagyományos elveivel is jól magyarázhatók.¹⁰ Hasonlóképpen a mutációk döntő jelentőségére, a kis genetikai változások új szerkezet létrehozó hatására és a közbülső formák kialakulására vonatkozóan is újabb bizonyítékok kerültek napvilágra. Igazolást nyert, hogy „egy-egy fejlődési mutáció teljes organizmikus formákat képes átkapcsolni – többségükben életképtelen, néha

⁹ A természettudomány nem végső megalapozással akar és tud szolgálni, hanem tudatosan módszertani redukciót él, amikor természetes jelenséget természetes módon magyaráz. Éppen az lenne tudománytalan, ha feladná ezt a módszertani alapelvet. Ha az ID az értelmes tervezettség hipotézisével transzcendens okra következtet, akkor szaktudományos jellege szűnik meg. Ugyancsak kérdéses, hogy az ID tud-e szolgálni verifikálható vagy falszifikálható előrejelzésekkel, ami a természettudomány eljárásának döntő mozzanata. Vö. Kampis, Gy., *Értelmenlen tervezettség*, in *Magyar Tudomány* 2008/12, 1424-1434; Kertész, G., *Evolúció ,intelligens tervezés, evidencia*, in *Magyar Tudomány* 2008/12, 1487-1499.

¹⁰ Az ostoros egysejtű farkának kialakulása jól magyarázható az endoszimbiózis jelensége alapján. Ennek értelmében az ostoros egysejtű farka két tejes organizmus, egy nagyobb egysejtű és egy spirochéta baktérium belső együttélése során megtörtént egybeolvadásából keletkezhetett. Kampis Gy., *Értelmenlen tervezettség*, in *Magyar Tudomány* 2008/12, 1424-1434, itt: 1425 k.

azonban életképes új 'terveket' hozva létre."¹¹ Véleményem szerint a teremtésteológiának nem érdemes egy olyan elméletre építenie, mely az evolúcióbiológia fejlődésével folyamatos visszavonulásra kényszerül, és mindig újabb természettudományosan még meg nem magyarázott jelenségekre hivatkozik.

Az ID-nal szemben az evolúcióbiológia és a tudomány-filozófia oldaláról érkező kritikákhoz hozzá tehetjük a teremtésteológiai-filozófiai bírálatot is. A magam részéről egyetértek Székely László megállapításával, aki szerint az ID elméletében voltaképpen a newtoni szem-argumentum modern változata jelenik meg, s vele a „hiányok istenének” a feltételezése.¹² Ahogy Newton a szem felépítésének és működésének a magyarázatához szükségesnek tartja Isten közvetlen alkotó tevékenységének a föltételezését, úgy az ID szerint vannak olyan jelenségek az evolúcióban, melyeknek nincs természettudományos magyarázata, s ezért az értelmes tervezet feltételezéséhez kell folyamodni. A ID elmélet képviselői végső soron a „tervezettség fogalmát hibásan szembeállítják a természeti folyamat fogalmával, s így az értelmes tervezetre való hivatkozást, mint a természettudományos magyarázat alternatíváját jelenítik meg. Ennek az eljárásnak az alapja nyilván az a fogalmi tévedés, mely szerint az értelmet és célt nem hordozó természeti-oksági összefüggésekkel, folyamatokkal és a természeti törvényekkel történő magyarázat kizárja a célszerűséget, mely viszont a tervezettség sajátja. Csakhogy ez ugyancsak súlyos fogalmi tévedés: az a tény, hogy valami zárt oksági láncsal magyarázható, nem zárja ki, nem tagadja a célszerű magyarázat lehetőségét. ... Ahhoz, hogy a természetben – s annak részeként az életben – az értelmes tervezettség jegyeit lássuk, nincs szükség természeti

¹¹ Uo. Így a százlábú, féregszerű alakból egyetlen mutációval létrehozható hatlábú rovarszerű forma.

¹² Székely, L., *A biológiai evolúció eszméje és az értelmes tervezet elmélete*, in *A fejlődéselmélet és a földön kívüli élet kérdései. Manréza Szimpózium 2006*, 61-88, itt: 79-85.

hiányokra, foghíjakra sem az első élőlény kialakulása, sem a darwini fekete doboz tekintetében, sem pedig az evolúciós folyamat azon pontjain, ahol új szervek jönnek létre.”¹³ Az idézetben megfogalmazott fogalmi tévedés mellett az is gyengesége az ID elméletnek, hogy az evolúciós folyamatban pontszerűen megvalósuló értelmes tervezés egy olyan Isten képét sugallja, akinek időről időre mintegy közvetlenül ki kellene egészítenie a teremtés művét ahhoz, hogy benne fejlődés mehessen végbe. Isten azonban nem kiegészítője a teremtményi-természetes okoknak.

(3) A szembenálló és kiegészítő versengés modelljének többszörös történelmi kudarca és kártékony hatása hívta életre a teremtésteológia és az evolúciós elmélet viszonyának jellemzésére a *különböző síkú magyarázatok* modelljét. E megközelítés komolyan veszi és szigorúan előírja a teológia és a természettudomány illetékességi határainak a betartását. A természettudományos kutatás tárgya csak az lehet, ami empirikus tapasztalás, kísérletezés tárgya, mérhető, matematizálható. Amennyiben az evolúciós elmélet természet-tudomány, módszerének megfelelően empirikus jelenséget vezet vissza empirikus jelenségre valamely törvényszerűség vagy szabályszerűség megállapításával, és a törvények ismeretében előrejelzéseket tesz. Ez a tudatos, tematikus és módszertani redukció eleve eltekint Isten lététől, aki *per definitionem* nem empirikus nagyság és nem empirikus ható-ok módjára tevékeny létező. Következésképpen az evolúciós elmélet sem igazolni, sem cáfolni nem képes a Teremtő létét és teremtő tevékenységét, sem értelmezni nem tudja ez utóbbit.

A teremtésteológiának hasonlóképpen korlátoznia kell önmagát. A teológia a szellemtudományokhoz áll közel, forrásai, módszere és alapvető célja más, mint a természettudományos kutatásé. A teológia forrása az isteni kinyilatkoztatás, ahogyan azt a Biblia tanúsítja és az Egyház

¹³ Uo. 81-82.

élő tradíciója mértékadóan továbbadja. Módszere a hermeneutika, mely a szentírási szövegeket, a tanítóhivatali állásfoglalásokat, a kinyilatkoztatás hívő címzettjének egzisztenciális helyzetét és e három tényező egymáshoz való viszonyát megfelelő szabályok szerint értelmezi. Célja a kinyilatkoztatás befogadójának üdvösségét, vagyis létezésének végső értelmét érintő igazságoknak a feltárása, rendszerező és koherens egészbe, összefüggésbe állítása. Ahogyan az evolúciós elmélet, mint természettudományos teória se cáfolni, se igazolni nem tudja egy teremtő Isten létét, úgy a teremtésteológia sem képes sem igazolni sem cáfolni az evolúciós elméletet. A teremtésteológia és a természettudományos evolúciós elmélet más-más szempontból, módszerrel, célkitűzéssel közelednek a valósághoz, a természettudományos magyarázat és a teremtésteológiai értelmezés más-más síkon működik. Az alapvető különbség és önállóság miatt a teremtésteológia mentesül az erőltetett konkordizmus terhétől, attól a kényszertől, hogy a természettudományos elméletek állításainak bibliai megfelelőit kellene feltétlenül kutatnia (pl. hat nap hat evolúciós korszak; fény teremtése a nagy bumm utáni energia sugárzás stb.). Ugyancsak a magyarázati síkok alapvető különbsége miatt teremtésteológia és fejlődélmélet (teremtés és evolúció) nem lehetnek komplementerek abban az értelemben, hogy egy mindkettőt átfogó nagyobb egész részelemei lennének. Sem Istennek a mindenhatóságán alapuló teremtésaktusát nem lehet egy egész részeként felfogni, sem az evolúció természeti eseményét nem tekinthetjük isteni kiegészítésre szorulóknak, ahogyan azt például az „értelmes tervezés” elmélete teszi, mert Isten így a hiánypótló szerepébe kerülne s csorbulna transzcendenciája.

A természettudományos evolúciós elmélet és a teremtésteológia közötti alapvető különbség megállapítása után már csak az a kérdés merül fel, hogy egyáltalán lehet-e mondanivalója teremtésteológiának és evolúciós elméletnek egymás számára. A kérdés az, hogy a valóságértelmezés e két

különböző síkja között lehet-e érintkezés vagy egymással teljességgel összemérhetetlen, abszolút autonóm nyelvjátekokról van szó.

(4) A magam részéről azoknak a teológusoknak az álláspontjával tudok egyetérteni, akik szerint a teremtésteológiának foglalkoznia kell az evolúciós elmélettel, még pedig oly módon, hogy elkerülje a szembenállás, a kiegészítés és a konkordizmus csapdáit. A teológia, ha hűséges akar maradni ősrégi hagyományaihoz és önfelfogásához, akkor bármilyen kényelmes és csábító megoldás is lehetne, nem szabad elhárítania magától azt a feladatot, hogy értelmezze az evolúció természettudományok által feltárt folyamatát. A Teremtőről és a teremtés művéről szóló hitigazság üdvtörténeti-realista igénye az, hogy a teremtés aktusa az egész valóságot, tehát a fizikai, biológiai, természeti valóság egészét érinti. Ha ez a valóság egy történelmileg fejlődő folyamatban bontakozik ki a kozmológiai, a biológiai és az antropológiai evolúció nagy állomásain keresztül, akkor feladatként jelentkezik a teológia számára annak elgondolása, hogy e folyamat hogyan viszonyul a teremtő isteni tevékenységhez. Ennek elmulasztása, Pannenberg kifejezésével élve, „teremtéstani doketizmust” rejtene magában, mely egy szűkre szabott egzisztencialista teológiának a veszélye. Jóllehet a teremtés hite nem azonosítható sosem egy-egy kor filozófiai vagy természet-tudományos világképével, mégis valamiképpen testet kell tudni öltenie, meg kell tudni fogalmazódnia egy-egy ilyen világkép keretei között is. A Biblia első lapjain olvasható teremtés-elbeszélés szerzője is így járt el: Izrael üdvtörténeti hit-tapasztalatát Jahvéról, a történelem és a kozmosz egyedüli Uráról egy múltba tekintő prófétai beszéd és himnikus istendicséret keretében úgy vallja meg, hogy a korabeli világkép elemeit felhasználva tesz hitvallást arról, hogy a mindenség egyedüli alkotója Isten. Ha valaki kézbe veszi Szent Ágoston *Vallomásait* vagy a Teremtés könyvéről írt kommentárját, meglepődhet azon a szabadságon, ahogy a

hippói püspök a hatnapos bibliai teremtéstörténetet értelmezi.¹⁴ A legtávolabb áll tőle a szó szerinti-fundamentalista olvasási mód, ehelyett a korabeli sztoikus és platonikus természetfilozófia gondolkodási horizontja felől értelmezi a szent szöveget. Alkalmanként több olvasati lehetőséget is vázol, mérlegeli azokat, s azt is bevallja, ha nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy melyiket kellene közülük választani. Jusztinosz, Órigenész, Antiókhiai Theophilosz, a legtöbb patrisztikus szerző vagy a középkorban Aquinói Szent Tamás hasonlóképpen járnak el, amikor azzal az igénnyel értelmezik a bibliai szövegeket, hogy koruk természetbölcseleti ismereteinek horizontján fogalmazzák meg a teremtés hitigazságait.¹⁵ Mindez azt jelenti, hogy teológiai hermeneutikájuk eleve spekulatív természetű, célja megérteni és megértetni a teremtés hittel elfogadott igazságát az adott kor tudományos ismereteinek a színvonalán. E fordítói-hermeneutikai munka sohasem egyszerűen szolgálja átvétel, hanem a legtöbbször kritikával történik, mely a versengő természetbölcseleti modellek összehasonlítását és mérlegelését feltételezi. A kiválasztásnál a zsinórmértéket a szentírási tanúságtétel, az egyház hitvallása és az értelmi megfontolás együtt jelenti. A teremtésteológia e spekulatív hermeneutikája mögött az a meggyőződés áll, hogy a teológiának az is feladata, hogy bemutassa: a hit igazságai intellektuális felelősséggel vállalhatók a hívő ember számára és értelmesen közölhetők a nem hívő emberek felé. Ezt a teológiai ars poeticát és tradíciót követik ma azok a teológusok, akik komolyan számot vetnek

¹⁴ Vö. Aurelius Augustinus, *Vallomások*, XII-XIII könyv, (ford. Városi István), Budapest 1987; *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen* (ford. Heidl György), Budapest 2002.

¹⁵ Vö. Szent Jusztinosz, *I. Apológia; II. Apológia*; Órigenész, *A princípiumokról*; Antiókhiai Szent Theophilosz, *Három könyv Autolükhoszhoz* c. munkája, de ugyanígy Aquinói Szent Tamás filozófiai-teológiai művei is (STh, ScG, QD). A témához lásd: Turay, A., *A bibliai teremtésbeszélés a biológiai evolúciós elmélet fényében*, in *Teológia* 2006/1-2 (XL) 97-105.

az evolúció természettudományos elméletével és párbeszédbe bocsátkoznak vele.

Azoknak az itt bemutatandó teremtésteológiáknak, melyek kísérletet tesznek az evolúció természettudományos elmélete által megrajzolt fejlődés teológiai értelmezésére, két közös alapjellemezője van. Egyfelől nem vizsgálják az evolúciós elmélet ismeretelméleti státuszát és érvényességét. Ebben a teológia helyes kompetenciatudata nyilvánul meg. A teológia, mint teológia nem hivatott erre a vizsgálatra. Ezt a feladatot magának a természettudománynak, illetve a tudományfilozófiának kell elvégeznie. Az evolúció általunk ismertetendő teremtésteológiai értelmezései abból a feltevésből és meggyőződésből indulnak ki, hogy az evolúciós elmélet érvényes tudományos teória, mely alapvetően összeegyeztethető a bibliai teremtéshit olyan alapelemeivel, mint a teremtmények valós öntevékenysége, a világ és az emberiség történelmisége, a teremtmények közötti szolidaritás, a valóban új és magasabbrendű létformák létrejötte. II. János Pál pápával és a Nemzetközi Teológiai Bizottság állásfoglalásával egybehangzóan úgy tekintenek a fejlődéselméletre, melynek nincs valóban tudományos alternatívája a természeti jelenségek összefüggéseinek a leírására. A másik jellemzője az evolúció teremtéstani értelmezésére vállalkozó teológiáknak az, hogy spekulatív hermeneutikájuk többnyire két szinten mozog. Egyrészt, a kozmológiai, biológiai és antropológiai fejlődés tényének és törvényszerűségeinek a figyelembevételével filozófiai eszközök bevonásával igyekeznek újraértelmezni a teremtő Isten és a teremtett világ viszonyát. Másrészt, a fejlődés folyamatát a teremtés témakörén túl (a teremtő isteni tevékenységhez való viszony kérdésén túl) összefüggésbe hozzák más teológiai tematikákkal is, nevezetesen a krisztológiával, a pneumatológiával és a trinitológiával. A spekulatív értelmezésnek e második lépése kifejezetten teológiai természetű, célja a hitigazságok közötti belső összefüggések mélyebb feltárása.

2. Az evolúció teremtésteológiai értelmezése az első ok és a másodlagos okok együttműködésének modelljében

Aquinói Szent Tamás nyomán a hagyományos teremtésteológia megkülönbözteti a teremtés két szempontját: a semmiből való teremtést (*creatio ex nihilo*) és a folyamatos teremtést (*creatio continua*). Ez utóbbi magában foglalja a világ létben tartásának, a teremtményekkel való együttműködésnek és a gondviselésnek, mint célra irányításnak az isteni tevékenységét. A *creatio continua* fogalma végső soron abból a megfontolásból fakad, hogy a teremtés létközlést és a létbeli függőség viszonyának a létrehozását jelenti. Ha a teremtmény létehez hozzátartozik az időbeli kiterjedés, a saját cselekvés és a célra irányulás, akkor a teremtés mindezeknek a létmozzanatoknak a közlését is magában foglalja. Azaz a teremtmény nemcsak létezésének kezdetét illetően függ a létrehozó Istentől, hanem ez a függés valamiképpen minden létmozzanatát jellemzi. Szent Tamás az első ok és a másodlagos okok, vagy másképpen a fő ok és az eszközök viszonyának filozófiai modellje szerint értelmezi a teremtő Istennek a teremtményeivel való együttműködését. Az eszközök olyan valóság, amely a fő oknak rendelődik alá, s azzal együtt hozza létre az okozatot. A fő ok vagy első ok mindig tökéletesebb az általa kiváltott okozatnál. Isten első vagy fő okként a teremtett létezőkkel azok természetének megfelelően működik együtt, vagyis nem kényszeríti őket. A létezőknek létet adó föltétlen Létalapként létben tartja a teremtményeket, cselekvésükhöz erőt ad nekik és együttműködően végig kíséri tevékenységüket. Tamás szemmel láthatóan nagy gondot fordít arra, hogy egyszerre biztosítsa Isten transzcendenciáját és immanenciáját a világhoz való viszonyában. Isten akképpen első ok, hogy nem tartozik az okozatok nemébe és fajába, azokat mindenestül felülmúlja. Ugyanakkor létközlésével, erejével, tevékeny-

ségével bensőleg tud jelen lenni a másodlagos okok működésében ezen okok működését felhasználva, ahhoz igazodva.¹⁶

A hagyományos teremtésteológia rendes, illetve általános isteni együttműködésről (*concursum divinum ordinarius*) beszélt akkor, amikor Isten első okként oly módon fejt ki hatást a másodlagos okokra, hogy azok a saját természetük lehetőségeinek megfelelő okozatokat hoznak létre. Az evolúcióban azonban ennél többről van szó. Itt a másodlagos okok – főként az élet és a tudatos emberi élet kialakításának az esetében – olyan hatásokat eredményeznek, melyek meghaladják ezen okok általános és szokványos működésének a határait. A másodlagos oknál magasabbrendű okozat létrejötte magyarázatot kíván, mivel az okozat nem lehet tökéletesebb az oknál, lévén az okozás léttökéletesség közlés, és semmi sem adhatja azt, amit nem birtokol.¹⁷ Következésképpen, itt még inkább fel kell tételezni az első ok hatását a másodlagos okokra, melynek nyomán a másodlagos okok saját tevékenységük révén saját létszintjüket meghaladó oksági hatás kifejtésére lesznek képesek. Az isteni együttműködésnek ezt a speciális, a fejlődés értelmezésére kidolgozott fogalmát nevezi a tamási alapokon gondolkodó teremtéstan *concursum evolutivusnak*.

Az isteni együttműködés mellett az isteni gondviselés tamási felfogása is hasznos segítséget nyújthat a fejlődés teremtésteológiai értelmezéséhez. Szent Tamás gondviselés fogalma tartalmazza a Teremtő örök tervét, a teremtmények célra irányítását és célhoz vezetését,¹⁸ de mindezt úgy, hogy nem egy determinisztikus és szükségképpen, hanem a véletlenszerű történéseket sem kizáró megvalósulási folyamatot feltételez. Így fogalmaz az Angyali Doktor: „Az isteni

¹⁶ STh I, 105, 5; IV Sent. d. 1, q. 1, a. 4, sol. 4.

¹⁷ Az ok és okozata közötti arányosság és az ok magasabbrendűségének az elve: STh I, 79, 13; I, 46, 2 ad 4; Suppl. q 55 a 1 ad 1. Battista Mondin, „causalità”, in *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d’Aquino*, Bologna 1991, 110.

¹⁸ STh I, 22, 1.

Gondviselés hatása nem pusztán az, hogy egy dolog bármilyen módon megtörténjék, hanem az is, hogy esetleges vagy szükségszerű módon történjék. Ezért amiről az isteni Gondviselés azt rendeli, hogy tévedhetetlenül és szükségképpen menjen végbe, az tévedhetetlenül és szükségképpen megy végbe; amivel kapcsolatban az isteni Gondviselés terve azt kívánja, hogy esetleges módon történjék, az esetleges módon történik.”¹⁹ A Nemzetközi Teológiai Bizottság az idézett tamási megállapításból arra következtet, „hogy az isteni oksági tevékenység katolikus felfogása szerint a teremtett rendben a valódi esetlegesség nem összeegyeztethetetlen az akaratlagos isteni gondviseléssel. Az isteni okság és a teremtményi okság nemcsak fokozatilag, hanem természetük szerint is radikálisan különböznek egymástól. Tehát még egy valóban esetleges természeti folyamat kimenetele is egyazonképpen beleilleszkedhet Istennek a teremtésre vonatkozó gondviselő tervébe.”²⁰ A véletlent egymástól különböző és összhangban nem lévő oksági sorok alkalmi találkozásának tekinthetjük, amit előre nem látunk, amire nem számítunk. Szent Tamás teremtésértelmezése a természetben szabályosan ismétlődő, bizonyos rendet és törvényszerűséget mutató események mellett számol a véletlenszerű eseményekkel is, s ezeket is a célra irányító isteni terv részének tekinti. Az evolúció teológiai értelmezéséhez fontos szempont ez. A

¹⁹ STh I, 22, 4, ad 1.

²⁰ Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, nr. 69, in *La Civiltà Cattolica* 2004/4, 277 köv. A Nemzetközi Teológiai Bizottság szövege Aquinói Szent Tamás idevágó gondolatát idézi az isteni gondviselés működéséről. „Az isteni Gondviselés hatása nem pusztán az, hogy egy dolog bármilyen módon megtörténjék, hanem az is, hogy esetleges vagy szükségszerű módon történjék. Ezért amiről az isteni Gondviselés azt rendeli, hogy tévedhetetlenül és szükségképpen menjen végbe, az tévedhetetlenül és szükségképpen megy végbe; amivel kapcsolatban az isteni Gondviselés terve azt kívánja, hogy esetleges módon történjék, az esetleges módon történik.” (STh I, 22, 4, ad 1) Idézve: uo.

fejlődésben ugyanis a természeti törvények, a természetes kiválasztás elve és a véletlenszerű események (vö. mutációk) összjátéka valósul meg. Az evolúciós elmélet többek között ezeknek a tényezőknek a szerepét és kölcsönhatását írja le. Az élet kiemelkedése az élettelen anyagból a természeti törvények által lehetővé tett véletlenszerű események következtében ment végbe. Különböféle és sokrétű oksági sorok alkalmi találkozásai, különböző utak kipróbálása, a kedvező események és szervezetségi formák kiválasztása, megőrzése növelte annak a valószínűségét, hogy kialakulhasson az anyag, majd az élet mind magasabbrendű szervezetségi szintje (Lonergan: emelkedő valószínűség). Az evolúció természettudományosan leírt folyamatában éppen az a meglepő, hogy a sokféle tényező összjátékának következtében végül egy felfelé fejlődő, a rendet növelő, mind magasabbrendű életformát kialakító dinamizmus jött létre.²¹ Az evolúció teremtésteológiai értelmezése szerint ez a természeti törvények és a véletlenszerű események összjátékából kialakuló fejlődési folyamat a teremtő Isten gondviselő tervét valósítja meg.

3. Az evolúcióban megvalósuló isteni együttműködés továbbértelmezései

3.1 A szellem aktív öntranszcendenciája, mint az evolúció paradigmája Karl Rahner teológiájában

A teremtmények önfelülmúlásaként értett evolúció értelmező kulcsa Rahner számára az emberi megismerésben működő és megtapasztalt aktív öntranszcendencia. Az ember azáltal lesz

²¹ Vö. Turay Alfréd a kozmológiai, a biológiai és az antropológiai szinten a természeti törvények és a véletlenek összjátékából kialakuló fejlődést az első és a másodlagos okok együttműködésének a keretében tartja filozófiailag értelmezhetőnek. Turay Alfréd, *Kozmológiai antropológia*, 25k, 30-37, 42k, 48-54, 69-72.

jelenválóvá önmaga számára, hogy a tőle különböző másik véges létezőhöz fordul, azt végesként megismeri. Ez azonban csak annak révén lehetséges, hogy kikerülhetetlenül magára a lét horizontjára irányul megismerő aktusának dinamizmusa.²² A létre és benne az abszolút létre irányuló transzcendenciája, önmagát meghaladó mozgása a lehetőségi feltétele annak, hogy önmagához visszatérve tudatossá és megvilágítottá váljék saját léte önmaga számára és egyben az egyes létező tárgyi megismerésének birtokába jusson. Rahner számára döntő jelentősége van annak a ténynek, hogy a szellemi megismerés transzcendens mozgásának az irány, cél, mozgató és végpontja (Woraufhin) nem a megismerés egyik tárgya a többi tárgy között, hanem sokkal inkább horizontja, lehetőségi feltétele a tárgyi megismerésnek és a szellem önmagához való visszatérésének. Közelebről az alábbi három lényegi sajátosságát emeli ki a megismerő transzcendens mozgás e cél és mozgató pontjának, melyek segítségével egyúttal értelmezhetővé válik Isten transzcendens oksági munkálkodása általában a véges létezők minden önfelülmúló, evolúciót eredményező tevékenységében. (1) A szellemi megismerés cél és mozgató pontja (Woraufhin) belső, lényegi mozzanata magának a szellemi, transzcendens mozgásnak, mely csak azért és annyiban valósulhat, mert és amennyiben éppen e cél és mozgató pontra irányul és általa hordozott. (2) Oly módon és éppen azért lehet egészen belső mozzanata a szellemi megismerés transzcendens mozgásának, mert és amennyiben „fölötte” áll e mozgásnak, nem tartozik a véges tárgyak sokaságához, melyek megismerésének éppen így tud a lehetőségi föltétele lenni. A megismerés transzcendens mozgásának cél és mozgató pontja tehát egyszerre benne és fölötte áll ezen önmeghaladó mozgás-

²² A szellemnek a minden lehetséges tárgy abszolút tágasságára s végső soron a lét abszolút teljességére irányuló önmozgását nevezi Rahner „előrenyúlásnak” (Vorgriff). Vö. Rahner, K., *Az Ige hallgatója*, Budapest, 1991, 63-78; *A hit alapjai*, 202-203; *Die Hominisation als theologische Frage*, 71.

nak. Éppen azáltal lehet bensőséges, konstitutív mozzanata e mozgásnak, hogy nem része e mozgásnak, nem ő maga mozog, hanem felette áll. (3) E „Woraufhin” nem pusztán cél és végpont, hanem valóban mozgató ok, vonzó, hordozó alapja a szellem transzcendens mozgásának (Wovonher).

Rahner e szellemi dinamizmus, a megismerés transzcendentális tapasztalatából tartja kiolvashatónak, hogy miben áll valójában a metafizikai okság, mely a véges létezők önfelülmúló tevékenységében is működik és teológiailag kielégítő módon értelmezhetővé teszi a fejlődést. A nem-szellemi teremtmények öntranszcendenciája saját lényegük felülmúlását jelenti. Ebben az esetben is, noha az önmeghaladás a teremtmény saját tevékenységének eredménye, mégis az azt lehetővé tevő alap megint csak az abszolút lét hatalma és transzcendens együttműködése a teremtett okkal. Isten nem a teremtett ok mellett, azt helyettesítve vagy kiegészítve cselekszik, hanem éppen azt munkálja, hogy a teremtmény a saját lényege által behatárolt lehetőségeit meghaladó hatást hozzon létre. Az evolúció tehát Isten együttműködése a véges létezővel, mely ez utóbbit aktív öntranszcendenciára képesíti anélkül, hogy lényegének mozzanatává válna. Isten teremtő ereje és aktusa egyszerre transzcendens és immanens a fejlődő létezővel való viszonyában.²³

Megjegyezzük, hogy Rahner tisztában van azzal, hogy a szellemi öntranszcendencia mintája nem mindenestül alkalmazható az anyagi evolúció értelmezésére. Ő maga ki is fejt az

²³ „Egyrészt úgy kell elgondolnunk a lét teljességét, mint ami annyira *bensőséges* viszonyban van a beteljesülésre törekvő véges létezővel, hogy ezt igazi és *aktív* öntranszcendenciára teszi képessé, úgyhogy nem csupán passzívan fogadja be az új valóságot, melyet csak Isten idéz elő. Másrészt az öntranszcendencia legbenső erejét egyúttal annyira különbözőnek is kell tekintenünk a véges létezőtől, hogy *ne* lehessen a véges létező *lényegi* mozzanataként felfogni bensőséges dinamikájának az erejét.” Rahner, K., *A hit alapjai*, 205.

egyik fontos különbséget. A szellemi önmeghaladás nem lényegmeghaladás, hanem a szellem önmagán túlmutató aszimptotikus mozgása a lét horizontja felé, melynek során létrejön saját megvilágítotttsága, saját szellemi létmódja teljesen megvalósul. Ezzel szemben a nem-szellemi öntranszcendencia mindig a saját lehatárolt lényeg felülmúlását jelenti (új faj, az élet, az ember megjelenése). E különbség ellenére a paradigma meg tudja világítani Isten transzcendentális okságának és az öntevékeny teremtmény működésének viszonyát ott, ahol valódi létnövekedés és ebben az értelemben fejlődés történik.²⁴

3.2 A véletlenszerű szerepe az evolúcióban Gánóczy Sándor értelmezése szerint

Gánóczy²⁵ a *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur* címmel

²⁴ Természetesen azzal a különbséggel is kell számolni, hogy míg a szellemi megismerés során a létnövekedés, önfelülmúlás aktusának és eredményének ugyanaz az alanya, tudniillik a megismerő szubjektum, addig a fajfejlődés és az ember nemzése esetén az önfelülmúlás aktusának és eredményének alanya más. Vö. Scheffczyk, L. – Ziegenaus, A., *Schöpfungslehre*, 209-210. E különbségek ellenére egyetérthetünk J. Feiner pozitív értékelésével, aki szerint a rahneri aktív öntranszcendencián alapuló evolúcióértelmezés Isten transzcendentális okságának és a teremtménnyel való együttműködésének elmélyült megértését kínálja. Vö. Feiner, J., *Der Ursprung des Menschen*, in *MS 2*, 572.

²⁵ „Káoszelmélet: annak a ténynek az értelmezése, hogy noha a makroszkopikus világ determinisztikus törvényeket követ, mégis a természetben vannak szabálytalanságok, melyek nem engedik meg a folyamatok hosszú távú előre jelzését. A »káosz« az alternatívák egymásnak feszülése alkalmával adódó lehetséges mechanizmus és gyakran új rend alapja.” Ganoczy, A., *Schöpfungslehre in Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik I*, (Hrsg. von W. Beinert), Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 441. A témával kapcsolatos legterjedelmesebb és részletesebb írása a *Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube* címet viseli (Mainz 1995). Ebben a művében a szerző alaposan utánajár a „káosz”-fogalom mitológiai, filozófiai (Anaxagorász, Platon, Arisztotelész), természettudományos (Maxwell, Poincaré, Lorenz, Rössler, Prigogine, Maturana, Valera) és szociológiai (Luhmann) használatának, majd ezekhez részben hasonló, részben különböző bibliai káosz-analógiákat mutat be. Ezt követően áttekinti és értékeli a káosz/kaotikus 20. századi teológiai értelmezéseit (Barth, Moltmann, Pannenberg), kifejti a saját gondolatait a folyamatos teremtés káoszelméleti

megjelent művében elsősorban a biológiai evolúció tárgyalásával összefüggésben használja a kaoszelmélet bizonyos elemeit.²⁶ Gánóczy részben osztja Monod álláspontját arra vonatkozóan, hogy feltételezhetően az élet megjelenésének valószínűsége majdnem nulla volt. A francia biológus szerint, noha mesterségesen, laboratóriumban elő tudjuk állítani az élőlények alapkövét jelentő aminosavakat és belőlük képesek vagyunk sokszorozódásra alkalmas, önszervező makromolekulákat képezni, de az evolúció következő lépését, ami elvezet a replikatív makromolekulák körüli organizmus, összejt felépítését szolgáló teleonóm rendszerig, nem vagyunk képesek rekonstruálni. Hipotézise szerint az evolúciónak ez a lépése merő véletlenszerű és egyszeri esemény volt, melynek az eredményét aztán a változatlan, szükségszerű reprodukciós mechanizmus megőrizte és továbbadta mint genetikai kódot. A későbbi génmásolások során fellépő szintén véletlenszerű hibák, mutációk a felelősek a folytatódó evolúcióért. Így Monod szerint az evolúció a vak véletlen és a vak szükségszerűség összjátékaként értelmezhető.²⁷ Gánóczy elfogadja Manfred Eigen kritikáját és módosító javaslatait Monod hipotézisével szemben. Eigen „autokatalitikus hiperciklusokra” vonatkozó feltételezése a replikációra képes makromolekulák közötti együttműködés, összekapcsolódás, verseny, szelekció, körkörös visszacsatolás, valamint a nagy

megközelítésével kapcsolatban, végül a hit, a szenvedés, a halál, a rossz és az egyházi közösség teológiai témájának kaoszelméleti értelmezését adja. Mi elsősorban a folyamatos teremtéssel s benne az evolúcióval összefüggő megfontolásait igyekszünk összegezni. A témával kapcsolatos egyéb általunk is felhasznált fontosabb írásai: *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – Ein kritischer Versuch*, Düsseldorf 1992; *Schöpfungslehre in Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik I* (Hrsg. von W. Beinert), Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 365-490; és teremtésteológiai szócikkei *A katolikus dogmatika lexikona* c. műben (szerk. W. Beinert), Budapest 2004.

²⁶ Ganoczy, A., *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – Ein kritischer Versuch*, 244-267.

²⁷ Uo. 95.

számok törvényének hangsúlyozásával nem megszünteti az élet keletkezésének esetlegességét, véletlenszerűségét, hanem csak a „vak” mivoltát tagadja, amennyiben megmutatja, hogy mindezek a tényezők fokozzák az esetleges-véletlenszerű esemény valószínűségét.²⁸

Gánóczy fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy az evolúcióban a véletlenszerű és a szükségszerű, a káosz és a rend egyaránt fontos szerepet játszik, s e tényezők összjátékának állítása teremtésteológiai szempontból is elfogadható. Kiemeli, hogy a teremtés bibliai gondolatával, a teremtő Istenbe vetett hittel nemcsak a szabályos, a szükségszerű és a rend, hanem a véletlen és káosz-jellegű is összeegyeztethető. Meghatározása szerint a véletlen „olyan történést vagy tényt jelöl, amely – látszólag vagy ténylegesen – nem tudható be semmiféle, okság vagy célra rendeltség alapján meghatározható szükségszerűségnek. (...) nem vezethető le semmiféle előzetes adottságból, és egy egységes folyamathoz csak kivételként rendelhető hozzá; másfelől forrása lehet új folyamatok kialakulásának.”²⁹ Az esetlegesnek ez a megvalósulási módja teológiailag hozzáilleszhető a Biblia által tanúsított Isten teremtő és megváltó „bara-cselekvéséhez”, mely mint váratlan, levezethetetlen, meglepetést okozó, minden várákozást megelőző „aktuális kegyelem” megy végbe. Ebben az analóg értelemben az anyag és az élet keletkezése a „kegyelem véletlenének” lenne nevezhető. Legalábbis ilyennek látszik számunkra, ami természetesen nem zárja ki azt, hogy valójában Isten örök tervéből, a végső célt szem előtt tartó gondviseléséből forrásozik. A teológiai látásmód lehetővé teszi, hogy a véletlen és a szükségszerű ne „vak” véletlen vagy „vak” szükségszerűség legyen. A természettudományos

²⁸ Vö. Ganoczy, A., *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*, 250 köv. Lásd Eigen, M., *Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie*, München 1987.

²⁹ Uő, „Véletlen”, in *A katolikus dogmatika lexikona* (szerk. W. Beinert), Budapest 2004, 663 köv.

szempontból véletlen mutációnak vagy éppen szabályszerű folyamatnak tekintett történés teológiai megközelítésben „aktuális”, illetve „habituális” kegyelmi eseményként értelmezhető.

Gánóczy rámutat arra is, hogy a termodinamikai folyamatok behatóbb vizsgálatainak köszönhetően ma már világosan láthatjuk, hogy egyfelől a káosz sohasem jelent teljes zűrzavart, összevisszaságot, hanem bizonyos törvényszerűségeknek engedelmessé, azaz meghatározott szabályok körvonalazta keretben jön létre kaotikus állapot („determinisztikus káosz”). Másfelől a nyitott, dinamikus rendszerek kaotikus állapota alkalmas arra, hogy az anyag különféle lehetőségeket mintegy végigjárszva-kipróbálva új módon, magasabb bonyolultságú szerkezetekbe és rendbe szerveződjék, fejlődjék. Az „aktív káosz”, a „teremtő véletlen” vagy az „anyag önszerveződése” kifejezések ezt a folyamatot igyekeznek megnevezni.³⁰ Gánóczy szerint a teológus elfogadhatja és hasznosíthatja ezeket a kifejezéseket mint az evolúció mikéntjének természettudományos leírásait, de elégtelennek tartja őket annak magyarázatára, hogy a véletlen és szükségszerű, a káosz és a rend összjátéka mint maga is esetleges történés miért tud tartós, felfelé ívelő fejlődést

³⁰ Uő, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*, 260 köv. „Önszerveződés: ha az elemek nagyobb egységekbe kapcsolódnak, akkor olyan új viszonyulások lépnek fel, hogy mind nagyobb bonyolultságú, hierarchikusan rendezett, kölcsönhatásokkal és kölcsönös kapcsolatokkal rendelkező rendszerek alakulnak ki: elemi részecskék – atomok – molekulák – makromolekulák – sejtorganizmusok – sejtek – szervek – szervezetek – populációk – fajok – ökoszisztemek.” Uő, *Schöpfungslehre in Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik I* (Hrsg. von W. Beinert), Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 441. Megjegyezzük, hogy Gánóczy kritikát fogalmaz meg Erich Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum Menschlichen Geist* (München 1982) c. művében a mintegy vallási világnézet szintjére emelt „önszerveződés” ideológiájával szemben, ahogy a természetes kiválasztódás nyers darwini és a szociál-darwinizmusban megjelenő változata ellen is. Ganoczy, A., *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*, 263 köv.

eredményezni az ellenében ható folyamatok dacára. Az evolúció értelmének és miértjének a kérdése már nem szaktudományos probléma, hanem filozófiai és teológiai értelmezést kíván.³¹

4. Teilhard de Chardin evolúciós teremtésfelfogása

Teilhard de Chardin célja az evolúciós világkép keresztény feldolgozása, a fejlődéelmélet teológiai-krisztológiai szempontból elmélyített értelmezése volt.³² Egyszerre kívánta meghaladni az evolúció materialista olvasatát, valamint az átfogó értelmezésről eleve lemondó, az önmagát kizárólag analízisre szorító-ítélő pozitivistá szemléletmódot.³³ Gondolkodásmódját fenomenológiának, illetve hüper- vagy ultrafizikának nevezte. Az első megjelölés arra utal, hogy a *teljes jelenséget* kívánja megérteni, mely magában foglalja az

³¹ Uo. 256 köv.

³² Teilhard nagyszabású kísérlete kortársai közül sokakat lelkesített és közelebb segített a keresztény hithez, másokat a természettudomány, a filozófia és a teológia világából heves kritikákra sarkallt. Az Egyház hivatalos állásfoglalásainak áttekintő elemzését nyújtja François Russo jezsuita szerzetes tanulmánya. Lásd: Russo, Fr., „Róma és Teilhard”, in Szabó Ferenc (szerk.) *Vallomások Teilhard-ról*, Róma 1984, 342-356. Mi itt a teilhard-i evolúció-felfogás teremtésteológiát érintő szempontjainak rövid válaszára fogunk csak szorítkozni.

³³ „...ne keverjük össze »konkordizmust« és »koherenciát«. Mindnyájan tudjuk, hogy a szellem történetében akadtak olyan gyerekes, elszietett összeegyeztetések, amelyek egybevegyítették a megismerés síkjait és forrásait, s éppen mert szörnyszülöttek voltak, ezért csak ingatag megoldásokhoz vezethettek. Az összhang ilyen karikatúrái miatt azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy az Igazságnak éppen az a lényeges kritériuma és sajátos fémjele, hogy vég nélkül bontakozhat ki – nemcsak oly módon, hogy sosem keveredik belső ellentmondásokba, de éppen az által, hogy pozitív módon szervezett együtttest alkot, amelyben a részek kölcsönösen tartják össze s egyre tökéletesebben egészítik ki egymást”. Chardin, P. Th. de, „Hogyan látok én”, in Rezek Roman (ford.), *Utak az Omega felé II*, São Paulo 1968, 1.

anyag, az élet, a szellem, az ember, az emberi társadalom, a vallás, a kereszténység jelenségét. E tapasztalati jelenségek közötti kapcsolatokat, belső összefüggéseket kereste a fejlődés perspektívájából. Nem metafizikai, a végső okokat kutató magyarázatot kívánt adni, legfeljebb csak bevezetést egy ilyenhez.³⁴ Tisztában volt azzal, hogy természettudomány, filozófia és teológia más-más módszert követ, össze nem keverendők egymással, ugyanakkor azonban konvergálnak is; e konvergencia-pont láttatására vállalkozott.³⁵ A *hüper-fizika* elnevezés hasonló tartalmat hordoz. Egyfelől azt jelzi, hogy eljárása nem *meta-fizika*; másfelől azonban több, mint a részleges eredményeket felmutató empirikus szaktudományok, amennyiben a tapasztalati jelenségek minden területén fellelhető törvényt általánosít.³⁶

³⁴ *Az emberi jelenség* c. munkájának a bevezető figyelmeztetésében így foglalja össze módszerének lényegét: „Kérem: ne úgy olvassák ezt a könyvet, mint metafizikai művet, még kevésbé mint teológiai tanulmányt, hanem kizárólag és csakis mint tudományos értekezést. Ezt jelzi már a címválasztás is. Semmi más, mint csak a Jelenség. De a teljes Jelenség. – Először is: semmi más, mint csak a Jelenség. Tehát ebben a könyvben senki se keressen magyarázatot a Világról, hanem csak Bevezetést a Világ magyarázatához”. Uő, *Az emberi jelenség*, São Paolo 1974, 4.

³⁵ „Mint a délkörök a pólushoz közeledve, akként Tudomány, Filozófia és Vallás szükségképp összpontosul a Minden szomszédságában. Azt mondom összpontosulnak, egy pont felé tartanak, de nem keverednek össze; és mindvégig csak különböző szögből és más-más síkon ostromolják a Valóságot”. Uo.

³⁶ Teilhard nem filozófiából indul ki – legfeljebb néhány alapvető metafizikai intuíciónak fogad el –, hanem a dinamikus természet tényciből, jelenségeiből, s abból az általánosnak tekintett fizikából, természetismeretből, mely ezekkel foglalkozik. Hüper-fizika az a tudomány, amely az apró tudományos részletek fölé (hüper vagy ultra) emelkedik, mert mindenütt megtalálható törvényt általánosít. Ennek bizonyító ereje abból áll, hogy egyesíteni képes az érthető Valóságot.

4.1 Evolúció és teremtés: teremtő egyesítés (egyesülés)

Az evolúció határozott irányú folyamat, melynek során – a tapasztalati tények alapján megállapítható – tökéletesedés megy végbe, legalábbis a kibontakozás fő medrében. Teilhard látószögében az evolúció a felfelé, a magasabb létszint felé törekvő folyamata, melynek során az emberben megjelenik a reflektáló szellem. Ez az irány a fejlődésnek. Az evolúció tehát ténylegesen antropocentrikus. Miután a kopernikuszi fordulat, a darwini fajelmélet és a freudi pszichoanalízis kibillentette az embert centrális helyéről, a teilhard-i evolúcióértelmezés új szempontból láttatja az ember kitüntetett helyzetét. A fizika két végtelenjéhez (Pascal), a vég-nélküli kicsi (szubatomás világ) és a vég-nélküli nagy (csillagrendszerek, táguló világ) végtelenjéhez hozzáteszi Teilhard a komplexitás (bonyolultság) „végtelenségét”, mely az emberben, a reflektáló tudattal rendelkező emberben valósul meg.³⁷ Ez az antropológiai sajátosság kulcspozíciójába helyezi vissza az embert.

A Teilhard által kidolgozott „hüper-fizika” az evolúciót mint léttöblet-növekedést s annak összefüggéseit a következőképpen vázolja. A fejlődés az anyagi világ minden szintjén vizsgálódva (szubatomás, atomi, molekuláris, sejtek, egyszerű és magasabbrendű élőlények, ember) úgy jelenik meg (rekurrencia-törvény), mint a bonyolódás (komplexitás), a központosulás/bensőségesülés (centráció), az egységesülés és differenciálódás együtt növekvő visszafordíthatatlan történése. Mindig sok és sokféle egyszerűbb elem szerveződik egyre bonyolultabb, de éppen ezért egyre központosultabb és szerveesebb egységbe, mely egység nem szünteti meg a részek sajátosságait, hanem feltételezi és megkívánja a különbözőségüket. A minőségileg új mindig valami felsőbb szinten

³⁷Vö. Teilhard de Chardin, „Hogyan látok én”, 2. A teilhard-i evolúciós felfogás rövid összefoglalásához lásd: Nemesszeghy, E., *Az anyagi világ*, in TKK IV, Budapest 1983, 156-167.

megvalósuló új szintézis. Minél több(féle) elem minél központosítottabb, szervesebb egységbe fűződik, annál nagyobb az új szintézis léttöbblete.³⁸ Az evolúció tehát a sokaság újat alkotó – s ebben az értelemben teremtő – egyesítése; differenciáló egyesítése, szintetizálása.

Eddig a tapasztalati tényeken alapuló teilhard-i hüperfizika jelenségeirésa. Azzal a belátással kiegészítve, hogy a természettudományok analitikus módszerrel az egységtől az alkotó részek, a szintetikus egytől a sokaság felé haladva éppen a különböző szintű szintézisek (atomok, molekulák, sejt stb.) létrejöttét nem képesek megmagyarázni. A szintézis sohasem érhető s még kevésbé levezethető pusztán az alkotórészekből, illetve azok összességéből. Ezen a ponton Teilhard új módszert javasol: induljunk ki a legmagasabb szintű szintézisből, hogy megérthessük az előzményeket. A legbonyolultabb és legközpontosítottabb anyagi egység-szintézis az ember, aki reflektáló tudattal rendelkezik. Tőle elindulva érthetjük meg az anyag és az élet igazi természetét, legtágabb lehetőségeit. Ha az élet e kitüntetett megvalósulási helyén felbukkanhat a reflektáló szellem, akkor az anyag nem ellentétben áll a szellemmel, hanem mindkettő ugyanazon élet/energia külső és belső oldala, megnyilatkozása (tangenciális és radiális energia), melyek arányosak egymással. Az anyag és a szellem kétpólusú antropológiai egységének megfelelően az evolúció korábbi szintjeinek mindegyikén fellelhető analóg értelemben a részelemek rendezett sokaságának és a szintetizáló, rendező elvnek a kétpólusú egysége. Minél nagyobb az anyagi sokaság bonyolultsága és központosított egysége, annál szellemibb az egységesítő-szintetizáló elv. Az ember szervesen beleilleszkedik ebbe az evolúciós sorba, ugyanakkor ez kitüntetett módon történik, hiszen az ő esetében válik a szellemi szintetizáló elv reflektáló szellemmé. Természetesen ezt a szintetizáló szelle-

³⁸ „Plus esse est cum pluribus uniri” és „plus esse est plus plura unire” a léttöbblet teilhard-i megfogalmazásának két tétele. Vö. Chardin, P. T. de., „Világmindenségem”, in uő, *Tudomány és Krisztus*, 68.

met a természettudomány a maga analitikus módszerével képtelen megragadni, itt át kell engednie a helyet a filozófiának.

Nemcsak a bonyolódás és differenciáló egységesülés önmagában vett jelenségének magyarázata esik kívül a természettudomány illetékességén, hanem az a jelenség is, hogy noha megszámlálhatatlan alkalommal minden esély megvolt arra, hogy a magasabb tökéletességet képviselő létező típusa az alacsonyabbak hatásainak játékszereként végleg eltűnjön, hogy a vak véletlenek játékának áldozatává váljék, s így a fejlődés folyamata megszakadjon, ténylegesen mégsem ez történt.³⁹ A miértre lehet úgy válaszolni, hogy valaki egyszerűen a vak véletlenek szerencsés játékára, vagy a nagyszámok törvényére hivatkozik, de úgy is, hogy az evolúció történéseit egy végső célra irányító gondviselő Isten felől értelmezi. Teilhard ez utóbbi magyarázat mellett voksol. Indoklása szerint, az ember csak akkor nem veszíti el kedvét, lendületét az evolúció történéseinek immár tudatos és szabad folytatására, ha hiheti, hogy ő maga, élete, mindaz, amit alkot s végső soron az emberiség története maradandó sikerrel végződik. Ezt az ígéretet, a sikerért való kezeskedést azonban csakis olyan Hatalom teheti és adhatja meg neki, amely uralma alatt tartja az időt és a véletlent.

Teilhard tehát a léttöbbletek kialakulását s így magát a fejlődést is a magasabb központosítottságot és bonyolultságot mutató szintézisek létrejöttében ragadja meg. Ezt a történést nevezi *teremtő egyesítésnek* (egyesülésnek), mivel az új

³⁹ Teilhard felhívja a figyelmünket arra, hogy az evolúciós kozmoszt nem szabad úgy elgondolnunk, mint gigantikus, abszolút egy célnak engedelmeskedő organizmust, melyben minden a magasabbrendű létezés kifejlését szolgálja. Ellenkezőleg, a tapasztalat éppen azt bizonyítja, hogy vannak romboló erők is, melyeknek a fejlettebb szintézist képviselő létezők továbbra is ki vannak téve. Így tehát az evolúció felfelé ívelő pályája éppen hogy nem természetes, s nem értelmezhető pusztán a világ immanens növekedési erejével.

léttökéletesség éppen a nagyobb számú és sokféle részelem magasabb fokú egységbe szervezése, egyesítése révén keletkezik. A *teremtő egyesítés* hüper-fizikai szinten használt kifejezés nem a *creatio ex nihilo* teológiai-metafizikai fogalmát kívánja helyettesíteni. Chardin elfogadja és feltételezi ez utóbbinak az érvényét.⁴⁰ A *teremtő egyesítés* kifejezés jelenségleírás szeretne lenni annak a módnak a jellemzésére, ahogyan végbemegy a léttökéletesség-növekedés. A teilhard-i *teremtő egyesítés* fogalma az evolutív isteni együttműködés (*concursum evolutivum*) sajátos módját írja le: Isten transzcendens okként arra képesíti az általa teremtett létezőket, hogy a szétszórt sokaság állapotából a mind nagyobb szervezettségű szintézisek állapotába jutva valódi léttökéletesség-növekedést, igazi fejlődést eredményezzenek saját egyesülő tevékenységük által.

4.2 Az evolúció értelmezésének krisztológiai mozzanata

Teilhard de Chardin nagyszabású filozófiai-teológiai víziója az egységes, de tagolt fejlődés (kozmo-, bio-, noo- és krisztogenezis) hordozó alapjaként és beteljesítő Ómega-pontjaként Krisztust jelöli meg. Teilhard a bonyolódás, az egyesülés és a visszafordíthatatlanság (hüper-fizikai) törvényének extrapolációjával jut el a fejlődés elvét, végpontját és célját jelentő

⁴⁰ Vö. Rezek Roman vitáját Philippe de la Trinitével, melynek során a magyar származású bencés szerzetes meggyőzően igazolja, hogy Teilhard de Chardin előfeltételezi és kifejezetten el is fogadja a *creatio ex nihilo* tant. A félreértésre nemcsak a „teremtő egyesítés” kifejezés, hanem a „nihil” terminus értelmezése is okot adhatott, amint az bizonyos összefüggésekben felbukkan Teilhard írásaiban. Vannak ugyanis olyan szöveghelyek, ahol az egyesítésre váró, a merő sokaság szétszórtságában lévő elemek állapotát jellemzi a „nihil” szóval. Ha pusztán ezt értené „semmi” alatt, akkor nyilvánvalóan megmásítaná a *creatio ex nihilo* sajátos jelentését, s Isten teremtő tevékenységét mindenhatóságának korlátozásával csak egyfajta elrendezésre csökkentené. Hogy nem ez történik a teilhard-i életműben, könnyen belátható Rezek Roman vitáirata alapján. Vö. Rezek Roman, *Utak az Ómega felé III*, São Paulo 1968.

Ómega-pont posztulálásához. A minden valószínűtlenség ellenére ténylegesen megvalósuló, egyre nagyobb bonyolultságú szintéziseket megalkotó, felfelé ívelő fejlődési pálya meghosszabbításaként és lehetőségének követelményeként állítja azt az Ómega-pontot, mely végtelen szintetizáló hatalomként képes végső egységbe gyűjteni és fogni minden embert, emberi alkotást s rajtuk keresztül az alacsonyabb evolúciós szintéziseket is. A differenciáló egyesítés folyamatának meghosszabbításaként és lehetőségének követelményeként feltételezi az Ómega-pontot, mely úgy egyesíti a szeretet által az embereket, hogy nem megszünteti, hanem teljességre segíti és magasra fokozza személyi értéküket. Chardin a visszafordíthatatlanság törvényének extrapolációjával és posztulátumával ahhoz az Ómega-ponthoz jut, mely abszolút visszafordíthatatlanságot és marandóságot (halhatatlanság) képes biztosítani a beteljesülésre jutó embernek. Ennek az Ómega-pontnak kettős arculata van. Egyfelől jelenti a minden ember (reflektáló tudatos központok s rajtuk keresztül az alacsonyabb fokú szintézisek) végső egységbe jutásának s egyúttal személyes beteljesülésének állapotát (pléróma). Másfelől jelenti azt a transzcendens, autonóm személyes szellemi Központot, Istent, akinek egyedül áll hatalmában létrehozni ezt a végső szintézist, mindeneket egybegyűjteni és biztosítani a fejlődés végső sikerét. Az Ómega-pont tehát egyszerre immanens és transzcendens: az evolúciós sort lehetővé tevő, kezdettől reálisan jelenlévő és működő princípium, cél-ok; az evolúciós folyamat utolsó, beteljesítő állapota (pléróma); az evolúciós folyamattól különböző, a soron kívül létező személyes, transzcendens Központ.⁴¹

Teilhard megközelítése szerint az evolúció nem pusztán teológiailag, hanem egyenesen krisztológiailag értelmezendő.

⁴¹ Vö. Teilhard de Chardin, *Az emberi jelenség*, São Paolo 1974, 119; Lubac, H. de, „A világtól Istenhez és Krisztushoz Teilhard de Chardin művében”, in Szabó Ferenc (szerk.), *Vallomások Teilhard-ról*, Róma 1984, 135-155.

Jézus Krisztus a megtestesült örök Ige, az embersége szerint is megdicsőített Fiú az egész teremtés központja, Alfája és Ómegája. Chardin számára döntő jelentőségűek a páli levelek és a jánosi iratok teremtéskrisztológiai szövegei: „Benne teremtett minden (...). Minden őáltala és őérte teremtett (...), minden benne áll fenn” (Kol 1, 15 köv.); „Mikor pedig minden alá lesz vetve neki, akkor a Fiú maga is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,28). Ha az a kozmosz, amelynek személyes központja, célja és ura Krisztus egy fejlődésben lévő világ, akkor – vonja le a következtetést Teilhard – a kozmikus Krisztust a fejlődést okozó Krisztusnak kell tekinteni (Christ Evoluteur). Teilhard célja annak megmutatása, hogy Krisztus a világ szinte mérhetetlenné növekedett valóságát képes átfogni és megvilágítani.⁴² Az evolúció Ómega-pontja, mely egyszerre transzcendens és immanens, maga Jézus Krisztus, aki isteni és emberi természetet egyesítve önmagában egyszerre a tökéletes szintetizáló és a szintézis. Jézus, a megtestesült Ige, a meghalt és föltámadt egyetemes Krisztussá lett. Ő adja meg mindennek a szilárdságot, egyesít és vonz magához mindent. „Krisztus az alfa és az ómega, kezdet és vég, alapkő és a boltozat szerkezeti kulcspontja, Teljesség és Beteljesítő. Krisztus tökéletesít mindent és mindennek megadja szilárdságát. Krisztus a Világ belső Élete és Fénye; minden teremtett szellem egyetemes összpontosulása küszködve, erejét megfeszítve tart Feléje és általa valósul meg egyesülésük.”⁴³

⁴² Vö. Lubac, H. de, „P. Teilhard de Chardin misszionárius és Szent Pál tanítványa”, in Szabó Ferenc (szerk.), *Vallomások Teilhard-ról*, Róma 1984, 116-134.

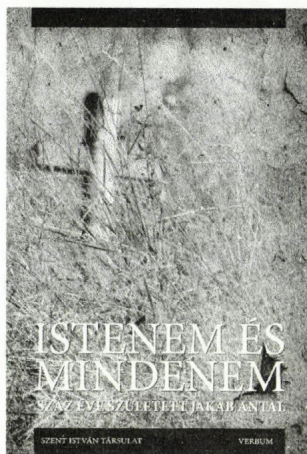
⁴³ Chardin, P. T. de, „Tudomány és Krisztus vagy Analízis és Szintézis”, in *uő*, *Tudomány és Krisztus*, São Paolo 1972, 55.

Összegzés

Az itt vázolt valamennyi teremtésteológiai értelmezésnek van néhány közös jellemzője. (1) Mindegyik úgy fogja fel az evolúciót, hogy abban a fő irányt tekintve valóban egyre magasabbrendű rendszerek, szervezetek, élőlények jönnek létre. A magasabbrendűek az alacsonyabbrendűekből fejlődnek ki, de azokhoz képest új, eredeti tulajdonságokkal, létminőséggel rendelkeznek, vagyis ontológiailag tökéletesebbek. (2) Mindegyik értelmezés, a bibliai istenképnek és a metafizikai belátásoknak megfelelően, egyszerre igyekszik biztosítani Isten transzcendenciáját és immanenciáját az evolúció történelmi folyamatában. (3) Ezzel összefüggésben arra töreksenek, hogy a fejlődés egészének tervszerűségét és célra irányítottságát összhangba hozzák az evolúciós elmélet által leírt tényezőkkel, a szükségszerű és a véletlenszerű mozzanatok összjátékával. (4) E teremtésteológiai értelmezések fokozottan figyelembe veszik a természettudományok jogos autonómiáját, elismerik azok módszertani naturalizmusának jogosságát, elfogadják az evolúciótudományok eredményeit. Ennek megfelelően kikerülnek a hiánypótló istenre, isteni működésre vonatkozó feltételezéseket. (5) Ugyanakkor teológiai szempontból lehetségesnek és szükségesnek ítélik az evolúció folyamatának teremtéstani értelmezését. A természet-tudományos magyarázathoz képest a teológiai értelmezés jelentéstöbbletet olvas ki evolúciós folyamatból. Talán hasonlítható ez a bibliaértelmezés „sensus plenior”, vagy „sensus spiritualis” fogalmához. Ennek értelmében a Krisztus-esemény csúcspontjáról visszatekintve az ószövetségi szövegek teljesebb értelme tárul fel az olvasó előtt; az ott leírt események, várokozások, üdvtörténelmi tapasztalatok közvetlen történelmi jelentése új dimenzióval gazdagodik. Ehhez hasonlóan az evolúció csúcspontjáról, a tudatos és szabad emberi létezés magasságából visszatekintve a fejlődés tényezőinek összjátékából létrejövő felfelé irányuló tökéletesedési folyamatra, a

teológiai értelmezés előtt a teremtő Isten gondviselésének a műve rajzolódik ki. Ez a teológiai jelentéstöbblet nem vesz el semmit az evolúciónak a természettudományok által leírt és megállapított jelentéséből. Egy lépéssel azonban továbbmegy azoknál, amikor nem áll meg a természettudományosan megállapított törvényszerűségeknél, hanem rákérdez azok értelmére és végső alapjára. Teszi ezt a természettudományos magyarázat és a metafizikai-teológiai értelmezés azon különbségének alapján, amelyről Wittgenstein így ír: „Az egész modern világszemlélet alapja az az illúzió, hogy az úgynevezett természettörvények a természeti jelenségek magyarázatai. Úgy állnak meg a természettörvényeknél, mint valami érintetlennél, mint ahogyan a régiek megálltak az Istennél és a Sorsnál. És mind a moderneknek, mind a régieknek igazuk is van, meg nem is. A régiek annyiban mégis világosabban láttak, hogy elismertek egy világos határt, míg az új rendszerek esetében szükségszerűen látszik úgy, mintha minden meg lenne magyarázva.”⁴⁴

⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, *Logikai-filozófiai értekezés*, Budapest 1989, 86 (6371-6372). Idézte: Székely László, *A biológiai evolúció eszméje és az értelmes tervezet elmélete*, in *A fejlődéstudomány és a földön kívüli élet kérdései*, 83.



**Marton József (szerk): Istenem és mindenem.
Száz éve született Jakab Antal**

Méltó és igazságos, hogy a történészek által emlegetett „rövid huszadik század” (1914–1990) vérzivataros és embert próbáló korszakában az oly sok nehézséget átélt főpapról, dr. Jakab Antalról is megemlékezzünk. A rá emlékezés jeleként a nehéz diktatúra időszakában kormányzó főpásztor újévi szövegét és néhány beszédét adjuk itt közre. Anélkül, hogy azokról véleményt formálnánk, olvasóink figyelmét elsősorban keletkezésük körülményeire hívjuk fel. Jakab Antal püspök körleveleit és beszédeit olyan korszakban írta, amikor nemcsak a cenzúra működött teljes kapacitással, hanem a hatalom pribékjei is büntetés nélkül visszaélhettek a kényszerítés durva eszközeivel; szemtelen követelődéseik nem ismertek határt. Egyszóval: minden és mindenki tőlük függött. A házi őrizetre kényszerített Márton Áron püspököknek megtiltották, hogy ünnepi körleveleket írjon, és azt a hívek előtt felolvassák. Leköszönő körlevele 1980. május 15-én kelt dátummal is csak azért jelenhetett meg, mert a vallásügyi osztály elvtársai – ismervén az agg püspök egészségi állapotát – „nagylelkűen” szemet hunytak. Különben Márton Áron a búcsúzó körlevelet csak *aláírta*, közvetlen munkatársai szerkesztették azt össze egykori írásaiból és beszédeiből. Jakab Antal püspök is csak újév alkalmával adhatott ki a hívek előtt felolvasásra kerülő ünnepi körlevelet. A püspök célszerűsége törekedett. Annak az egyháznak az ügye érdekelte és vezérelte, amelynek megyéspüspöke volt. Lehetetlen volt neki akkor teljesen megalkuvás nélkül nyilatkozni és cselekedni. A VI. Pál pápa által elrendelt békenap (január 1.) jó lehetőséget kínált a katolikus főpásztoroknak az azonos téma, a „béke” kifejtésére. Igaz, hogy az egyház hivatalos vezetői és a Krisztus-hívők a béke fogalmán egészen mást értettek, mint a kommunista pártvezérek. De a „szó” megjelenítése volt a lényeges: hogy a gyulafehérvári püspök ünnepélyesen szólhasson a papjaihoz és a hívő néphez. Dr. Jakab Antal újévi szövegét sok mindenről árulkodnak. Azok megítélését az olvasókra bízunk. Mindenképpen érdemes egészséges szembesülni velük, mert rajtuk keresztül megismerkedhetünk a kommunista korszakban kormányzó és sok-sok nehézséggel küszködő főpappal. (Dr. Marton József)

ROKAY ZOLTÁN

Ember és természet a nyugati gondolkodástörténetben

In der folgenden Studie werden solche Autoritäten der Geistesgeschichte zu Wort kommen, die sich über das Verhältnis zwischen Mensch und Natur geäußert haben.

Schlüsselbegriffe: Mensch, Natur

Bevezetés

A következőkben a nyugati gondolkodástörténetnek mindössze néhány alakját emelhetjük ki azok közül, akik az említett kérdésben „nyilatkoztak”. Ez a válogatás teljesen ötletszerű, ám segítségével talán rá tudunk világítani az ember és természet viszonyának lényegére a számunkra megfogható kezdetektől. Ebből jobban meg tudjuk érteni magunk helyzetét és mindazt, ami ebben a tárgykörben történik.

Annyit mindjárt az elején elmondhatunk, hogy a nyugati gondolkodástörténet a gondolkodó, szemlélődő (mondjuk: szubjektum) és a gondolkodás, szemlélődés, megismerés, cselekvés tárgyának (objektum: „Gegenstand”), vele szembenállónak sémája alapján történt (és talán történik); miután ez előbbi helyét elfoglalta az ember, minden egyéb az utóbbinak helyére került. Így lett a természet is az emberi szemlélődés, megismerés, gondolkodás, cselekvés tárgya. Ez a kettősség sorsdöntő lett az egész nyugati gondolkodás és „fejlődés” szempontjából.

Ókor

A physis szót megtaláljuk a görög költőknél, mégpedig egyrészt növekedés, keletkezés, növény (nem botanikai

értelemben!) jelentéssel, másrészt, mint a dolgok lényegét, természetét jelölő szót. Heidegger a Bevezetés a metafizikába (1966) c. művében felhívja a figyelmet, hogy a „physis” „felnyíló – időzítő működést jelent. Pindarosra hivatkozik: „az, ami a phya-ból van és ez által, az maga a leghatalmasabb”. A phy (physis) és a pha(inomai) szótövek ugyanazt nevezik meg. Phyein a magán nyugvó felnyílás, nem más, mint phainesthai, felfénylés, megmutatkozás, megjelenés” – Ez Heidegger etimológiája. – Arisztotelész szerint a filozofálás a csodálkozással kezdődött, amelyet a természettel való találkozás által kiváltott aporia idéz elő. Az első gondolkodók, „filozófusok”, akiknek nevét a filozófiatörténetírás feljegyezte, a természettel foglalkoztak, „fizikusok” voltak, amennyiben hitelt adhatunk a hagyománynak. (Ezt a hitelt Arisztotelész inkább megérdemli, mint Diogenész Laertiosz). Közös vonásuk, hogy – ismét a hagyomány szerint – „Peri physeos” (A természetről című művet írtak. Ha azonban jobban odafigyelünk, észrevehetjük, hogy, noha természeti jelenségekről van szó (víz, tűz, levegő, „négy elem”, „ős-kocsonya”) Thalesznál, Herakleitosznál, Anaximenésznál, az atomistáknál, amint Anaximandrosz „apeiron”-ja (határtalan) és Herakleitosz logosza mutatja, nem a természet elemeire gondolnak, hanem mindennek őselvét (arkhé) kutatják, és azt valami érzékelhető valósággal akarják szemléltetni. Hiszen a logosz és az apeiron (ez utóbbi annál az Anaximandrosznál, aki hagyomány szerint először alkalmazta az „arkhé”szót), nem fizikai, hanem metafizikai „valóság”. Az őselven ezek szerint nem annyira térben és időben elsőt (principium – ami valaminek a kezdetén, elején áll), mint inkább a dolog lényegét kell feltételeznünk.

Démokritosz (Kr. e. 460 körül) nem elsősorban „atomelmélete” miatt érdemel figyelmet, mint inkább ezért, mert a tőle fennmaradt fragmentumok (feltehetőleg epikuerus közvetítéssel) antropológiai és etikai jellegűek és rámutatnak az összefüggésre a természet és az emberi természet között.

Szerinte: a természet hasonló a neveléshez; a nevelés átalakítja az embert, de ezen alakítás által a természet teremt.

Anaxagórasz (199 körül) szembeállítja az „Omou pantát” (minden együtt, a benne lévő lehetőségekkel) és a núszt, amely mindent helyre tesz és kiemeli a „lételveket”.

Pindarosz költő (522 körül), aki az olympiai győzteseknek zeng ódát, azt mondja, hogy minden teljesítmény természeti adottság, amelyet nem lehet utólag elsajátítani, sem eltanulni, hanem legjobb esetben gyakorlat által előmozdítani és fejleszteni.

A polis fejlődése szükségessé tette a derék rátermett államférfiak nevelését. Erre vállalkoztak a *szofisták* (485...), akiket annyi elmarasztaló bíráló ért. Egyik sebezhető álláspontjuk a *physis* (természet) és a *nomosz* (törvény) szembeállítása. Mivel az előbbi isteni, az utóbbi emberi eredetű, érthető, hogy az előbbinek kell engedelmeskedni. Ezt az ellentétet Platón kísérelte meg feloldani, azzal, hogy a természet törvényével – az erősebbik igazával, jogával szembeállítja az önmagában igazságosat, az igazságosság, törvényesség ideáját. A szofisták az erényre akarnak tanítani. Ezzel szembehelyezkedik **Szokratész** (l. az idevágó korai dialógusokat), aki azt mondja, hogy az erény, mint mesterség (tehné) nem tanítható, de mint helyes nézetre (*orthé doxa*) rá lehet vezetni azt, akiben természeténél fogva meg van az adottság. (Iszokratész, Platón kortársa fenntartással volt az erény taníthatóságát illetően)

Platón (428–348 k.) közhellyé vált barlang-hasonlata azt illusztrálja, hogy felfogása szerint a tapasztalat tárgyai pusztán látszat; a valóságot az alkotja, amit mi a dolgok képmásának (idea, eidosz) tartunk. Az idea-motívum az erény taníthatóságának és következésképpen egységének kérdése révén fejlődött ki az akadémiai diskurzus folyamán. (nem ez, vagy az az erény, hanem az erény, amit keresünk). Az érzéki valóságot, Platón az anamnezisz, metexisz, paruszia, analógia,

mimészis, és katharszis segítségével magyarázza: így jutunk el az eidoszhoz, a dolgok lényegéhez.

Az emberi alkotás, művészet (tehné) és törvénykezés, nem rosszabb, mint a természet, hanem közvetlen rokonságban áll az isteni törvénnyel, és ekképpen a szó nemesebb értelmében természet szerinti.

Platón kozmológiája és teológiája, a középkori kommentárok tárgyát képező Timaios című művében található. Itt Platón kifejti, hogy a látható világegyetem az elgondolható világegyetem *képmása*. A világ nem egyéb, mint az érzékileg megismerhető isten. (theosz aiszthétosz). A voltaképpen phyzisz, a valóban létező örök idea, a dolgok valóban létező lényege értelmében.

A természet, a dolog természete (natura rei). Ilyen értelemben mondja a rétor Iszokratész, hogy „természetünk testből és lélekből áll” (vö. Antidoszisz – „Ellenszolgáltatás” c. bestédét).

Arisztotelész (384–322) írásaiban nem lehet kimutatni a szólamot, miszerint: Platón kedves, de az igazság kedvesebb. Sokkal inkább az a helyzet, hogy Arisztotelész magáévá tette, elmélyítette és radikalizálta Platón ideamotívumát.

Arisztotelész ugyanis fáradhatatlanul kutat a létezők, dolgok lényege, természete, (physzisz, eidosz-a) után. Ám a platóni részesedés vagy visszaemlékezés helyébe két elvet állít: a dinamiszt és az energiát. (Ezzel oldva fel egyúttal Parmenidész aporiáját a lét és nemlét körül). Ezek ugyan metafizikai elvek – és itt még inkább kézzelfogható az átmenet a fizikából a metafizikába, mint Platónnál, de a kettő egymáshoz való viszonya alkotja a dolog természetét, a physziszt. Az átmenet a dinamiszból az energiába a mozgás. Amennyiben ennek az átmenetnek, amelyet Arisztotelész azonosít a mozgással az oka magában a létezőben van, úgy phyzei ontáról (természetes létezőkről) van szó, amennyiben mástól kapja a „motívumot” tekhné ontáról (mű-létezőkről).

Arisztotelész beszél az első mozdíthatlan mozgatóról is (proton kinoun akinetón); hogy ez mennyire azonosítható a keresztény kinyilatkoztatás Istenével, az most nem képezheti beszélgetés tárgyát. – Meg kell említeni, hogy Arisztotelész a növényeknek és állatoknak is lelket tulajdonít (anima vegetativa és sensitiva) amelyeket feltételez az ész és az értelem. Így bizonyos rokonságot fedez fel az élőlények között.

A természet Arisztotelész szerint semmit sem tesz hiába és a beteljesedésre törekszik (entelekheia; így a lélek az ember testének entelekheiaja).

Noha szívesen keresi az etikailag értékes dolgok természetes alapját (és arra oktat, hogy az etikai érvelésben mindmáig abból kell kiindulni ami mindenki számára világos – pl. hogy miért jó az egészség), mégis azt az álláspontot képviseli, hogy habár minden erényt megelőz bizonyos természeti (természetes) alkat, amelyben már meg vannak alapozva az erkölcsi minőségek, nem lehet őket az erkölcsi erények közé sorolni, mivel etikailag csak az értékes és értékelhető, amennyiben azt az ember akarja és felelősséget vállal érte.

A Sztoá és az epikureusok

A kynikoszoknak nevezett „filozófusok” nézete szerint annak az erőfeszítésnek, amely az erényes és következőképpen boldog élethez vezet, természetesnek kell lennie. Ez adta az indíttatást mind a sztoikusoknak, mind az epikureusoknak, hogy ennek titkát, útját és módját felkutassák és éljék, különösen miután az Arisztotelészt követő tudományos kutatás elméleti volta nem adott kielégítő választ az élet céljának és annak elérése kérdésére.

A sztoikusok

Alapítójuk a kitióni **Zénón** (336–264). Tanításuk lényege, hogy a boldog élet (eudaimónia) titka a természettel összhangban való élet. (homologuménosz té physzei zén). Ezért kell megismerni a természetet és annak törvényeit, hogy életünket azzal összhangba tudjuk hozni. Fizikájuk a Herakleitosznak tulajdonított gondolatokat követi az örökös változásról és a „világégésről” (ekpyroszisz). Ez a tűz és az egész természet nevezhető istennek, Zeusznak. Ennek egy része az emberi lélek, amely túléli a testet, de végül is a világégés „áldozata” lesz. A természetben szigorú törvényszerűség uralkodik; ennek két elve a „heimarméné” (sors) és a „promoia” (előrelátás, gondviselés). Ezért a bölcs, aki ismeri ezeket a törvényszerűségeket, amelyek alapján a jövőmondás lehetséges, nem fél semmitől, hanem, mentes minden szenvedéstől (apatheia) és lelki nyugalomban, zavartalanságban (atharaxia) él.

A kései sztoikusok közül **Epiktétosz** kiegyenlíti a természetet istennel, **Marcus Aurelius** pedig azt mondja, hogy olyan, mint az istenség, aki ad és elvesz, s akivel szemben az ember engedelmességgel tartozik.

Az epikureusok (Epikurosz, † 270)

Fizikájuk nagyvonalakban a Démokritoszt követi (jobban mondva Démokritosz fizikáját az epikuroszi írások segítségével rekonstruáljuk nagyvonalakban.) A természet és természeti törvények ismerete fontos, mert ez szabadít meg bennünket minden félelemtől és babonáságtól, amelyek lehetetlenné teszik a lelki nyugalmat, illetve boldog életet. Minden babonáság onnan ered, hogy az atomok és az űr mellé odagondolunk még valamit, noha ezeken kívül semmi sem létezik. – Oktalanság az istenséget tekinteni a világ fenn tartójának, mivel minden kormányzás, alkotás és igazgatás, gondot, vesződséget, minden uralkodás megvesztegethetőséget

jelent. – Nem a sors és nem az előretudás, hanem az atomok egymáshoz való viszonya határozza meg a világ menetét. Minden természeti jelenség multikauzális, és értelmezésénél konkrét tapasztalatainkból kell kiindulni. Az élvezetek hozzá tartoznak a boldogsághoz, de nem azonosak vele; gyakran kerülünk bizonyos élvezeteket, hogy bizonyos szenvedéseket elkerüljünk és keresünk bizonyos szenvedéseket, hogy bizonyos élvezetekhez hozzájussunk. Az epikureusok gondolatainak egyik legismertebb terjesztője Lucretius Carus volt a *De rerum natura* c. tankölteményében.

A kereszténység filozófiája

Szent Ágoston († 430 Kr. u.)

A görög világ és a keresztény tanítás találkozására itt nem térhetünk ki. Erről Szt. Pál apostol areopagoszi beszéde tartalmazza a legfontosabb tájékoztatást.

Az ókori keresztény gondolkodásban a „physzisz” fogalmát lényegesen meghatározták a Szentháromságról szóló és a krisztológiai viták: Egy természetben három személy, egy személyben két természet.

Szent Ágoston úgy határozza meg a természetet, mint azt, amiről megismerjük, hogy a maga nemében van (*ipsa natura nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse*). A természet tehát a dolog természete, a szubsztancia, az *essentia*, ami önmagában van. Ilyen értelemben Szt. Ágoston nem riad vissza a Spinozára emlékeztető kijelentéstől: „*Deus est natura scilicet non creata sed creatrix*” (Isten természet, mármint nem teremtett, hanem teremtő).

Szent Ágostonra vezethető vissza a természet, mint Isten képeskönyvének gondolata, amelyből a magának élő (idióta) is tud olvasni. A természet és a Teremtő kapcsolatában fontos szerepet tölt be a törvényszerűség és az attól való eltérés Isten beavatkozásában. Ilyen értelemben különbözteti meg Szt.

Ágoston a *contra naturam* (természet ellen), a *super naturam* (természet felett) és *praeter naturam* (természet mellett, természettől eltérő) fogalmát.

Természetesen nemcsak a teremtés, hanem a bűnbeesés és az eredeti bűn dogmáját, a rossz eredetének kérdését is összhangba kellett valamiképpen hozni a hagyományos „természetfilozófiával”. – Ilyen értelemben mondja ki Szt. Ágoston, hogy a rossz nem létező (természet), hanem a jó (méghez a szükséges jó) hiánya. (*privatio boni debiti*).

Koraközépkor

(*schola*= skolasztika; apátsági iskolák, *schola palatina*)

Szent Ágoston ennek a korszaknak úgy szólván kizárólagos tekintélye. Az érdeklődés azonban egyre inkább a szokatlan természeti jelenségek felé fordul, amelyeket bőségesen szolgáltatott Plinius *Naturarum* históriája és más források. – Még Petrus Damaiani is arra figyelmezteti a dialektikusokat, hogy ne érveljenek a természeti törvényekkel, mert a természetben legalább annyi kivétel van, mint törvényszerűség. – Az iskolarendszer szempontjából fontos volt ebben a korszakban a tananyag összeválogatása az enciklopedikus oktatás (*trivium*: gramatika, dialektika, rétorika), és a *quadrivium*: aritmetika, geometria, muzika és asztronómia) követelményeinek megfelelően. Ezeket a diszciplínákat természetesen tetszés szerint lehetett gazdagítani és ki lehetett bővíteni. – Két ilyen enciklopédikus művet kell megemlíteni: **Hrabanus Maurus** († 856) *De rerum naturis* vagy *De Univrso*. Ennek a műnek eredeti szándéka a bibliamagyarázás és a lelkipásztorképzés, lelkipásztorkodás. Az egyetemes tudás lépcsőként jelenik meg, amelynek legfelső fokán Isten áll, majd az angyalokon, bibliai alakokon áthalad az ember, vallás, filozófia, állatvilág, holt természet és táplálék felé.

A másik impozáns mű **Johannes Scotus Eriugena** (810–877) alkotása. Nézete szerint az igaz filozófia az igaz vallás és fordítva az igaz vallás az igaz filozófia („*veram esse*

philosophiam veram religionem, conversimque”) mondja a *De divisione naturæ*, A természet felosztásáról c. művében. Ebben négy részre osztja a természetet:

- amely teremt, de nem teremtetik (*creat et non creatur*): Isten
- amely teremtetik és nem teremt (*creatur et non creat*): a teremtmények (az ember kivételével)
- amely teremtetik és teremt (*creatur et creat*): az ember
- amely se nem teremtetik, se nem teremt (*nec creat neque creatur*): újból Isten.

A mű párbeszéd alakjában adja elő mondandóját a mester és a tanítvány között. A tanítvány sürgetésére Eriugena kifejti, hogyan érti, hogy Isten se nem teremtetik, se nem teremt: Miután minden visszatér Istenbe, nem lesz többé teremtés, mivel ő lesz mindenben minden, és minden őbenne lesz.

Az érett középkor

Erre a korszakra a városok, székesegyházi iskolák, egyetemek koldulórendek és az európai gondolkodás találkozási pontja volt jellemző az arab kommentárok és interpretációk által közvetített Arisztotelésszel. Ezeknek a kommentároknak fordításából származik a *natura naturans* és a *natura naturata* kifejezés, Isten, mint önmagában létező teremtő és az általa teremtett természet jelölésére.

Szent Bonaventura (1217–1274) megkülönbözteti a „*cursus mirabilis sive supranaturalis*”-t a „*cursus naturalis*”-t és a „*cursus voluntariust*” (a dolgok csodálatos, vagyis természet feletti, természetes, és az akarat menétét, folyamatát). Az előző kettőtől származik, a harmadik biztosítja a helyet az emberi akarat számára. – A természet világát megkülönbözteti a szellem világtól, amelyben Isten és az ember szabad akaratával működik. Természetesnek mondható mindaz, ami egy dolog természetéből származik, de az is, ami nem valami másnak köszönheti tevékenységét. Ezt egyedül Istenről mondhatjuk el.

Nagy Szent Albert (1200–1280)

A természet „dolgai” (naturalia, növények, állatok) összetett anyagi létezők, amelyek azzal a képességgel is rendelkeznek, hogy mozogjanak, vagy nyugodjanak. Ezeken túl vannak élőlények, amelyek különböző mozgási lehetőséggel rendelkeznek, amelyeket azonban a lélektől, értelemtől nyernek. – Albert megkülönbözteti a természetet (natura) és azt, ami természettel rendelkezik. Ez utóbbi substantia individua, illetve res naturae. – Substantia prima az ember, substantia secunda: ez az ember, minden járulékkal (esetlegessel – akcidenssel együtt) – Albert, mint rendjének tartományfőnöke gyalog járta be provinciáját, amely észak Olaszországtól észak Lengyelorszáig terjedt. Útközben értékes megfigyeléseket végzett a természetben.

Aquinói Szent Tamás (1224–1274)

Szerinte a természet nem az emberi ész műve, hanem tárgya: „ratio non facit sed considerat”. A létezők és célirányosság kérdésében Arisztotelészt követi. A létezőt az ő lényege – természete teszi azzá, ami, s addig nem lehet róla, mint olyanról beszélni, amíg be nem teljesíti a neki megfelelő formát. – A „fizikai” ontát, amelyek nélkülözik az értelmet, Isten vezeti a célirányosság útján. Az ember is természet, de nemcsak „kimért része” („mensurata”) a természetnek, hanem „mérlegelő” is („mensurans”) – Az embert az értelmes lélek alkotja (teszi) emberré, ami természetét meghatározza. Ezért őbenne csak az létezik természete szerint, ami értelme szerint létezik: ami megfelel értelmének, az felel meg természetének. Ami ellenkezik értelmével, az természetével is ellenkezik.

Rogier Bacon (1210?–1292)

Élesen bírálja a felsorolt nagy gondolkodókat, mert elhanyagolták a tapasztalati tudományokat, és azok nélkülözésével akarnak valamit mondani a természetről. Noha Arisztotelészt nagy filozófusnak tekinti, logikáját értéktelennek mondja, mert nem vezet el magukhoz a dolgokhoz. Ennek helyébe állítja saját logikáját, amely a tapasztalatból indul ki és

a tapasztalat próbaköve. A megismerés közvetlen, és minden médiumot nélkülöz.

Késő középkor (késő skolasztika)

Duns Scotus (1266–1308)

Szerinte a metafizika tárgya a létező. Ez egy fajta közös természetet tesz lehetővé (*natura communis*). Konkrét természet nemcsak a hozzájáruló mennyiség, hanem a „mivolt” által lesz („*Quidditas*”). A cselekvésben meg kell különböztetni a cselekvő és a szenvedő természetet. Amennyiben a szenvedőt szemléljük, azt nevezzük természetesnek, ami hajlamánál fogva szenved. Amíg ez nem következik be, addig a természetes ellenkezik a közömbössel is.

Wilhelm Ockham (1280–1340 k.) a természet = általános fogalom. Ezek pedig reálisan nem léteznek. Úgy értelmezi a természetet, mint a mozgás benső elvét egy létezőben. Ez önmagában vett elv, nem pedig járulékos. Lényegénél fogva a létezőhöz tartozik. Így kizárja az emberkéz, alkotta létezőket. Ockham a természet 4 definícióját adja:

1. Az arisztoteleszi fizikát követve: mindaz, aminek mozgási elve önmagában van;
2. az ösztön, amely természeténél fogva követi azt, amit tenni kell;
3. „*recta ratio circa agibilia*” (a teendők helyes értelme) és
4. a „*rectum dictatum rationis*” (az ész helyes értelme) – Ilyen értelemben egy igazságos törvény soha sem ellenkezhethet az ésszel.

Újkor

Humanizmus és reneszánsz

A késő skolasztikus filozófia a logikában bizonyos tökéletességig jutott, és egyre inkább elkülönítette egymástól a természetet és a természetfölöttit. Az újkor hajnalán egyrészt a természettudományok fejlődése szükségessé tette, hogy valami áthidalás történjen a teológia és a természettudományok között, másrészt az ember helyének kérdése a természetben, és viszonya a természethez és végül a technika és mechanika fejlődése a feltalálások és felfedezések magukkal hoztak olyan kérdéseket, amelyek szükségessé tették, hogy rájuk reflektáljanak.

Nicolaus Cusanus (1401–1464)

A geometria és matematika segítségével próbálja érzékeltetni a „végtelent”, amely Istenről és világról is elmondható. Hogyan tudja kikerülni a panteizmust, vagyis, hogy ennek következtében ne azonosítsa Istent a világgal? – A természet Isten explicatio-ja, Isten pedig a természet complicatiója. – A világ más, mint Isten: aliud; Isten nem a világ: non-aliud. A nem más (Isten) tehát nem más, mint a nem más. (Non aliud non est aliud quam non aliud).

Marsilio Ficino (1483–1499)

A firenzei platónikus akadémia képviselője. Itt megpróbálták feléleszteni Platón filozófiáját és az ember méltóságot az ő szabadságában fedezték fel, aki maga dönt helye felől a világban. Az ember olyan erővel rendelkezik, amely segítségével rendelkezni tud a természet elemei felett (alkémia).

Pietro Pojonazzi (1462–1524)

A páduai arisztotelikus iskola képviselője. Ezek Arisztotelész és a Sztoa tanát követték a természet törvényszerűségéről. Ha a természetben megváltoztathatatlan törvények uralkodnak, az ember, pedig a természet része, akkor

az ember függ ezektől a törvényektől, pl. a bolygóktól. Ilyen értelemben a páduaiak lehetségesnek tartották a csillagjósolást.

Empirizmus és racionalizmus

Francis Bacon (1561–1626)

Sürgeti a tapasztalati tudományok előmozdítását, a szakítást az előítéletekkel „idola”, amelyek részben megszokásból részben a hagyományból származnak.

Thomas Hobbes (1588–1679) megállapítja, hogy az ember utánozni tudja a természetet, és mesterséges lényeket tud alkotni. Ilyen a Leviathán, az állam. Részei és funkciói megfelelnek az emberi test részeinek, funkcióinak, betegsége az emberi szervezet betegségeinek. – Az etikában azt kell követni, amit a *recta ratio* sugall; ez azonban nem mindenki számára világos, ezért van szükség a Bibliára; hogy azonban a Bibliából mi kötelez, azt az államhatalom fogja meghatározni.

Descartes (1596–1650) szerint a megismerésnek függetlennek kell lennie a tapasztalattól, mivel az az egyedire és esetlegesre irányul; a hagyománytól és a tekintélytől. – A megismerésnek a dolog lényegére kell irányulnia, a szubsztanciára, amely *increated* és *creata*; ez utóbbi ismét „*res cogitans*” és „*res extensa*” – A test és lélek találkozási helye a tobozmirigy. Így Descartes szembeállította a megismerés képességét, a megismerő szubjektumot a megismerés tárgyával, és eltávolodott a természettől. Őt is lenyűgözték az automaták, amelyek elkészítése révén az ember versenyez a természettel.

Descartes dualizmusát **Spinoza** (1532–1677) az ő panteizmusával próbálja felülmúlni. Egyetlen szubsztancia van: *Deus sive natura*. Ennek vannak különböző moduszai és attributumai. Szubsztanciátánát Etikájában fejt ki, mivel ebből a gyakorlati élet számára a következő haszon származik:

- ugyanazon (isteni) szubsztancia részei vagyunk, mégpedig annál inkább, minél inkább ismerjük őt, és minél tökéletesebbek tetteink;

- jó- és balsors egyazon szubsztancia két arca, s mindkettőt készségesen el kell fogadnunk;
- mivel mindannyian egyazon szubsztancia részei vagyunk, senkit sem fogunk lenézni, gyűlölni, irigyelni, megvetni;
- nem kényszerből, hanem önként fogjuk betartani az állam törvényeit.

Leibniz (1646–1716) – Wolff (1679–1754)

Leibniz Spinoza panteizmusát próbálja feloldani a monaszokról (egységekről) és a prestabilizált harmóniáról szóló „elméletével”. Az anyagi monaszok birodalmában a hatóok elve uralkodik, a lelkiekében, pedig a célok. Az első a természeti a második az erkölcsi törvények birodalma. Noha nem átjárhatók, Isten a garanciája egymásra hangoltságunknak. Wolff tanrendszerbe foglalta Leibniz gondolatait. A metafizikát felosztotta metafizika generálisra és speciálisra. Ez utóbbit ismét kozmológiára, racionális pszichológiára és teológia *naturalisra*.

A továbbiakban meghatározó volt **Rousseau (1712–1778)** kulturpesszimizmusa. Jellemző, amit a lelkiismeretről mond: miért nem halljuk a lelkiismeret hangját? – mert elhagytuk a természetet.

A német idealizmus

Kant (1724–1804) azzal dicsekedett, hogy a gondolkodásban végrehajtotta a kopernikuszi fordulatot: a megismerés tárgya került a perifériára, és a megismerő szubjektum került a központba. Ez fogja meghatározni tárgyát. Noha a megismerő szubjektum is „természet”, világos, hogy ebből mi következik a „természet”-re nézve, amelyet Kant úgy határoz meg, mint a dolgok léte, amennyiben az általános törvények határozzák meg. – A magában való dolognak mégis jut annyi szerep, hogy „afficiálja” a megismerő szubjektumot de a természet a megismerés és cselekvés tárgyává lesz, „degradálódik”. A gyakorlati ész kritikájában, Kant kitér a szabadság kérdésére, amely a gyakorlati ész posztulátumából származik, és feltételezi, hogy a „világ” úgy van berendezve, hogy abban szabadon tudok cselekedni. – Ebből a művéből

származik a híres mondás: „Az erkölcsi törvény bennem és a csillagos égbolt fölöttem mindig arra fog készíteni, hogy feltételezzem egy természetfölötti lény létezését”. – A kategorikus imperativusz és Kant álláspontja az emberi méltóságot illetőleg a természetjogra és az örök törvényre vezethető vissza, amely másra már nem redukálható: az ember mindig csak cél és soha sem eszköz. – Az ítélő erő kritikájában Kant megpróbálja szintézisre hozni a teoretikus (szemlélődő) és praktikus (cselekvő) ész tevékenységének célját a jóban és fenségében.

Fichte (1752–1814) szerint egyedül ő értette meg Kantot és dolgozta ki filozófiáját a „Tudománytanban”. Magát Kantot „háromnegyedfejnek” nevezte, mert a kopernikuszi fordulat ellenére meghagyta a „Ding an sich”-et. Erre nincs szükség, ha az Én a kiindulópont, amely szubjektum és objektum. A nem-én (s ide tartozik a természet is) nem egyéb, mint „kötelességeim érzékiesített anyaga”. – Az emberiség rendeltetése a természeti erők legyőzése, a vad népek megszelídítése, és a természetnek az ész elvei szerinti berendezése.

Schelling (1775–1854) szerint nem a gondolkodó szubjektumból való kiindulás az egyetlen lehetőség. Ha ezt választjuk, odagondoljuk a természetet; ha a természetből indulunk ki, odagondoljuk a gondolkodó szubjektumot. Mindkettő előítélet kérdése, s a döntés a magunk jellemétől függ. A kettő egységét az abszolút indifferencia előzi meg. – Schelling azonban egyre inkább hajlott a természetfilozófia felé, mondván, hogy az anyag nem más, mint kihűlt szellem. – A kanti negatív filozófia helyébe egészen a korai Schellingig, amely kizárja a megismerés tárgyát, Schelling a pozitív filozófiát állítja, ez pedig a természetfilozófia (is). A természet nem csak holt anyag, hanem lehet a kinyilatkoztatás, teofánia hordozója is. Schelling és Fichte között törésre került sor: Fichte szerint a természetfilozófia sajnálkozását fejezte ki, hogy a tudománytanak nincs természete; a maga részéről

visszautasítja ezt a sajnálkozást, és sajnálkozását fejezi ki, hogy a természetfilozófiának viszont nincs énje.

Ellentétben Schellinggel **Hegel** (1770–1831) nézete szerint az én és nem-én különbségét nem az abszolút indifferencia előzi meg és feltételezi, hanem az azonosság és nem azonosság azonossága. (der Identität und der Nicht-Identität). Ez azonban közvetlenül nincs adva, hanem csak, mint közvetett közvetlenség. (Vermittelte Unmittelbarkeit). Ezek szerint megismerésünk három lépésben történik: a közvetlen, a közvetítés és a közvetített közvetlen. Ez azonban nemcsak a gondolkodásban történik, mert akkor csak a logika műve lenne a dialektikus gondolkodás, és nem is csak a természetben, mert akkor csak ontikus lenne, hanem mindkettőben és így ontologikus.

Marx (1818–1883) és **Engels** (1820–1895)

Marx magáévá tette a dialektika gondolatát Hegeltől, noha egyébként élesen bírálja, különösen miután az antitézis nem szüntethető meg gondolkodással, hanem munkával és forradalmi praxissal. – Horkheimer és Adorno a „felvilágosodás dialektikájáról” beszél. Ez azt jelenti, hogy a természet humanizálása és a természetes ember eszméje nem valósult meg az elvárásoknak megfelelően, hanem a technokrácia elszabadulását hozta magával.

Evolúció és filozófiai antropológia

Amíg az ateista marxizmus megpróbálta a maga malmára hajtani a leszármazás elméletének vizét, a filozófiai antropológia egyre inkább hangsúlyozza, hogy az embert nem az állatokhoz, más élőlényekhez, viszonyítva, hanem önmagából kell megismerni. – Abból kell megérteni, ami másra nem vezethető vissza, és ami specifikusan emberi.

Az evolúció legélesebb bírálatát a strukturalizmusban kell keresnünk. Bármennyire összetett, komplex irányzat is, az ősi kultúrák megfigyeléséből merített ismeretek alapján kétségbe vonják az evolúciót és haladást. Csak egyidejűség

(szinkronia) van és csak ezzel magyarázhatók a jelenségek. Ezeket a történelem folyamán mindig azonos vagy legalább is nagyon hasonló struktúrájú modellek segítségével igyekeztek megmagyarázni ill. megérteni. – Ha az ember helye felől érdeklődünk, egyes strukturalista irányzatok szerint az ember nélkül kezdődött a világ és az ember nélkül fog „véget érni”.

Összegzés

Az elmondottakból láthatjuk, hogy amint az ember gondolkodása tárgyává tette a természetet, megkezdődött bizonyos elidegenedés folyamata, amely következtében az ember lesz az ég és föld teremtője és a „természet” pusztán a kiaknázás holt tárgyává válik, vagy pedig abban természet-fölötti erőket vél felfedezni az ember és valami numinózusát lát. Elfogadhatónak tűnik, hogy amennyiben ragaszkodunk ahhoz, hogy természetről beszéljünk, ne a környezet, az élőlények tárgyiasítására gondoljunk, hanem az emberhez méltó élet feltételeire, valamint arra, hogy amennyiben létezik „természet”, mi is annak részei vagyunk s rendeltetésünk nem a „természet” elpusztítása, hanem annak gondozása. – Ez azonban mindig feltételezi embervoltunk sajátosságait és ezért a természetjogból, és észjogból ahhoz kell ragaszkodni, ami emberi jog. A „természet” az „ész” véleményem szerint elvont fogalmak, az „ember”, legalább is, amikor énrólam van szó – a rendszerelmélet minden ellenkező híresztelése ellenére – konkrét felelősségre vonni tudó és következőképpen felelősségre vonható személy, vagyis ha tetteinek oka felől kérdezik, arra válaszolni tudó „természet” – Ez az a „mozgás”, amelynek oka őbenne van.

Irodalom (Válogatás)

- ANHÄUPTTEL György: *Az arisztoteleszi filozófia alapfogalmairól*. In: Bölcséleti folyóirat, 1896. 347. kövv.
- NOTTER Antal: *A természetjog*. In: Bölcséleti Folyóirat, 1905 (XX. évf.) 513–581.
- Max HORKHEIMER und Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam 1947.
- Herbert SCHAMBECK: *Der Begriff der „Natur der Sache.“* Wien 1964.
- Günther SCHIWY: *Der französische Strukturalismus*. Hamburg /Reinbek 1969.
- Wolfhart PANNENBERG: *Vallás és emberi természet*. In: MÉRLEG 85/3 242–251.
- Hermann SCHMITZ: *Der Ursprung des Gegenstandes*. Bonn 1988.
- ROKAY Zoltán: *Az első évezred nyugat-európai keresztény filozófiája* In: Teologia 2000. 145 kövv.
- Claude LÉVI-STRAUSS: *Strukturális antropológia I-II*. Budapest 2001.
- ROKAY Zoltán: *J. G. Fichte*. In: J. G. Fichte. Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete. Budapest 2003.
- Hartmut VON HENTIG: *Rousseau oder Die wohlgeordnete Freiheit*. München 2003.
- ROKAY Zoltán: *A határtalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben*. In: Teológia, 2004. 77 kövv.
- Diogenész LAERTIOSZ: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei I*. Ford. Rokay Zoltán. Budapest 2005
- GYENGE Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesnyő-Gödöllő 2005.
- Jürgen HABERMAS-Joseph RATZINGER: *Dialektik der Säkularisierung*. Herder. 2005.

SZÉKELY DÉNES

Keresztény értelmiség és apostolkodás

La dimensione missionaria della Chiesa viene confermata dalle immagini con le quali la chiesa viene presentata, in prospettiva, dagli agiografi del Nuovo Testamento. Il laico non è un oggetto passivo, come per tanto tempo è stato considerato in passato. L'apostolato dei laici e degli intellettuali cristiani viene scoperto nel ventesimo secolo. I laici debbono collaborare con la gerarchia prima di tutto alla salvezza degli uomini "evangelizzandoli e santificandoli" (AA 2). I documenti, nei quali il Concilio Vaticano II parla del laico nella chiesa, sono: il *Decreto sull'apostolato dei laici* (AA), la *Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo* (GS), e soprattutto la *Costituzione sulla chiesa* (LG). L'esercizio del sacerdozio ministeriale presuppone l'esercizio del sacerdozio universale. La differenza tra sacerdozio universale e sacerdozio ministeriale è radicale. Si capisce perchè il Vaticano II ha dichiarato che è una differenza di natura e non soltanto di grado (LG 10). Nonostante siano distinti dal clero, i laici non solo sono Chiesa (Pio XII), ma essi costituiscono la maggioranza, e senza di loro, non si avrebbe più la vera Chiesa di Gesù Cristo. Al di là del sacerdozio comune o universale, c'è una partecipazione che invece non è più di tutti ma soltanto di alcuni che il Signore sceglie e chiama. Dalla partecipazione dei laici all'unico sacerdozio di Cristo deriva la loro missione, la quale non può se non essere la stessa missione di lui, quella di tutta la Chiesa.

Parole chiave: missione, evangelizzazione, laici, sacerdozio universale, sacerdozio ministeriale

Elöljáróban tisztáznunk kell egy, illetve két kérdést: Mit értünk keresztény/katolikus értelmiség alatt? Ha e sokak által vizsgált fogalom meghatározásába bocsátkoznék, aligha tudnék a terjedelmi korlátok között maradni. Leegyszerűsítve a problémát: keresztény értelmiségieknek azokat a magasabb iskolai végzettségű, önálló gondolkodású embereket nevezem, akik az evangélium szellemében élve hatnak a társadalmi folyama-

tokra.¹ A meghatározás négy fontos elemet tartalmaz: magasabb végzettség, önálló gondolkodás, evangélium szellemében élnek és hatnak a társadalmi folyamatokra. Számomra rendkívül fontos az utolsó elem és ebből adódik a második kérdés, mely a társadalomra vonatkozik: milyen a mai társadalmi és egyházi helyzet? Két példát említek, melyek önmagukért beszélnek. Biztos, hogy mindkettő az igazság egy-egy szeletét rejtí magában.

Iskolás gyerekek jönnek a templomba. Egy fiú feszületet vesz észre, és felkiált: „Nézd, a Spartacus!”, mert a keresztre feszített rabszolgavezér jut eszébe, nem pedig Jézus.

Egy vallásszociológus fiatalokat kérdez, mit jelképez a kereszt, amit a nyakukban hordanak. A válaszokból egy néhány: „Szerencsét hoz”, „amulett”, „a barátomtól kaptam”.

Mindkét példa világosan szemlélteti, hogy milyen időket élünk. A szekularizáció átszövi hétköznapijainkat, jelen van életünkben és sehol sem olyan sikeres, mint Nyugat és Közép-Európában. Az elkereszténytelenedés annyira előretört ebben a kereszténynek mondott világban, hogy II. János Pál pápa már 1987-ben Poggiában tartott beszédében *újpogányságnak* nevezte², és ennek leküzdéséhez Európa *újraevangelizálását* hirdette meg.³

¹ KERESZTESNÉ VÁRHELYI Ilona, *Keresztény értelmiségi szervezetek – az ezredfordulón innen és túl*, in: *Távlatok* 61(2003/3)375-388. 375-376.

² MIHÁLYI Gilbert, *A társadalom megújítása Krisztusban*, Budapest 1991, 7.

³ Róma véleménye szerint ugyanis Európát nemcsak *felépíteni* és *egyesíteni* kell – ahogyan azt a politikusok képzelik –, hanem legalább olyan fontos *újraevangelizálni*, azaz a katolikus kereszténység alapelveihez visszavezetni is. „Az európai ember életének *spirituális* értelmet kell adni” – hangzott el a vatikáni állásfoglalás a 2000-es jubileumi év előestéjén. Egy másik kulcsfogalom a *közösség* formálása, vagyis olyan katolikus csoportok és mozgalmak elindítása (papok és laikusok körében egyaránt), amelyek az elidegenedés és az elmagányosodás korában képesek széles tömegeket megszólítani. A harmadik elem a *katolikus érdekek* erőteljes képviselése az Európai Unió intézményeiben. <http://www.ujexodus.hu/index>

Egyes európai országokban mára már megvalósult a „diaszpóra-kereszténység” (Karl Rahner), azaz egyes helyeken a hívő keresztények már csak kis szigeteket alkotnak a nem hívők vagy muzulmánok tengerében. A volt kommunista országokban már nem a harcos, politikai ateizmus hódít, hanem a közöny, a gyakorlati materializmus: az ember egydimenziós és fogyasztó lény. A múlt századhoz képest ma alig találni harcos ateistákat. A helyzet sokkal rosszabb. Isten a legtöbb ember számára közömbös lett. Úgy élnek, mint Isten nem is létezne, akkor is, ha különös módon kapaszkodnak létébe. Közismert, hogy vasárnap a keresztények többsége már nem templomba megy, hanem a bevásárló központokba. A felnövekvő új nemzedék nagy része nem kap vallási oktatást-nevelést a széteső családokban vagy az iskolákban, kivéve a katolikus iskolákat. Az új evangelizálásnak itt kellene kezdődnie: a családban és az iskolákban. Az egyházi vezetésnek – együttműködve az állami hatóságokkal – erre kellene figyelnie elsősorban.

Teológiai alapok

Elég gyakran szoktuk idézgetni Jézus szavait: „*Az aratnivaló sok, de a munkás kevés*” (Mt 10,38). Különösen is érvényes ez a megállapítás, ha az aratnivaló fogalmát tágabb értelemben vesszük, ha nemcsak a hívek lelki gondozására gondolunk, hanem az Egyháznak a mai társadalom égető kérdéseinek megoldásában kifejtett tevékenységére is, amilyenek pl. az alkoholizmus, a sokféleképpen jelentkező gátlástalan szexuális magatartás, az ifjúság körében terjedő kábítószer-fogyasztás, a házasság és családi élet válsága, a népességfogyás drámai gyorsulása, a munkaerőcsökkenés szomorú hanyatlása.

Jóllehet mindannyian tudjuk, hogy nem az Egyházza tartozik, hogy konkrét megoldásokat fogalmazzon meg, még

kevésbé az, hogy egyetlen megoldást javasoljon az evilági kérdésekben (vö. GS 75-76), azonban Jézus parancsa szerint az apostolkodás, a tanúságtétel minden keresztényre vonatkozik: „*Tegyetek tanúságot rólam...*” (Jn 15,27). A küldetés tehát közös mindannyiunk számára, a szolgálatok azonban különfélék.

Az Újszövetségi Szentírás számos *világi apostolt* említ. Így pl. Apolló még meg sem keresztelkedett, s Efezusban máris hirdette Krisztust. Ő maga szintén világi hívektől, Szent Pál apostol munkatársaitól – Priscillától és Aquilától – kapta a hitbeli képzést (ApCsel 18,24-28). S köztudott az is, hogy az antiochiai egyház megalapításában a Jeruzsálemből elszéledt híveknek jelentős szerepe volt (vö. ApCsel 11,25).

A felszentelt papok hagyományos szolgálata mellett manapság sok szó esik a világi hívek sajátos szolgálatáról is. A világi hívek apostoli szolgálatával és annak teológiai megalapozásával a II. Vatikáni Zsinat több dokumentumában is találkozunk. A *Határozat a világi hívek apostolkodásáról* (Apostolicam Actuositatem, 1965) ezt írja: „A világi híveknek azon a címen kötelességük és joguk az apostolkodás, hogy (a keresztség révén) egységben vannak Krisztussal, a fővel. (3. p.). Továbbá „Részesei Krisztus papi, papi próféta és királyi tisztének” (10. p. vö. 1Pét 2,9). Az egyházzal szülő dogmatikai konstitúció (LG) 33. pontjában pedig azt olvassuk: „A világi hívek különösen arra hivatottak, hogy jelenlévővé és tevékenyvé tegyék az Egyházat olyan helyeken és körülmények között, ahol csak általuk lehet az Egyház a föld sójává”, vagyis a családjukban, a munkahelyükön és a különféle emberi kapcsolatokban. Már a II. Vatikáni Zsinat atyái is tudatában voltak annak, hogy a fokozódó szekularizálódás, a terjedő ateizmus a volt keresztény („nyugati”) világban sürgető feladattá tette az újraevangelizálást, korszerűbb módszerekkel, szembenézve a modern világ kihívásaival. A feladat sürgetőségéről szól VI. Pál pápa 1973. június 22-én a bíborosi testülethez intézett beszédében: „A megváltozott társadalmi

helyzet kikényszeríti belőlünk, hogy újragondoljuk módszereinket, és minden erőnkől új utakat, új eszközöket találjunk, amelyekkel a keresztény üzenetet elfogadhatóvá tehetjük a mai ember számára.” (Evangelii Nuntiandi 3.).⁴

Több mint húsz esztendővel a II. Vatikáni Zsinat után az 1987. évi Püspöki Szinódus újból tárgyalt a világi híveknek az egyházban és a világban betöltött hivatásáról és küldetéséről, melyet II. János Pál pápa a *Christifideles laici* apostoli buzdításában fogalmazott meg. A II. Vatikáni Zsinat (1962-1965) tanításának összefoglalása mellett a pápa felidézi XII. Pius pápa szavait: „a világi hívők az Egyház életének előterében állnak; az Egyház általuk az emberi társadalom éltető elve. Ezért nekik, mégpedig elsősorban nekik, egyre inkább tudatában kell lenniük, hogy *nem csupán az Egyházhoz tartoznak, hanem ők az Egyház, azaz a Krisztus-hívők közössége a földön a közös fő, nevezetesen a római pápa és a vele közösségben lévő püspökök vezetése alatt. Ők az Egyház...*” (9. p.).⁵ Ezért a világi hívek az Egyház életének előterében állnak, és az Egyház általuk válik az emberi társadalom éltető erejévé.⁶

A világiak újra felfedezése

A világiak apostolkodásának fontossága részben a Szentírásból, részben pedig a II. Vatikáni Zsinat tanításából fakad. Tehát van némi igazság abban, hogy a világiak felfedezése a 20. századhoz kötődik. A Szentírási alapokat már korábban röviden vázoltuk. XII. Piusz pápa az első, aki a

⁴ VI. Pál pápa *Evangelii Nuntiandi* kezdetű apostoli buzdítása a katolikus egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a mai világ evangelizálásáról, Budapest 1986.

⁵ XII. Piusz, *Beszéd az újonnan kreált bitorosokhoz* (1946. február 20.): ASS 38(1946)149 (olasz nyelven).

⁶ Vö. MIHÁLYI Gilbert, *A társadalom megújítása Krisztusban*, Budapest 1991, 5-6.

világiakban látja megtestesülni az egyházat, és ők nemcsak az Egyházhhoz tartoznak, hanem ők az Egyház.

Akik a világiak 20. századi felfedezéséről beszélnek, elsősorban a II. Vatikáni Zsinatra hivatkoznak. A zsinati dokumentumok egyenesen a világiak Magna Charta-jának számítanak.⁷ A világiakról szóló megállapítások mindenekelőtt három dokumentumban összpontosulnak: az *Apostolicam Actuositatem* kezdetű határozatban a világi hívek apostolkodásáról, az *Ad Gentes* kezdetű határozatban az egyház missziós tevékenységéről, a *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikai konstitúcióban az egyházzól olvashatunk. Az apostolkodás témájával külön zsinati okmányban foglalkozott (*Apostolicam Actuositatem*, 1965), mely hangsúlyozta, hogy a keresztyén hivatás lényegileg apostoli hivatás, és leszögezte, hogy a világiak apostoli munkájának hatékonysága és termékenysége attól függ, hogy mennyire eleven a kapcsolatuk Krisztussal (vö. AA 2.). Ha a világiak a kegyelmi eszközökkel jól sáfárkodnak, képesek lesznek arra, „*hogy a világban élve ne a világ szerint éljenek*”. Ratzinger bíboros ezt konkrétan így értelmezi: A keresztyének nem élhetnek úgy, mint „mindenki”! A keresztyének ma jobban, mint bármikor, tisztában kell lennie azzal, hogy egy kisebbséghez tartozik, és szemben áll mindazzal, ami az Újszövetség szóhasználata szerinti 'evilág szelleme' előtt logikus, nyilvánvaló és helyes. Legsürgetőbb feladata a nonkonformizmus (az uralkodó nézetekhez nem alkalmazkodó), azaz ellen tudjon állni az őt körülvevő kultúra számos irányzatának.⁸ Ratzinger még pápává választása előtt nagyon markánsan fogalmazta meg a 2000. év jubileuma alkalmából Rómába érkezett hitoktatóknak az evangelizáció tartalmának négy fő elemét: *a megtérés, Isten országa, Jézus Krisztus és az örök élet*. A megtérés azt jelenti, hogy „nem úgy élünk, mint mindenki más”, hanem Jézus Krisztus példájára az

⁷ HAAG, Herbert, *Csak aki változik, marad hű önmagához*, Pannonhalma 2006, 71-72.

⁸ RATZINGER, Joseph, *Beszélgetés a hitről*, Budapest 1990, 99-100.

Isten és az emberek iránti szeretetért igyekszünk élni. Az Isten országában való élet azt jelenti: „Isten él és működik a világban, az életemben”. Jézusról szólva nem elég, ha szavainkkal a követésére buzdítunk, hanem hasonlunk kell hozzá, egygyé kell válnunk vele. Ennek kézzelfogható megnyilvánulása a szentségek vétele. Végül az örök élet tanításának lényege az, hogy Isten „belép a történelembe, hogy igazságot szolgál-tasson”; tetteink örökre szóló következményekkel járnak.

Az 1983-ban megjelent új *Egyházi Törvénykönyv* kihangsúlyozza, hogy a világiak vegyenek részt az egyház üdvösségi művében, különösen olyan körülmények közt, ahol az emberek az evangéliumot csakis általuk hallhatják, és Krisztust csakis általuk ismerhetik meg.⁹ A világiak legfőbb feladata, hogy *kovász módjára* apostolkodjanak a világban (vö. LG 31). Az egyháznak nem feladata, hogy a sajátosan világi struktúrák fölött uralkodjék vagy velük szemben állást foglaljon. Nem dönt demokráciáról és diktatúráról, szocialista és liberális gazdasági rendről, a nők szavazati jogáról és a család szerkezetéről. Az egyháznak inkább az a feladata, hogy minden világi struktúrában hasson és állást foglaljon Isten uralma érdekében, valamint szembeszegüljön mindennel, ami Isten ellen való.¹⁰

Diagnosztizálás?! Sokka¹ könnyebb valamit kritikával illetni, semmint azt kijavítani. Talán a bajok gyökeréhez járunk közel, mikor szívesebben boncolgatjuk a bajokat, ahelyett, hogy a tennivalókat vennénk számba. A későbbiekben majd a tennivalókról is szót ejtünk.

Az ördögi kör sajátossága, hogy bárhol kezdjük, ugyanoda jutunk vissza. Minden egyszerre ok és következmény. Elemei: az ismerethiány, a vallásgyakorlat elhalása: Magyarországon három gyerek közül csak kettőt keresztelnek meg, három ember közül csak egy jut el évente legalább egyszer a

⁹ Vö. CIC, 225. kan., ERDŐ Péter (szerk.), *Az Egyházi Törvénykönyv*, Budapest 1993.

¹⁰ MÜLLER, Alois, *Kereszténység, egyház – új szemmel*, Bécs 1970, 86-89.

templomba, a lelkipásztori élet és munka megnehezédése: paphiány stb.

A diagnosztizálás első fontos eleme az *ismerethiány*, ami a gyakorlatban azt jelenti, hogy a múltban az iskolai végzettség gyors emelkedésével az egyházi gyakorlat nem tartott lépést. Azaz a hittan kiszorult az iskolából. A vallási könyv- és lapkiadás évtizedekre gyakorlatilag megszűnt. A múlt rendszer módszeres vallásellenességére legfeljebb prédikációban letett válaszolni. Ott sem volt tanácsos. Egy nemzedék olyan jelzavak között nőtt fel, hogy a „vallás és a tudomány ellentmondanak egymásnak”, „az egyház a papok intézménye”, „a kereszténység túlhaladott, múltbeli dolog”. S e nemzedéknek nem volt módja, hogy másfajta, hiteles, sőt modern információkat szerezzen. Ismeretei a vallásról, egyházzal csökevényesek, torzak, karikatúraszerűek voltak.¹¹

Az ismerethiány, a vallásgyakorlat visszaesése és a lelkipásztori nehézségek azt tükrözik, hogy megtört az egyházi hagyomány. Részben ennek következménye, hogy *hiányzik a hivatást érző keresztény értelmiség!* Az értelmiségi általában magától értetődőnek tartja, hogy diplomája csak belépőjegy. Ezután magának kell önmagát fejlesztenie: óráira felkészülnie, szakmai gyakorlatot szereznie, tanulni, olvasni, az egymásnak ellentmondó ismereteit összhangba hozni. Az elkötelezett keresztények jelentős kisebbséget alkotnak, jóllehet nem a számarány a legfontosabb. Ahhoz azonban, hogy kovászszerepüket elláthassák, egymásra kell találniuk: az egyházközösséget élő közösséggé téve, a legkülönbözőbb keresztény mozgalmakban közösen tevékenykedve, zsinatokon¹² és azon kívül az egyház egészéért felelősséget vállalva, a

¹¹ TOMKA Miklós, *Csak katolikusoknak*, Budapest 1995, 45-48.

¹² A Gyulafehérvári Főegyházmegeye Zsinata 2000. szept. 29-én fejeződött be. Hároméves előkészítő munka előzte meg a tulajdonképpeni zsinatot. Ez idő alatt minden hívőnek alkalma volt a zsinati témákkal kapcsolatban véleményt nyilvánítani. A hívek többségi véleményét 22 munkadokumentumba összefoglalták, és így állt össze a zsinati könyv.

megoldandó feladatokhoz oktatási, szociális és más megannyi intézményt teremtve. Kommunikáció és kooperáció szükséges, hogy olajozottá váljon, amíg a különböző területek szakemberei megtalálják egymást és azt a helyet, ahol a legjobban használhatnak az egyháznak.¹³

Az új evangelizálás munkásai, a katolikus felső- és középiskolák „multiplikátorai”, oktatói és nevelői pótolhatják a hiányt és teljesíthetik ezt a nevelési feladatot, de előbb őket is korszerű világnézetre, *öntudatos hitre kell segíteni*. Lelki-gyakorlatok, világnézeti kurzusok, lelkeségi mozgalmak, általában a katolikus közép- és főiskolák, szemináriumok, a katolikus egyetem és a katolikus média súlyos feladata, hogy az új nemzedéknek átadja a *keresztény értékrendet*, és ezzel párhuzamosan megvalósítsa az erkölcsi megújulást. A világi értelmiségiekre vár az a hivatás, hogy – mint minden hívő – kovász legyen a társadalomban, hogy a közéletet az evangélium szellemével hassák át.

Az apostolkodás konkrét területei

Amint már említettük, a II. Vatikáni Zsinat után a püspöki szinódus (1987) Rómában újból foglalkozott a világiak apostolkodásának kérdésével, a téma napjainkban világszerte az érdeklődés középpontjába került. Egyoldalúság lenne pusztán a paphiánnyal összefüggésbe hozni ezt a felfokozott érdeklődést. Itt többről van szó. Az alábbiakban a katolikus világiak (értelmiségi) társadalmi elkötelezettségének néhány konkrét területét fogalmazzuk meg.¹⁴

1. *Család*. A *Christifideles laici* 40. pontja ezt mondja: „A társadalmi elkötelezettség első színhelye a család.” A mai világban a komolyan vett házasság és a szeretetben megélt

¹³ TOMKA Miklós, *Csak katolikusoknak*, Budapest 1995, 46-48.

¹⁴ Vö. HARRACH Péter, *A világiak szerepe a társadalomban*, in: *Távlatok* 9 (1993/1) 32-38. 35-38.

családi élet a legfontosabb keresztény tanúságtétel. Bár megnyíltak a gyermekek vallási nevelésének új lehetőségei (iskolai hitoktatás), családi háttér nélkül sokkal kisebb a hatékonyságuk. Itt kell megemlítenünk, amit a Szentatya is hangsúlyoz: a személyiség méltóságát és az élethez való jog képviselőjét. Erre is elsősorban a családban nevelődünk.

2. Az *ifjúság nevelése* családban, közösségben és iskolában mindig is fontos feladata volt a keresztény társadalmi felelősségvállalásnak. Az iskolai hitoktatás újból beindult, de a katolikus iskolák ügye még várat magára, mint ahogy az egyházi ingatlanok teljes egészében történő visszaszolgáltatása is (*restitutio in integrum*). Korábban az egyházi ingatlanok biztosították az iskolai hitoktatást, ma az állam finanszírozza azt. A probléma kettős: egyrészt az állami támogatás bizonytalan, mivel hiányzik/akadozik a fenntartási költség, másrészt hiányzik leginkább az a pedagógus, aki nemcsak keresztény, de jó szakember is. Az egyháznak és a világnak nagy szüksége van hiteles katolikus iskolákra, nevelőkre.

3. *Politika, közélet.* „A világi Krisztus-hívők, annak érdekében, hogy a világot keresztény szellemben átformálják, semmi módon nem mondhatnak le a „politikai életben” történő részvételről...” (*Christifideles laici*, 42). A *lelkipásztorok* joga és kötelessége, hogy tanítsák a társadalmi rend erkölcsi alapelveit is; minden Krisztus-hívőnek védelmeznie kell az emberi jogokat; a politikai pártokban az *aktív* szerep azonban a *világiak* számára van fenntartva” (60). Ezek a Szentatya szavai. Ellentétben vannak azzal a sok keresztény által hangoztatott véleménnyel, hogy a politika piszkos dolog, el kell kerülnünk. Minden foglalkozásnak megvan a sajátos veszélye. A keresztény jelenlét a politikában a veszélyt hivatott csökkenteni és a közjó szolgálatát elősegíteni.¹⁵ Soha nem szabad elfeledkezni

¹⁵ II. János Pál nyilatkozatot tett közzé, amelyben kifogásolta, hogy az EU készülő alkotmányának már létrejött dokumentumaiban nem történik említés a keresztény közösségekről. Romano Prodi, az Európai Bizottság elnöke az elhangzott bírálatra a *Corriere della Sera* hasábjain már másnap

arról, hogy a keresztények politikai tevékenységüket az egyház nevében gyakorolják, hogy az biztosan betölthesse feladatát, jelezze és oltalmazza az emberi személy transzcendenciáját.¹⁶

4. Társadalmi jelenlétünk más fontos területeit, *a gazdaságot, a kultúrát, és a szociális munkát* csak érinteni tudjuk. A gazdasági átalakulás időszakában nagy kísértés a gyors meggagzdagodás és ezzel párhuzamosan az a téves tudat, és tévesebb gyakorlat, hogy a gazdasági élet úgy öntörvényű, hogy rá nem érvényesek az erkölcsi normák. Az Egyház napjainkban szembesül „egy olyan kultúra terjedésével, mely nemcsak a keresztény hittől, hanem minden emberi értéktől eltávolodni látszik” (*Christifideles laici*, 44).¹⁷ Evangelizálni kell a kultúrát is. A *szociális tevékenység* – nemcsak az egyházi közösségen belül – az egyik leginkább testhezálló feladatunk (Caritas, Diakónia). A világi szervezetek felszereltsége, anyagi lehetőségei és a szakmai ismeretek csak személyes ember-szeretettel együtt hatékonyak.

válaszolt. Ebben megerősítette, hogy az Európai Unió nem érzéketlen az egyház érdekeivel szemben, és a jövőben még jobban figyel az európai intézmények hatáskörében megszületendő dokumentumok szövegezésére. A felhevült vatikáni kedélyeket Prodi végül azzal próbálta megnyugtatni, hogy kijelentette: „...*a pápa (végül is) Európa atyja*”. <http://www.ujexodus.hu/index>

¹⁶ Vö. RATZINGER Kardinal, Joseph, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 193-197.

¹⁷ A müncheni főpásztor könyvében hangsúlyozza, hogy igazságosság, szolidaritás és emberiség nélkül a kapitalizmusnak sem erkölcsé, sem pedig jövője nem lehet. A Katolikus Egyház társadalmi tanítása ezzel szemben szilárd alapot szolgáltathat egy emberséges gazdasági rend felépítéséhez; és bár nem tartalmaz kész megoldásokat, mégis iránytűként szolgálhat a kapitalizmus jövőjéről szóló vitában, amelyet társadalmi szinten minél hamarabb meg kell kezdeni. Az érsek javaslata szerint a válságba került világkapitalizmus helyébe olyan globális szociális piacgazdaságot kell felépítenünk, amelyben a *keresztény elvek és megoldások* az eddigiéknél sokkal jobban átítják a gazdasági döntések világát. MARX, Reinhard, *A tőke*, Budapest 2009.

5. Rendkívül fontos a keresztények jelenléte a *hírközlő eszközökben* is. A média világában jobban ki kellene használni a lehetőségeket: támogatni a keresztény világnézetet terjesztő sajtót, a rádió-televízió szűkre szabott vallási-egyházi félórát jobban, szakszerűbben ki lehetne használni. Ehhez szakembereket kellene képezni. Az evangelizálás modern eszközeinek használatát hiába sürgeti a pápa vagy a római központ, most az új pápai tanács is¹⁸, ha a helyi egyházakban késik a gyakorlati megvalósítás. Talán igaza van annak, aki azt vallja, hogy „aki nem szerepel a médiában, az nem létezik”.

Összegzés

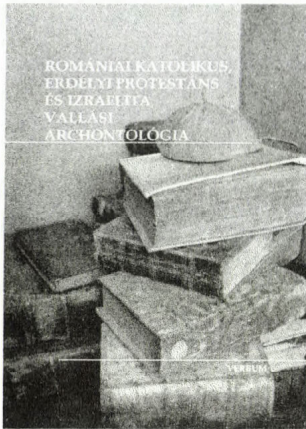
Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy az egyházi szolgálatot nem szabad leszűkíteni a belső hitre. A papság létszámának csökkenése ellenére sem szabad kivonulni a világból, sőt sürgős szükség van az elkötelezett és kellően felkészült világi apostolokra. XXIII. János pápa 1962. október 11-én a Zsinat megnyitó beszédében ezeket mondta: „A mi feladatunk nemcsak az, hogy őrizzük az értékes hagyományt, mintha mi csak a régiekkel törődnénk, hanem őszinte akarattal kell magunkat dedikálni arra a munkára, amit korunk tőlünk elvár.” Majd imában azért esengett, hogy „a Zsinat munkája megfeleljen a modern idők várakozásainak...”¹⁹ A világi hívek feladata, hogy szerepük a kovászé legyen, azaz belülről szenteljék meg a világot, az evangélium szelleme szerint helytállva a maguk feladataiban, és így „elsősorban életük tanúságával, hitük, reményük és szeretetük ragyogásával mutassák

¹⁸ XVI. Benedek pápa 2010. szeptember 21-én, Szent Máté apostol és evangélista ünnepén kelt „*Ubicumque et semper*” (Mindig és mindenhol) motu proprioval létrehozta az *Új Evangelizálás Pápai Tanácsát*. Az új Pápai Tanács feladata a keresztény hittől eltávolodott nyugati világ újra-evangelizálása. A dikasztérium elnöke Rino Salvatore Fisichella érsek.

¹⁹ MIHÁLYI Gilbert, *Új módon vagyunk egyház*, Budapest 1998, 11-12.

meg másoknak Krisztust” (vö. LG 31). Meg kell nyílnunk az Egyházban működő Léleknek, a feltámadt Krisztus újjáteremtő Lelkének, és együttműködni vele. Új világot, új társadalmat csak új emberek teremthetnek: az új evangelizálásnak is csak megújult keresztények elkötelezettsége és tanúságtétele adhat lendületet. Az új evangelizáció csakis azok világméretű összefogásával valósulhat meg, akik még hisznek Krisztusban.

Az evangelizálás kihívásait vizsgálva szem előtt kell tartani: a dolgok változnak, tehát mindig új válaszokat kell adni az új helyzetekre, amelyekben az egyének élnek. Nem elegendő csak az új módszerek és lehetőségek keresése, felhasználása annak érdekében, hogy minél vonzóbbá váljon az emberek számára az egyház. Az egyház Jézus Krisztus szolgálatában áll és nem csak magának dolgozik. Feladata az, hogy az evangéliumi Jó hír mindenkihez eljuthasson.



Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia

Összeállította Jakubinyi György

Az archontológia a történelem segédtudománya. Vezető szerepet betöltő személyiségek névsorát állítja össze, feladatuk szerint. Az egyházi archontológia elsősorban a püspökök névsorát kutatja. Ezt teszi a jelen kísérlet is, talán az első erdélyi magyar egyházi archontológia-próbálkozás. A katolikus teljesség kedvéért szerepelnek benne a görög katolikus és az ókirálysági római katolikus püspökségek is. A szász evangélikus püspökség az erdélyi teljesség kedvéért szerepel (Unio Trium Nationum és a négy religio recepta). Viszont kimaradt a Román Ortodox Egyház (s vele az erdélyi görög keleti egyház), mert a címben a fenti egyházakra korlátozódtunk.

Fogadja az olvasó ezt a szerény kísérletet azzal a szeretettel, amellyel az összeállító azt megalkotta. Ilyen könyvekben elkerülhetetlenek az elírások. Vigaszul szolgál a középkori mondás: *Facilius est addere aliquid operi quam condere opus!* (Könnyebb hozzáadni valamit a kész műhöz, mint azt megalkotni!) (Dr. Jakubinyi György)

Harmadik, javított, bővített kiadás

Verbum, Kolozsvár 2010

160 oldal, puha kötés, 10 lej

RENZO GERARDI

“Sacerdos alter Christus”?

1. *Status quaestionis*

L'espressione “*sacerdos alter Christus*” è frequente nel linguaggio ecclesiale, soprattutto nell'ultimo secolo. Qual è l'origine di tale attribuzione? Quale il significato? Si tratta di una attribuzione teologicamente corretta?

Le risposte a questi interrogativi vanno ben oltre i confini della teologia del sacerdozio, essendovi implicate la questione della modalità di azione di Cristo nella Chiesa, e quella della cooperazione a tale azione salvifica.

Si tratta, infatti, di sapere se ad essere *alter Christus* sia la Chiesa, piuttosto che il sacerdote; di conseguenza bisogna esaminare anche quanto sia legittima l'affermazione “*christianus alter Christus*”, che talora si accompagna a quella secondo la quale il sacerdote è *alter Christus*.

2. L'espressione “*sacerdos alter Christus*”

2.1. L'origine

La ricerca sulle origini della formula “*sacerdos alter Christus*” non dà modo di approdare ad alcun risultato sicuro.

Humbert Bouësse [*Le Sacerdoce Chrétien*, Paris-Bruges 1957, p. 206] è del parere che l'espressione sia diventata di uso corrente a partire dal *De imitatione Christi*, dove si legge che «*sacerdos [...] Christi vices gerit*» (l. 4, c. 5, n. 3). Però un testo di san Giovanni Crisostomo (*Homilia secunda in II ad Corinthios*, 5, 2, in PG 61, 477) sarebbe già sulla stessa linea di

pensiero. Costui, del resto, arrivava ad affermare che la dignità del sacerdote prevale sulla dignità degli stessi angeli (*De sacerdotio*, 3, 4, in PG 48, 642).

Anche il *Traité des Saints Ordres* (a cura di Louis Tronson, Paris 1853, p. 203-204), redatto secondo lo spirito di Jean-Jacques Olier, si rifà al Crisostomo per fondare l'affermazione che “il sacerdote è colui che continua la vita di Gesù nostro Capo”: pertanto il sacerdote è nella Chiesa “*come*” un Gesù Cristo vivo, capo della sua Chiesa.

Però, anche se questi e altri testi sono equivalenti alla formula *alter Christus*, nessuno la contiene esplicitamente. Pertanto può avere ragione Joseph Lecuyer quando afferma che è difficile individuare l'origine precisa della formula (cf. *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957, p. 299).

Un nostro esame degli indici analitici della *Patrologia* del Migne non ha dato risultati positivi: l'espressione è assente nella tradizione patristica. Potremmo allora convenire con quanto affermato dal card. Désiré J. Mercier (*La vie intérieure*, Louvain 1934, p. 143): si tratta di “una specie di adagio teologico”, con il quale la tradizione cristiana ha voluto esprimere il proprio sentire sul sacerdozio.

2.2. L'utilizzazione nel Magistero del secolo XX

Se poi restringiamo l'indagine al magistero pontificio dell'ultimo secolo, scopriamo che l'espressione “*sacerdos alter Christus*” vi è presente, anche se non molto di frequente, e il contesto in cui viene adoperata è spesso esortativo: vale a dire, è piuttosto un invito rivolto al sacerdote a somigliare nella propria vita a colui che rappresenta.

Così, ad esempio, papa Pio X: «[...] benché a tutti sia rivolta l'esortazione di “inoltrarsi verso l'uomo perfetto, nella misura dell'età della pienezza di Cristo” (Ef 4, 13), nondimeno è diretta anzitutto a coloro che esercitano il ministero sacerdotale; i quali perciò sono chiamati “*alter Christus*”, non già solo per la comunicazione della potestà, ma anche per la imitazione

delle opere, per cui debbono portare espressa in se medesimi l'immagine di Cristo» (Lettera Enciclica *E supremi apostolatus*, 4 ottobre 1903, in EE 4, 11); «Il sacerdote è detto “*alter Christus*” e tale è veramente perché a lui è comunicato il potere di Cristo. Deve dunque diventare ed essere stimato tale anche nell'imitazione delle opere di Cristo» (Esortazione *Haerent animo*, 4 agosto 1908, in EE 4, 729).

Da papa Pio XI l'espressione *alter Christus* è adoperata per indicare la “strumentalità” e la “rappresentanza” del sacerdote nei confronti di Cristo: «Il sacerdote è ministro di Gesù Cristo; è dunque strumento nelle mani del divin Redentore [...]; anzi il sacerdote, come ben a ragione si suol dire, davvero “*alter est Christus*”, perché continua in qualche modo Gesù Cristo stesso [*cum eius gerat personam*]» (Lettera Enciclica *Ad catholici sacerdotii*, 20 dicembre 1935, in EE 5, 1011)

Pio XII, da cardinale, aveva usato l'espressione più volte il 26 aprile 1935 a Lourdes, predicando un'“ora santa sacerdotale” tutta incentrata sull'imitazione di Cristo da parte del sacerdote (cf. Eugenio Pacelli, *Discorsi e Panegirici (1931-1938)*, Milano 1939, p. 403- 417).

Invece nel suo magistero pontificio la formula è assai poco presente. In particolare nell'esortazione apostolica *Menti nostrae*, del 23 settembre 1950, essa viene rapportata al carattere: «Il sacerdote è come “*alter Christus*” perché è insignito del carattere indelebile che lo configura quasi viva immagine al nostro Salvatore; il sacerdote rappresenta Gesù Cristo» (EE 6, 1806).

Del tutto assente nei documenti del Concilio Vaticano II ed utilizzata in pochissimi testi non particolarmente significativi nei tre pontefici successori di Pio XII, l'espressione “*sacerdos alter Christus*” ritorna in alcuni discorsi di papa Giovanni Paolo II e di papa Benedetto XVI.

2.3. Il suo significato tradizionale

Insomma, possiamo dire che, con questi testi, si intende affermare la grandezza e la sublimità della dignità del sacerdozio ministeriale, in linea con quella tradizione, che così veniva sintetizzata a metà del secolo scorso nella *Enciclopedia del Sacerdozio*: «Il carattere ci configura al nostro sommo sacerdote [...] configurazione particolare del nostro essere, che vien posto così quasi nella stessa linea ontologica dell'essere di Cristo. [...] Talune frasi ormai comuni riferite al sacerdote: 'post Deum terrenus Deus'. 'sacerdos alter Christus', non hanno solo un significato elogiativo e ascetico; ne hanno uno, ed è il loro vero significato, che diremmo metafisico, perchè ci richiama la costituzione stessa del nostro essere sacerdotale» (Giuseppe Cacciatore, *Il sacerdozio cristiano*, Firenze 1953, p. 619).

Ma la questione è così veramente e pacificamente risolta?

3. Per una corretta impostazione del tema

3.1. La Chiesa “*velut alter Christus*”

Se indaghiamo più a fondo nel magistero di papa Pio XII, veniamo a scoprire come nella Lettera enciclica *Mystici Corporis*, del 29 giugno 1943, egli avesse già fornito il criterio per una più corretta impostazione della tematica e per una conseguente adeguata utilizzazione dell'espressione: si tratta precisamente del criterio ecclesiale ed ecclesiologico. In sintesi: ad essere *alter Christus* è piuttosto la Chiesa, la quale *Christi personam gerit*. Cristo e Chiesa formano il *Christus totus*. Diceva sant'Agostino: «*totus Christus, caput et corpus est. Caput unigenitus Dei filius, et corpus eius Ecclesia*» (*De unitate Ecclesiae*, 4, in PL 43, 395).

La Chiesa sussiste quasi come “*altera persona Christi*” (Pio XII, *Mystici Corporis*, 1.2.c, in EE 6, 202); anzi, unita a Cristo forma una *mystica persona* con Lui, ossia il *Christus totus* (cf. *Mystici Corporis*, 2.1, in EE 6, 217): «il Capo mistico, che è Cristo, e la Chiesa, la quale rappresenta in terra la sua persona come un altro Cristo [*veluti alter Christus eius personam gerit*], costituiscono un unico nuovo uomo [...]: Cristo, capo e corpo, tutto Cristo» (*Mystici Corporis*, 2.2, in EE 6, 228).

3.2. L'unità misterica “Cristo-Chiesa”

Si tratta di quella particolare unità espressa dall'immagine della “*persona*”, in cui capo e corpo formano un'unica realtà. Però spiegava Heribert Mühlen: «La relazione tra Cristo e la Chiesa non è semplicemente morale, volontaria, come nel rapporto dello sposo alla sposa; e non è neppure semplicemente sostanziale, come nel rapporto del capo alle membra in un corpo fisico: il rapporto Cristo-Chiesa è insieme l'uno e l'altro, e per questo è, fondamentalmente, un mistero» (*Una mystica persona*, Roma 1968, p. 38-39).

È proprio questa impostazione che aiuta a non cadere in forme deleterie di “misticismo ecclesiologico” (come lo stesso Mühlen si esprimeva, p. 62), che talora adottano formule equivoche o infondate.

D'altra parte lo stesso papa Pio XII metteva in guardia dal rischio del “pancristismo”, che introduce un falso concetto di unità fra Cristo e il cristiano, così che vengono considerati come una sola persona fisica.

4. Identità cristiana e identità sacerdotale

4.1. “*Christianus alter Christus*”?

È su questa linea, ora tracciata, che va valutata anche la correttezza dell'attribuzione della formula *alter Christus* al cristiano. Pure qui si tratta di un'espressione che non è attestata come tale nella tradizione, e che rischia di essere utilizzata male (come già è avvenuto).

Ad esempio, Emile Mersch, nel suo trattato sul “Corpo Mistico”, raggruppa tutta una serie di testi (da Origene a Metodio, da Agostino fino alla scuola francese), che conterrebbero la formula *alter Christus* applicata al cristiano (cf. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, 2, Paris-Bruxelles 1936, p. 461). Però, ad un loro puntuale esame, è facile riscontrare come in nessuno di questi testi sia presente esplicitamente l'espressione “*christianus alter Christus*”.

Certo, si tratta di un sentire comune della Chiesa, almeno nei primi secoli, a partire da alcuni testi paolini sull'incorporazione a Cristo. Però è illuminante la precisazione da parte di p. Raoul Plus: «Si dice “*christianus alter Christus*”, “il cristiano è un altro Cristo”, e nulla è più vero, ma non bisogna lasciarsi trarre in inganno: “altro” non significa “diverso”. Noi non siamo un Cristo diverso dal Cristo vero. Siamo, per destinazione, il Cristo, il solo che esista, il Cristo unico: “*Christus facti sumus*”, come dice sant'Agostino. Non dobbiamo divenire una cosa diversa da lui: dobbiamo divenire lui» (*In Cristo Gesù*, Introduzione, citata da A. Royo Marin, *Teologia della perfezione cristiana*, Roma 1965, p. 72-73).

4.2. L'assimilazione a Cristo

L'assimilazione al Cristo è, quindi, l'aspetto fondamentale della santità alla quale tutti siamo chiamati.

Come è noto, si tratta di un aspetto sottolineato particolarmente dalla spiritualità francescana: diventare un *alter*

Christus, sull'esempio della tensione reale di san Francesco d'Assisi, culminata e “verificata” dalla stigmatizzazione, è il programma cristocentrico prospettato da quella scuola. In essa vi è un concreto orientamento ai singoli aspetti dell'umanità di Gesù, anche se col rischio di frammentare e privatizzare l'unità del mistero del Signore, mistero pasquale che è salvezza reale ed oggettiva per ogni uomo.

Questo invito alla sequela di Cristo e alla sua imitazione, rivolto ad ogni cristiano, è stato però spesso ristretto nella sua applicazione, per cui l'*alter Christus* per eccellenza è divenuto il sacerdote, imitatore di Cristo perché costituito in dignità sacerdotale.

4.3. Francesco d'Assisi “*alter Christus*”

Papa Giovanni Paolo II, parlando al clero di Roma il 2 marzo 1979, invitava a ricordare che «il substrato fondamentale del nostro “sacerdozio” è l’“essere cristiano”»; la nostra “identità sacerdotale” affonda le sue radici nell’“identità cristiana” (“*christianus, alter Christus; sacerdos, alter Christus*”)».

Qualche anno dopo, incontrando sacerdoti e religiosi ad Assisi, il 12 marzo 1982, poneva in risalto proprio Francesco d'Assisi, a cui guarda ammirato tutto il mondo, «perché vede in lui una copia autentica, fedele e, perciò, credibile di Cristo Gesù. [...] Egli è “*alter Christus*”, ma non già a parole, ma non soltanto “*de iure*” (come dovrebbe essere, in fondo, chiunque si professa cristiano): egli è tale anche e soprattutto nella realtà della propria vita».

Quindi il papa ricordava ad ogni presbitero la necessità di una corrispondenza e coerenza con Cristo: «Non è forse anche il sacerdote “*alter Christus*”? Lo è e lo deve essere per il carattere sacramentale, impresso nella sua anima dall'ordinazione presbiterale; lo è e lo deve essere per la funzione, alla quale è stato elevato, di legittimo rappresentante di Cristo; lo è e lo deve essere per gli ininterrotti, quotidiani rapporti che, in

forza del suo ministero, egli intrattiene con Cristo [...] “*Sacerdos alter Christus: ut Franciscus, ita et tu*”».

5. Un problema non solo terminologico

5.1. Appropriazioni equivoche

Proprio percorrendo la strada della ricerca del senso delle espressioni “sacerdote” e “sacerdozio”, come anche di “carattere sacramentale”, o di “ministero” o “ministerialità”, ed in ultima analisi di “santità”, si può arrivare a conclusioni analoghe a quelle alle quali siamo giunti riflettendo sulla formula “*alter Christus*”.

Infatti si può così dimostrare come realtà che costituiscono e contrassegnano l'insieme dei battezzati, nel loro essere “corpo di Cristo”, vengano poi – da parte di scritti teologici e documenti magisteriali – intese come esclusive del “sacerdote”, come, del resto, avviene per questo stesso termine.

5.2. L'esempio del “carattere sacramentale”

Un ulteriore problema si ha con altre espressioni, ad esempio con “carattere”, termine che viene utilizzato dalla teologia per indicare l'effetto (“*res et sacramentum*”) di battesimo / confermazione ed ordine sacro. In cosa si differenzia il carattere dell'ordine rispetto ai primi due? Il fatto che la differenza sia non solo di grado, ma di essenza (cf. LG 10), cosa implica e cosa comporta?

Columba Marmion ha scritto che, “come in Gesù l'unione ipostatica è la ragione della sua pienezza di grazia”, così nel presbitero il carattere sacerdotale “è la fonte di tutti i carismi, che lo elevano al di sopra del semplice cristiano” (cf. C. Marmion, *Le Christ idéal du prêtre*, Maredsous 1952, p. 47). Ma un simile linguaggio, che parla di un “al di sopra” (in francese: *au dessus*), è veramente consono alla tradizione

cristiana e rispettoso della verità? “*Ministerium*”, derivando da “*minus-stare*”, non significa proprio il contrario?

Attenzione, però, perché il carattere prodotto nell'ordinazione non sta a quello del battesimo e della confermazione «come una temperatura di 40° sta a una temperatura di 15°, il che farebbe del ministro una specie di super-cristiano inimmaginabile... È una cosa del tutto diversa» (Agostino Favale - Giorgio Gozzelino, *Il ministero presbiterale*, Torino-Leumann 1972, p. 103). Si pone, pertanto, anche il problema dello stesso termine “teologico” adoperato, “*carattere sacramentale*”, che può risultare equivoco se non bene specificato.

L'altro problema riguarda proprio il rapporto che si instaura fra chi riceve il carattere, in ognuno dei tre sacramenti, e il Cristo sacerdote, ed espresso appunto talora con l'immagine dell'*alter Christus*.

5.3. Esagerazioni ed errori

Riprendendo l'espressione da cui siamo partiti, è evidente come l'utilizzazione di “*sacerdos alter Christus*” in alcuni testi possa condurre a cattive interpretazioni, particolarmente se i brani vengono estrapolati dal loro contesto.

Come classica esposizione delle esagerazioni, alle quali può dar luogo una inesatta dottrina sul sacerdozio, viene di solito citata la lettera pastorale dell'arcivescovo di Salisburgo il card. Johannes Baptist Katschthaler, *Die dem katholischen Priester gebührende Ehre*, del 1905. Ma gli esempi si potrebbero moltiplicare. I manuali di spiritualità ne contengono molti.

In un lettore (o ascoltatore) poco accorto, male istruito o disattento, affermazioni peraltro legittime possono ingenerare una concezione “magica” del sacerdozio, assolutamente deleteria per il nostro modo di essere presbiteri e di vivere il nostro ministero. Ciò può avvenire, ad esempio, quando si parla di un “potere” conferito ai sacerdoti “sul corpo fisico e sul corpo

mistico” di Cristo, con conseguenti esagerate applicazioni sul piano ecclesiale, sacramentale e devozionale.

6. I dati essenziali

6.1. Il sacerdozio in Cristo sacerdote

In sintesi, non bisogna mai perdere di vista due dati essenziali del dogma cristiano: il sacerdozio ministeriale non va staccato e isolato dal sacerdozio di Cristo, perchè solo Cristo è l'unico e vero sacerdote; e qualsiasi sacerdozio è sempre in riferimento e in partecipazione a quello di Cristo.

È la Chiesa l'*alter Christus* che, con il Cristo Capo, forma il *Christus totus*. Se Cristo Gesù ha potuto e voluto realizzare di persona il culto esistenziale perfetto (cf. Eb 9, 14), i cristiani non ne sono capaci, ma soltanto uniti al Cristo (e per mezzo di Lui Mediatore) possono innalzare al Padre il loro culto spirituale.

Il ministero sacerdotale “ordinato” è il sacramento della mediazione di Cristo. Il vescovo/presbitero agisce “*in persona Christi capitis*”: formula, questa, antica, e adoperata frequentemente al Concilio Vaticano II (SC 33; LG 10. 21. 28. 37; AG 39; PO 2. 12. 13) per indicare la *repraesentatio Christi*.

Cristo esercita la sua mediazione di sommo sacerdote nel sacerdote ministro, il quale si pone a servizio del sacerdozio comune, che è la sua ragion d'essere, e che, non potendo bastare a se stesso, ha assolutamente bisogno del sacerdozio ministeriale.

Precisa però il card. Albert Vanhoye: «è utile che tutti prendano coscienza della loro comune partecipazione al sacerdozio comune. Infatti ciò elimina lo spirito di dominio che può esistere in certi sacerdoti e lo spirito di gelosia in certi laici, approfondendo in tutti il senso dell'uguaglianza fondamentale e

della fraternità cristiana» (*Che cos'è un prete?*, in *La Civiltà Cattolica* 161 (2010), I, p. 438).

6.2. Partecipazione comune e ripresentazione personale

Che il sacerdozio ministeriale sia una *repraesentatio* del Cristo non significa sostituzione o doppione, ma piuttosto visibilizzazione (*imago, typus, eikon, figura Christi Sacerdotis*). Più che essere partecipazione del sacerdozio personale di Gesù, è la sua “ripresentazione sacramentale” (Giovanni Paolo II, Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*, 15): nel ministro ordinato il Cristo glorioso si fa presente attivamente “in persona”.

Invece il sacerdozio comune è tale per partecipazione al sacerdozio di Cristo, grazie al battesimo nello Spirito.

Così nella Chiesa, quasi *altera persona Christi*, è presente ed operante il sacerdozio di Cristo, in una forma di partecipazione e in una di ripresentazione: «Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo [*in persona Christi*] e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'offerta dell'Eucaristia, ed esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa» (LG 10).

6.3. La “*caritas*”

Ecco, dunque, indicate e tracciate le modalità con le quali si è chiamati a cooperare all'unica azione salvifica, che è quella di Cristo Gesù. Unico Mediatore e unico Signore, “*heri hodie et in saecula*”. La sua *caritas*, dal Padre nello Spirito, è causa di salvezza. Sacerdote eterno ed universale, ha donato e dona se stesso.

Configurati dallo Spirito Santo, mediante l'unzione sacramentale, a Lui Capo e Pastore, i sacerdoti sono conformati ed animati con la sua carità pastorale: «servi dell'annuncio del Vangelo ad ogni creatura e servi della pienezza della vita cristiana di tutti i battezzati» (*Pastores dabo vobis*, 15).

Infatti, se il presbitero è chiamato ad essere il segno sacramentale di Cristo capo, lo è in particolare della sua carità pastorale, e questo è il costitutivo essenziale della spiritualità ministeriale.

Sulla radice della *caritas pastoralis* si sviluppa la paternità spirituale, che potenzia ed orienta in senso genuinamente apostolico la capacità di amare e di donarsi insita in ogni uomo, e permea tutta l'attività del presbitero, in una carica vivificante di interiorità.

Segno sacramentale del dinamismo proprio della *caritas* del Padre e di Cristo Pastore nello Spirito, la carità pastorale è amore sempre nuovo, fedele, assolutamente gratuito, per il gregge del Signore, “Pastore bello”; è puro dono, offerto anche a chi lo rifiuta. La carità pastorale è il principio che unifica vitalmente le diverse articolazioni e i più svariati impegni, l'esercizio del ministero e la ricerca della perfezione. Essa non è altro che l'amore affettivo ed effettivo che i presbiteri hanno per coloro ai quali sono mandati: amore che unifica la loro esistenza, la riempie sempre più, e dà fecondità, senso e gusto alla loro vita.

In conclusione

Il presbitero è invitato ad unirsi a Cristo nella scoperta della volontà del Padre, e perciò nel dono di sé per il gregge affidatogli. Animato dalla *caritas* del Padre, il presbitero favorisce le relazioni di comunione, e garantisce alla comunità ecclesiale la sua identità.

E così i presbiteri «rappresentando il buon Pastore, nell'esercizio stesso della carità pastorale troveranno il vincolo della perfezione sacerdotale che realizzerà la unità nella loro vita e attività» (PO 14).

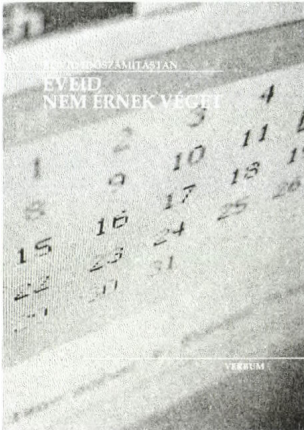
Vasárnap
Katolikus hetilap

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

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



VASÁRNAS



Éveid nem érnek véget. Rövid időszámítástan **Összeállította Jakubinyi György**

Mindennapi életünk a naptár ritmusában zajlik: napok, évek, ünnepek. Sokszor találkozunk a kérdéssel: miért ünneplik külön a húsvétot a keletiek és a nyugatiak? A gondolkodó ember mindennek okát kutatja. Rádiót anélkül is használhatunk, hogy ismernénk a szerkezetét. Ugyanígy élhetünk a naptárral is anélkül, hogy ismernénk felépítésének elveit. De a gondolkodó emberben az időszámítással kapcsolatban is kérdések merülnek fel: ezekre szeretne szerény keretek között választ adni ez a rövid időszámítástan. (Dr. Jakubinyi György)

Harmadik, javított, bővített kiadás
Verbum, Kolozsvár 2010
96. oldal, puha kötés, 8 lej

BARA ZOLTÁN

Ióannész Krüszosztomosz evangéliumi szociáletikája

I primi cristiani erano convinti che la loro fede e il loro stile di vita potessero cambiare la società e si consideravano «l'anima del mondo». Questo era un principio radicale per la trasformazione sociale. I padri della Chiesa hanno approfondito ed esplicitato questa dottrina applicandola a situazioni concrete. Clemente di Alessandria, Basilio il Grande, Giovanni Crisostomo, Ambrogio di Milano e Agostino hanno contribuito a far maturare una dottrina sociale ispirata al vangelo. Attraverso i loro scritti e i loro sermoni hanno dato un'impronta cristiana a tutti gli aspetti della vita individuale, sociale e politica. Essi difesero accanitamente i poveri e gli oppressi.

San Giovanni Crisostomo è un «idealista» e un «puro», un riformatore di costumi che non riesce a immaginare la cattiveria implacabile e tortuosa dei suoi avversari, agli occhi dei quali appare, fra l'altro, come un «ammonitore spiacevole». La sua passione nel riflettere sulla «situazione» concreta e quotidiana dell'uomo come individuo e come cittadino; la sua acutezza di sguardo nel considerare le relazioni, per esempio, tra potere divino e potere terreno, tra doveri verso Dio e doveri verso lo Stato e la Chiesa, tra fedeli ricchi e fedeli poveri; in breve, la sua sensibilità etico-sociale.

Anche il Santo Padre Benedetto XVI è tornato a soffermarsi sulla figura di San Giovanni Crisostomo, definendolo tra l'altro "padre della dottrina sociale". Il santo padre afferma, che Crisostomo ha capito che non è sufficiente fare elemosina, aiutare i poveri di volta in volta, ma è necessario creare una nuova struttura, un nuovo modello di società; un modello basato sulla prospettiva del Nuovo Testamento. È la nuova società che si rivela nella Chiesa nascente. Quindi Giovanni Crisostomo diventa realmente così uno dei grandi Padri della Dottrina Sociale della Chiesa: la vecchia idea della "polis" greca va sostituita da una nuova idea di città ispirata alla fede cristiana. Crisostomo sosteneva con Paolo (cf. 1 Cor 8, 11) il primato del singolo cristiano, della persona in quanto tale, anche dello schiavo e del povero. Il suo progetto corregge così la tradizionale visione greca della "polis", della città, in cui larghi strati della popolazione erano esclusi dai diritti di cittadinanza, mentre nella città cristiana tutti sono fratelli e sorelle con uguali diritti. Il primato della persona è anche la conseguenza del fatto che realmente partendo da essa si costruisce la città, mentre nella "polis" greca la patria era al di sopra del singolo, il quale era totalmente subordinato alla città nel suo insieme. Così con Crisostomo comincia la visione di una

società costruita dalla coscienza cristiana. Ed egli ci dice che la nostra "polis" è un'altra, "la nostra patria è nei cieli" (Fil 3, 20) e questa nostra patria anche in questa terra ci rende tutti uguali, fratelli e sorelle, e ci obbliga alla solidarietà. Questa è la nostra certezza. Anche se non possiamo decifrare i dettagli della storia personale e collettiva, sappiamo che il piano di Dio è sempre ispirato dal suo amore.¹

Così, nonostante le sue sofferenze, il Crisostomo riaffermava la scoperta che Dio ama ognuno di noi con un amore infinito, e perciò vuole la salvezza di tutti. Per i credenti la „verità sull'uomo" non è una questione problematica ma una verità pienamente acquisita, rivelata. „Qual è dunque l'essere che deve venire all'esistenza circondato da una tale considerazione?" domandava Crisostomo considerando la grandezza di questo essere singolare creato da Dio „a sua immagine" (Gen. 1,27) e, perciò, intelligente e libero, cosciente e responsabile; redento dal peccato e dalla morte mediante il sacrificio dello stesso Dio fatto uomo; elevato alla condizione di figlio adottivo di Dio e chiamato a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita del suo Creatore. E rispondeva lo stesso Crisostomo: „È l'uomo, grande e meravigliosa figura vivente, più prezioso agli occhi di Dio dell'intera creazione; è l'uomo, è per lui che esistono il cielo e la terra e il mare e la totalità della creazione. (*Sermones in Genesim* 2, 1: PG 54, 587D–588A).” Crisostomo, è l'unico, tra i padri di lingua greca, che mostri equilibrio tra le tendenze contemplative e speculative dell'anima ellenica con le tendenze dinamiche e concrete dell'anima latina. È l'unico, almeno in un certo senso, che sappia conciliare, sul piano sia dottrinale sia pratico, il cristianesimo «verticale» con quello «orizzontale».

Parole chiave: San Giovanni Crisostomo, Padri della Chiesa, dottrina etico-sociale cristiana, principio di solidarietà, utilità sociale

Ahogyan egy apát lehetetlen elképzelni konkrét családjá nélkül, úgy Aranyzájú Szent Jánost sem lehet elképzelni hívei, vagyis a konkrét keresztény közössége nélkül. A lelkes antiókhiai pap, a későbbi konstantinápolyi püspök teljesen azonosulni tudott híveivel. Fotiosz pátriárka így jellemzi őt: „Azért tudom ezt az ezerszer áldott embert csodálni, mert minden írásával és beszédével a rábízott nyáj erkölcsökben való gyarapodását célozta. Mindenben hívei legfőbb javát

¹ BENEDETTO XVI, *Udienza Generale, Piazza San Pietro, mercoledì, 26 settembre 2007*: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audien-ces/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070926_it.html 30. 07. 2010.

kereste – míg a többi dologgal egyáltalán vagy alig törődött. Ha mégis volt néha néhány kockázatos véleménye – amit ugyan nem mélyített el, és nem fejtett ki kellőképpen –, tudjuk: ő hívei javát mindennél előbbre helyezte.”²

A „hívei java” természetesen a keresztény értékrend elsajátításában állott. Műveiből könnyen kiolvasható, mennyire égető és sürgős feladatának tekinti Aranyszájú Szent János, hogy mindkét püspöki székhelyének poliszából: Antiókhiaiból és Konstantinápolyból keresztény elvektől átszellemült, keresztény arculatú várost formáljon. Azon kísérletezik, hogy minél több elvi párbeszédet, sőt gyakran párbaft kezdjen a város profán vonatkozású szokásaival. Célja, hogy a városi élet minden területén a keresztény elvek győzedelmeskedjenek.³ Olyan várost akar Antiókhiaiból, majd Konstantinápolyból faragni, amelyet ne csak történelmileg és hagyományosan, hanem a valóságban is keresztény városnak nevezzenek. A kihívás mindkét városban nagy, mert hívei között sokan vannak a magas műveltséggel és iskolázottsággal rendelkező keresztények.

Valójában a 4. századi város klasszikus múltját még minden vonatkozásban megőrizte. Nemcsak egyszerűen civilizált település, hanem a magas, a klasszikus műveltség birtokosa is. A város nagy *potenensei* nehezen győzhetők meg, mert a keresztény püspök és vallásos közössége, mely gyors fejlődésben van ugyan, nehezen esetleg soha nem fog tudni jobb és erősebb vagy legalább egyenrangú – vagy egyáltalán járható, alternatív utat felmutatni ezekkel szemben.⁴ A világ, a

² FOZIO, *Biblioteca*, Milano 1992, 286–287.

³ STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft". Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus*, in *Münsterische Beiträge zur Theologie* 51, Münster – Aschendorff 1984, 24.

⁴ BROWN, P., *Tarda antichità. La vita privata dall'Impero romano all'anno Mille*, VEYNE, P., –DUBY, G., –ARIES, PH. (a cura di), Roma – Bari 1988³, 173–232, itt 202. Vö. bővebben BLANK, H., *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer, Die Altertumswissenschaft*, Darmstadt 1996.

saeculum számára a 4. századi kereszténység még nem jelent kihívást, de a keresztény közösség tudatában van annak, hogy a világ felfigyel rájuk, szolidaritásukra – a legjelentéktelenebb megnyilvánulásoktól a székesegyházi, püspök által bemutatott liturgiáig – hiszen itt a *saeculum* jelenléte megszűnik.⁵ A keresztényi életforma Krüszoszotomosz szerint új viselkedési szabályokat, ezzel együtt pedig új értékrend szerint élő polgárságot kell felmutatnia. A krüszoszotomoszi keresztény közösségnek a *persona publica* új típusát kell megteremtenie.⁶ A konstantinápolyi szociális környezet, akárcsak Antiókhiaiban, a különböző szociális rétegek legegyenlőtlenebb kategóriáit mutatja: gazdagok és szegények, plebejusok és nobilisek, fizetésért dolgozók és gazdag kereskedők, és nem utolsósorban a rabszolgák, akiket egyetlen szociális törvény sem védett. A lakosság túlnyomó többsége kiskereskedő, munkás és szabadvállalkozó, de természetesen szegények is nagy számban vannak a városban. Aranyszájú nagyon élethű képet fest helyzetükről: „Azért jelentkezem előttetek, hogy egy nagykövetséget hozzak létre, igazságot és hasznosat, és ez számotokra is megfelelő kellene hogy legyen. Erre a feladatra engem senki más nem választott, mint a szegények, akik ezt a várost lakják, és tették ezt nem szavakkal vagy közfelkiáltással történő választással, sem a szenátus dekrétumával, hanem gyalázatos és sanyarú sorsuk pusztá mivoltával. Míg végigjöttem a város piacán és utcáin, hogy a ti gyűléseiteken részt vehessek, sokakat láttam, akik egyszerűen ott feküdtek az útkereszteződésekben: kinek a keze hiányzott, kinek a szeme; mások teste telve fekélyekkel, és mutogatják testük azon részeit is, ahol a romlás és rothadás fészkel, pedig ezeket jobb volna ápolni és betakarni.”⁷ A közkedvelt pogány sztoikus tanok a 4. és 5. században átveszik azt a keresztények által gyakorolt elvet, miszerint a szegényeket és betegeket segíteni

⁵ BROWN 1988³, 202–203.

⁶ BROWN 1988³, 207.

⁷ *Az alamizsnáról* 1: PG 51, 261.

kell, mert ők is Isten teremtményei. Ez az antropofil elv az ókori klasszikusokat még nem foglalkoztatta.⁸ Aranyszájú Szent János nagyon jól ismeri a hagyományos filozófia toposzait, ezeket sokszor felhasználta, keresztény szellemséggel töltötte meg. A legnagyobb impulzus azonban, ami ebben a munkába vezérelte őt, nem más, mint az evangélium. Az, ami a sikeres átmenet és átformálás elméletét sajátosan gazdagítja, és ami ebben a munkában (az antik város és a keresztény közösség által lakott város közötti átmenetre vonatkozó elvek) valóban Khrüszosztomosz sajátjának tekinthető, az elsősorban a szolidaritás elve, jóllehet ez sem teljesen idegen az evangélium szerinti élettől. Arra törekszik, hogy az antiókhiai és a konstantinápolyi keresztények között olyan családiasságban élő közösségeket hozzon létre, amelyek a keresztény, az evangéliumi szociáletika elvei alapjaira épülnek. De ezeket eredetileg a klasszikus nevelési mód analógiájára képzelte el, vagyis csak az ún. *élites*-ek számára tartott fenn.⁹ Ezzel a tervével Aranyszájú Szent János az euergetizmust¹⁰ alapjaiban szeretné eltörölni, úgy ahogyan a

⁸ LIEBESCHÜTZ, J. H. W. G., *Barbarians and Bishops, Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, 187.

⁹ Uo., 184. Vö. NARDI, C., *L'ideale di felicità in Giovanni Crisostomo e la filosofia popolare: spunti epicurei*, in *Vivens Homo 2*, Bologna 1991, 29–68.

¹⁰ A görög-római euergetizmust egyrésztől kényszeréret, másrésztől bizonyos mértékű spontaneitás jellemezte. Ez az intézmény a birodalmi jötevők intézménye volt, lehetettek császári vagy magánjellegű, személyhez kötött intézmények. Az intézmény eredeti célja a szegények és a rászorultak felszegélyezése volt. Az idők folyamán a városokban a közhasználati célra palotákat, színházakat is építettek. A városi ünnepek alkalmával pedig az ünnepségeket, a versenyeket, színházi előadásokat finanszírozták. Középületek és közművek, politika és diplomácia, szórakozás és ünnepségek, vallási élet és orvoslás: mindezekben a területeken a városok saját jötevőikre voltak utalva, akik rendszerint prominens polgárok, néha érdekelt kívülállók voltak. Vö.

Konstantinápolyban tapasztalt erős individualizmus és a tulajdonistenítés ellenorvosságát az elnyomottak és szegények megsegítésében látta.¹¹ A gazdagoknak feladata és kötelessége a szegények megsegítése. Egymásrautaltságuk elkerülhetetlen. A nyers, embertelen és sokszor igazságtalan társadalmi közegben meghirdeti az új, ideális rendet: egy olyan társadalmi rendet, amely a szolidaritás törvényén alapul.¹² Nézetei csak látszólag kasztosító vagy ezoterikus jellegűek. Elvei inkább a gyakorlati kommunizmust juttatják eszünkbe, ahol a közös javak a „megosztás javai”, vagyis olyan javak, amelyeket a

VEYNE, P., *Le paine et le cirque, sociologie religieuse d'un pluralisme politique*, Paris 1976, 103. RAJAK, T., *Jews as Benefactors*, in *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*, in *Te'uda: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies Research Series 12*, ISAAC, B., – OPPENHEIMER, A., (edd.), Tel Aviv 1996, 17–37, itt 21; Aranyszájú sokszor keserű iróniával mutatja be ezt az intézményt. A hiú kérkedés és önteltség makroszkopikus formája lett, amely együtt járt a gazdagság és a pénz oktalan használatával, hiszen az ilyenek, ahelyett hogy a szegényeken és rászorultakon segítettek volna, színházi játékok és előadások rendezői és szervezői lettek. Általánosan elismert tény, hogy az öskereszténység megjelenésével a pogány világban értékváltás következett be: az antik euergetizmus helyét a keresztény könyörületesség vette át. Vö. ACATRINEI, N., *Sfântul Ioan Gură de Aur și homo oeconomicus: de la etică la morală*, in *Sfântul Ioan Gură de Aur Ierarh – Teolog – Filantrop*, Sibiu 2008, 285–297, itt 293; *A gyermekek neveléséről* című művében Krüszosztomosz egy ilyen emberről így ír: „miután elherdálta aranyát és ezüstjét, a lovait, a ruháit, szolgálait és mindenét, a polgártársai hangos dicsőretekkel éljenzik [...], az előadások lejártával azonban mindegyik résztvevő haza igyekszik, otthon bőséges asztalt terítenek, és nagy lakomákat rendeznek, hiszen fényes nap ragyogott rájuk. És ez eltart még két-három napig. Amikor minden elfogyott, még a megszámlálhatatlan arany talentum is, akkor lelepleződik végül az ilyen előadások tartalmatlansága és hiábavalósága, bizony por és hamu minden.” Vö. *A hamis dicsőségről és a fiak neveléséről* 77: SC 169, 144.

¹¹ *Az efezusi levél magyarázata* 10, 4 homília: PG 63, 88.

¹² Vö. RITTER, A. M., *Zwischen „Gottesherrschaft” und „Einfachem Leben”*. *Dion Chrysostomus, Johannes Chrysostomus und das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31, Münster 1988, 127–143.

tulajdonképpen tulajdonos a szeretettől indítva a közjára áldoz.¹³ A társadalmi egalitarizmust lehelő beszédei hatására egyes történészek, mint John Bagnell Bury Krüszosztomoszban a kommunizmus, illetve a szocializmus előfutárát látták.¹⁴ Tény, hogy sokan a kommunizmus idejében őrá, valamint az ősegyház vagyonközösségi imperatívuszára hivatkoztak a kommunista elvek és szocialista politika legitim voltának „teo-

¹³ Az új rend reménye, amelyben a különbségek eltörlése az igazságosság uralmát eredményezné, évszázadokon keresztül pislákolat vagy lángolt. Attól kezdve ugyanis, hogy I. Theodosius a kereszténységet a hanyatló római birodalom hivatalos, egyedüli és kötelező vallásává tette, a politikai hatalmat ihlető és felügyelő klérusnak igazolnia kellett azt a társadalmi rendet, amelynek immáron cselekvő részese lett. Mindazonáltal az egyház sohasem mondott le arról, hogy üzenetébe és intézményeibe beépítsen – még ha szigorúan spirituális síkon is – egy ún. „evangéliumi szocializmust”. Ebből sarjad majd ki egy szubtilis dialektika igénye az egyenlősítő ideológia és a társadalmi hierarchia összeegyeztetése céljából. Már az első keresztény évszázadok legnagyobb szerzői is ezt a törékeny egyensúlyt keresték műveikben. Egyesek az egyenlősdi erényeit dicsőítik, mások a hierarchizált társadalmat igazolják. „Normális” esetben az őskeresztény irodalom nagyjai által kifejtett egalitarista téziseknek egy kommunista mozgalomba kellett volna torkollniuk, az egyház áldásával megdöntve a fennálló rendet. Viszont nem ez történt. Míg ugyanis egyes egyházatyák az egyenlősdi magasztalták, addig mások a magántulajdont és a társadalmi hierarchiát igazolták, különbséget téve az erkölcsi elvek és a társadalmi realitás között. Az egalitárius eszmék kinyilvánítása és megvalósítása közötti ellentét dilemmája Szent Ágoston munkásságában jelenik meg a földi ország és a mennyei ország közötti megkülönböztetésben van, amely az *Isten városa (De civitate Dei)* központi érve: „Azok, akik most szenvednek, akkor uralkodni fognak, és azok, akik most dicsekednek és büszkélkednek, akkor alárendeltségbe kerülnek.” Művében határozottan kettéválasztja a földi *civitast* az Isten *civitasától*. A keresztény ember feladata mégis az, hogy már itt a földön valamit megvalósítson abból az eljövendő, békés állapotból, amely majd az örök élet sajátja lesz.

¹⁴ BURY, J. B., *A History of the Later Roman Empire From Arcadius to Irene* (395 A.D. to 800 A.D.), London 1889, 95; CONSTANTELOS, D. J., *Byzantine philanthropy and social welfare*, (első kiadás 1968), New Rochelle – New York 1991, 156.

lógiai” bizonyításában. Aranyszájú prédikációi azonban nem döntenek le az igazságtalan társadalmi struktúrákat, gondolatfűzéseiben semmi nyoma az ún. osztályharcnak. Beszédeivel azonban tény, hogy hatalmas belső, lelki érzékenységre ébresztette hallgatóságát a társadalmi igazságtalanságokkal szemben. Lebontva a társadalmi és faji megkülönböztetések falait, Krüszosztomosz beszédeivel elsősorban az emberiség egységét és kommunióját akarta megvalósítani.¹⁵ Nem kívánta az adott társadalmi rendszert felborítani, a lázítástól is távol tartotta magát, követelődése a méltányosság szintjére korlátozódott.¹⁶ Szerinte Isten a természeti javakból mindenkinek egyformán osztott, és pedig abból a megfontolásból, hogy miniket a földi javak közös használatával is neveljen!¹⁷ Aranyszájú nem ellenezte a tulajdonjogot, és a gazdagokat sem kötelezte, hogy személyes javaikról egészen lemondjanak. De hangsúlyozta, hogy mindenkinek csak egyetlen egy tulajdonosa létezik és ez maga az Úristen: „Semmi sem a tied, sem a gazdagság, sem az értelmed, sőt még a lelked sem, mert mindezeket az Úrtól kaptad!”¹⁸

Nem a kommunizmust, hanem ugyanezt a keresztény szeretetből származó evangéliumi közösséget, s a gazdagságnak felsőbb célokra való gyümölcsötztetését hirdetik a kereszténység első századainak írói és szentatyái. A *Didakhé* (kb. az első század végén) is ezen a vonalon ismétli az *Apostolok Cselekedeteit* amikor azt kéri, hogy senki se nevezze

¹⁵ KLASVOGT, P., *Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral, Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte* 7, Bonn – Borengässer, 1992, 197.

¹⁶ PELLEGRINO, M., –CRIS, G., *Giovanni Crisostomo. Ricchezza e povertà*, Roma 1947, 40.

¹⁷ ZINCONI, S., *Ricchezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, L’Aquila 1973, 151.

¹⁸ *Az első korintusi levél magyarázata* 10, 3: PG 61, 85.

19 tulajdonát sajátjának. Ugyanebben az iratban ezt is olvassuk: „Ne legyen kezed kinyújtva akkor, amikor kapsz, de összeszorulva viszont, amikor rajtad a sor, hogy adj. Ha valamit kezed munkájával szereztél, azt add oda büneid váltóságául. Ne kételkedjél adakozni, ne is zúgolódj, amikor adakozol, hiszen tudod ki az, aki a bér jó viszonzója! A rászoruló el ne utasítsd, mindenedet oszd meg testvéreddel és semmit se mondj sajátodnak; ha a halhatatlanban közösködtök, mennyivel inkább közösködnötök kell a romlandóban.” (*Didakhé* 4, 5–8). Ez a szöveg az egyház közösségi életének szabályait rögzíti, s ilyenképpen ez a legrégebbi szövegemlék, amely a nagyvárosokban már elterjedt keresztények magatartását meghatározza. Legvalószínűbb, hogy a 2. század második negyedéből való. Ugyanez az irat paradox módon állítja be az adás és elfogadás tevékenységét, de érződik a szövegből, hogy a felebarát iránti figyelmességen van a hangsúly: „Mindenkinek adj, aki kér tőled, és ne kérd vissza. Az Atya ugyanis mindenkinek adni kíván ajándékából. Boldog az, aki a parancs szerint ad, mert ártatlan. Jaj annak, aki kap.” (*Didakhé* 1, 5). Ezt az elvet ismétli meg tulajdonképpen a *Barnabás-levél* is. Kommunizmusról vagyis vagyonszövetségéről itt sincs szó, mert akkor tulajdon sem lenne, inkább azt mondják e szavak, hogy a tulajdon nem jár felelősség nélkül, és senkinek sem adatott az csak a maga céljaira. A szeretetnek ezen közösségéről beszélt már *Tertullianusz* (~150–222) is, az afrikai egyház nagy apologétája, aki azzal büszkélkedik, hogy a pogányok irigykedve mondják a keresztényekről, nézzétek, mennyire szeretik egymást (*vide ut invicem se diligant*).²⁰ Mert

¹⁹ *Didakhé* azaz: *A tizenkét apostol tanítása* (Διδαχὴ κυρίου δια των δώδεκα αποστόλων), 4. Vö. *Didakhé* 4, 5–8, in *Apostoli atyák* (szerk. és ford. VANYÓ L.), *Ókeresztény Írók* 3., Budapest 1980, 95.

²⁰ Tertullianusz a latin keresztény irodalom úttörője. Ő azoknak a nagy észak-afrikai íróknak a sorát nyitja meg (Szent Cyprianus, Arnobius, Lactantius, Szent Ágoston), akik megtértként mind foglalkoznak ezzel a kérdéssel. „Nem születesz kereszténynek, csak azzá leszel” — tanította

a keresztényeket a hit és remény szövetsége egységes testületté kovácsolja, ahol nincs, mint a pogányoknál, civakodás az örökség fölött, mert akiket a lélek és szellem egyesít, azok készek vagyonukat is megosztani.²¹ A 2. századi apologéta, *Arisztidész* Apológiájában, vagyis a keresztények védelmében írt védőbeszédében arról ír, hogy a keresztények minden dicsekvés nélkül adnak annak, akinek nincsen. Ha idegennel találkoznak, akkor otthonukba vezetik és igazi testvérnek kijáró bánásmódban részesítik. Nem a testi leszármazás alapján szólítják őket testvéreknek, hanem a Lélek és Isten szerint: „Ha van a keresztények között szegény ember, és nem tudják őt kisegíteni, böjtölnek két vagy három napig, és az ételt, amit megtakarítottak a böjtjük idején odaadják az éhezőknek.”²² Tehát nem egyenlősdí, ősegyházi kommunizmus ez, hanem a szeretetnek önkéntes, valóban idealisztikus kommunikációja. Ezt hirdeti *Szent Cyprianus* (200–258), Karthágó vértanú-püspöke is, aki kemény szavakkal korholja azokat a gazdagokat, akik az ilyen kommunikációban nem akarnak részt venni. „Nem juthatnak az égbe azok, akiket földi kívánságok visszatartanak. Azt hiszik, hogy vagyonuk az övé, pedig inkább²³ ők a vagyonéi; nem urai, hanem rabszolgái pénzüiknek.” „Sajátjuknak mondják ők azt a pénzt, amelyet mint valami idegent, nagy gonddal és aggodalmak között zár alatt tartanak, a sajátjukat csak abból a célból birtokolják, hogy mások ne

együttal mélyebb értelemben. Vö. TERTULLIANUS, *Apologeticum* 18, 4; *De testimonio animae* 1, 7. Vö. *Tertullianus művei*, in VANYÓ L. (szerk.), *Ókeresztény írók* 12, Budapest 1986, 30; 95.

²¹ TERTULLIANUS, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis* 39, 11: „itaque qui animo animaque miscemur nihil de rei communicatione dubitamus.”

²² *Apológia* (ford. görögből VANYÓ L., szírből FODOR GY.), in *Ókeresztény Írók* 8, Budapest 1984, 52.

²³ S. CYPRIANUS, *De lapsis* c. 11: MIGNE, J.P., *Patrologia Latina* PL 4, 474: „Possidere se credunt, qui potius possidentur, census sui servi nec ad pecuniam domini sed magis pecuniae mancipati.”

birtokolják azokat. Javaknak nevezik azokat, amiket ők csak a rosszra használnak.”²⁴ *Alexandriai Szent Kelemen* (140~150–215) véleménye szerint pedig a gazdagság épp úgy, mint az egészség, testi erő és szépség, a földi javakhoz tartozik, de nem az az igazi gazdag, akinek vagyona van, hanem aki azzal jól és helyesen tud bánni.²⁵ Ilyen szellemben íródnak az apostoli konstitúciók is, melyek a keleti egyház hagyományát foglalják magukban, nyugaton pedig a keresztény Cicero, *Lactantius* (250–317) apologéta, aki az ókeresztény antropológiai gondolkodás egyik legjelesebb alakja így vélekedik „Istennél senki sem szolga és senki sem úr, mert ha mindnyájunknak egy Atyánk van (Isten), mindannyian egyenlő joggal vagyunk gyermekei. Isten előtt senki sem szegény, csak aki az igazságosságban szűkölködik; senki sem gazdag, csak aki erényekben bővelkedik.”²⁶ A vagyonkérdés etikai alapját a 4. században Aranyszájú kortársa, *Nagy Szent Bazileosz* (330–379) is részletezte. Ő is azt az evangéliumi fölfogást hirdeti

²⁴ S. CYPRIANUS, *Ad Donatum* c. 12. Vö. *Cyprianus: Opera II. Ad Donatum. De Mortalitate. Ad Demetrianum. De Opere Et Eleemosynis. De Zelo Et Livore. De Dominica Oratione. De Bono Patientiae.* (ed.), SIMONETTI, M.,–MORESCHINI, C., in *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnholti – Brepols 1976, 3A, 3–13: „Pecuniam suam dicunt, quam velut alienam domi clausam sollicito laboré custodiunt, ex qua non amicis, non liberis quicquam, non sibi denique impertiunt, possident ad hoc tantum, ne possidere alteri liceat et, o nomen quanta diversitas, bona appellant, ex quibus nullus illis nisi ad res malas usus est.”

²⁵ ALEXANDRIAI SZENT KELEMEN, *Paedagogus* 3, 12: PG 8, 603. A 2. század közepének egyházi írója Egyiptom nagyvárosában több művében is foglalkozik ezzel a kérdéssel (Protrepticus, Stromata). A *Melyik gazdag üdvözül?* (*Quies dives salvetur* = Τις ὁ σωζόμενος πλούσιος), című művében pedig arra figyelmezteti híveit, hogy nem szabad a szegénység állapotából kiindulva ítélni, hanem aki kér, annak adni kell, mivel a megkülönböztetés nélküli adakozás mögött valójában az emberi méltóság tisztelete húzódik meg.

²⁶ LACTANTIUS, *Divinae institutiones, Epitome divinarum institutionum*, ed. S. Brandt 1890, V. 1. c. 14.

szónoki hévvel és emfázissal, hogy ki-ki csak gondnoka, adminisztrátora javainak. Ilyen értelemben nevezi a fősvényt rablónak: „Amit sáfárkodásra kaptál – így szól Caesarea püspöke – azt nem tartod-e meg sajátod gyanánt? Aki ruhát elvesz, azt tolvajnak mondják, s aki a meztelent nem ruházza, bár megtehetné, vajon az más nevet érdemel-e? Az éhezőé a kenyér, melyet visszatartasz, a meztelené a ruha, melyet szekrényeidben őrzöl, a meztéláb járóé a cipő, melyet nálad a penész megesz, a szűkölködőé a pénz, melyet elástál, így igaz-²⁷ ságtalanságot követsz el mindazokkal, kiknek segíthetnél.”
 368-ban pedig, amikor Kappadókia központját (Neocaesareát) nagy éhínség sújtotta, ezt mondja. „Ne legyünk irgalmatlanabbak, mint az esztelen állatok, melyek együtt legelnek, sőt egymást segítik. Mi azonban magunknak tulajdonítjuk azokat a dolgokat, melyek közösek, s magunk bírjuk azt, ami a sokaké.”²⁸ Vagyonközösséget ebben csak az lát, aki nem tudja, hogy a keresztény fölfogás szerint a magántulajdon nem föltétlen és nem kizárólagos, s hogy az élet magasabb jó, mint a magántulajdon, úgy hogy éhínség, általános szükség esetén a magántulajdon jogának háttérbe kell szorulnia. Hasonló eszméket hirdetnek ebben a korszakban nyugaton Szent Ambrosius, Szent Jeromos és Szent Ágoston is. „Az aranyat az aknákból előhózzátok – mondja *Szent Ambrus* (334–397) – de ismét elrejtitek azt. Hánynak életét ássátok el ezzel az arannyal! Te gazdagnak nevezed magad, ki a szegénytől követeled a bért! A szegénynek nem a magadéból adsz adományt, hanem csak visszaadod neki, amivel tartozol, minthogy a föld javai nem kizárólagos javak, a föld mindenkié (*in omnium usum datum*).”²⁹ Az ókeresztények azonban nem ítélték el a

²⁷ *Homil. in Luc.* 12, 18: PG 31, 276.

²⁸ *Homil. temp. famis* c. 8. PG 31, 325: Ημεῖς δε ἐγκολπιζόμεθα τα κοινά, τα των πολλῶν μόνον εχομεν.

²⁹ S. AMBROSIUS, *De Nabothe* 4, 16: PL 14, 734B. „Nem a tiédből juttatsz a szegénynek, hanem azt adod vissza, ami az övé. Elbirtokoltad ugyanis azt, ami közös és mindenki használatára adatott. A föld mindenkié, nem a

gazdagokat vagyonuk miatt. A vagyonos is lehet erényes, ha juttat vagyonából a rászorulóknak. Ennek az a magyarázata, hogy így a gazdag ember belátja: vagyona Istennek köszönhető, és úgy szolgálhat a legjobban, ha a szegényeknek is juttat belőle. A *Didaskália* vagyis „A tizenkét apostolnak, Üdvözítőnk szent tanítványainak katolikus tanítása”³⁰ tételesen felsorolja, kik azok, akiktől nem szabad elfogadni adományt: mert rosszul bánnak szolgáljaikkal, elnyomják a szegényeket, bálványimádók, csalók, hamisítók stb. Ezek az emberek tisztességtelen úton – tehát nem Istennek köszönhetően – szereztek vagyonukat, így adományaikat nem szabad elfogadni. Ha a közösség mégis hozzájut efféle bevételhez, állatviadalokra, cirkuszi játékokra kell költenie, esetleg a kényszermunkára hurcoltak, foglyok, rabszolgák kiváltására fordíthatja. Ily módon a tisztességtelen úton szerzett pénzt mintegy visszajuttatják a „bűnösöknek”, amivel, úgymond a közösség önvédelmét szolgálják. A keresztények erőssége ugyanis az volt, hogy az egymás iránti szolidaritás és szeretet volt köztük a legfőbb összetartó erő, amiért sokan tisztelték őket kortársaik közül. Ezt a képet azonban veszélyeztette volna, ha elfogadják a „tisztességtelen nyereségből származó adományokat.”

Szent Ágoston (354–430), a kegyelem tanítómestere (*Doctor Gratiae*) a közös birtoklási módot mint tökéletességhez vezető eszközt hasonlóképpen elsősorban a szerzetesi közösségeknek ajánlja. A magántulajdont nem veti el, bár szerinte az emberiség eredeti állapotában közösen bírta a földet, s a birtokelhatárolás az eredeti bűn következménye. „Akinek

gazdagoké. Mégis sokkal kevesebben vannak azok, akik nem élnek tulajdonukkal, mint akik élnek vele. Azt adod vissza, ami megilleti a szegényt, nem azt, ami neked nem lenne kötelező. Ezért mondja neked az Írás: Figyelj a szegényre, add meg neki, ami megilleti, s válaszolj neki szelíden (Sir 4, 8).” Vö. *De Naboth* 53, in *Az ókeresztény egyház irodalma* II., VANYÓ L. (ford.), Budapest 1999, 284.

³⁰ *Didaskália* (ford. ERDŐ P.), in *Az Ókeresztény kor egyházfegyelme*, in *Ókeresztény írók* 5., (szerk. VANYÓ L.), Budapest 1983, 175.

birtoka van, azt emberi jog alapján bírja, mert isteni jog szerint a föld az Úré, de ezt az emberi jogot az Isten adja a fejedelmek által.”³¹ A magántulajdonról egyébként Szent Ágoston is ugyanazokat az elveket vallja, mint a már idézett szentatyák.³²

A krüszosztomoszi megoldás: szociális utópia, visszatérés az ősegyházi állapotokhoz

A gazdagok és szegények kérdése nagyon gyakran előforduló tematika Aranyszájú műveiben. Csak a Máté evangéliumához írt 90 homíliájában több mint 100 alkalommal találkozunk ezzel a kérdéssel.³³ A szegénységről és gazdagságról szóló elgondolása a következő idézetből is kiolvasható: „Mi nem úgy szoktuk meg, hogy aszerint ítélkezzünk a szegénységről és gazdagságról, hogy ki mennyit birtokol, hanem a lélek diszpozíciója szerint: azokat, akik mindig vágyakoznak [...] mások javaira, nem tartjuk egészségeseknek, sem megelégedetteknek, de akinek nincs szüksége mások javaira, és aki soha sincs tökéletesen megelégedve saját helyzetével, az mindenkinél a leggazdagabb.”³⁴ A 90 homíliából, amelyet Khrüszosztomosz *Máté evangéliumához* írt, 40 alkalommal az alamizsnáról, 13 alkalommal a szegénységről, több

³¹ S. AGUSTINUS, *In Johannis evangelium tractatus* 6, 25: PL 35, 1612–1613. Possidius diakónus, Szent Ágoston életrajzírója arról számol be, hogy Augustinus püspök „soha nem feledkezett meg azokról, akik a szegénységben társai voltak, nekik is juttatott abból, ami a maga és a vele együtt lakók fenntartását szolgálta.” Vö. POSSIDIUS, *Szent Ágoston élete* (ford. GYÖRFFY A.) 23, in *Ókeresztény örökségünk* 5, Budapest 1999, 286.

³² Mindezekre nézve csak azt jegyezzük meg, hogy a szentatyák és régi egyházi írók, nem beszélnek ugyan a modern nemzetgazdaság tudományos nyelvén, de egy nagy szociális elvet állítanak föl, amelyet manapság így szokás kifejezni: szolidaritás krisztusi szeretetből. Ez nem ideológiai kommunizmus.

³³ PELLEGRINO, M., – CRIS, G., *Giovanni Crisostomo. Richezza e povertà*, Roma 1947, 37.

³⁴ *Lázárról* 2, 1 *diszkurzus*: PG 48, 982.

mint 30 alkalommal a fősvénységről, és 20 alkalommal a nem tisztességes módon szerzett vagy a nem igazságos módon használt gazdagságról beszél. Tehát a 90 homíliában több, mint 100 alkalommal a szociális témákról beszél: a szegénység és a gazdagság témájáról.³⁵ Tény, hogy az általa pasztorált két metropolisban az egyháznak nagy szerepe van ezen égető kérdés orvoslásában és megoldásában,³⁶ hiszen ekkor az egyháznak az állam részéről való hivatalos elismerése megtörtént. Egyik homíliában, amit 390 körül tart Antiókhia-ban, Aranyszájú beszámol az egyház privilegizált szociális és gazdasági helyzetéről. Nagy vagyonnal rendelkezhetett az egyház mindkét metropolisban, mert 313 után a császári rendeletek nagy vagyonnal és nagy földterületekkel látták el a püspökségeket. Fokozottan érvényes volt ez Antiókhia-ra, mert az egyház tulajdonában lévő javak miatt több felől is támadás érte az antiókhiai egyházat. Aranyszájú nem értett egyet azzal a kialakult áldatlan helyzettel sem, hogy ezen javak használatával kapcsolatban a klérus szabadon rendelkezhetett, vagyis semmilyen állami elszámoltatás, felügyelés illetve ellenőrzés ezen javakkal kapcsolatban – a felelős egyháziak kivételével – nem volt. Az egyházi patrimonium helyes és igazságos kezelése sok nehézséget okozott, és a javak nem méltányos kezelése miatt sok klerikust kellett elmozdítania állásából.³⁷ Az egyházi vagyon nagysága azonban korántsem annyira mesés. Egyszer az antiókhiai hívekhez intézett beszédében, ahol módot ajánl a szegényügy közösségi rendezésére, utal arra, hogy maga az antiókhiai egyház jövedelme csak egy antiókhiai

³⁵ BAUR, C., *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit I., Antiochien*, München 1930, 178.

³⁶ RENTINCK, P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, in *Analecta Gregoriana* 178, *Series Facultatis Historiæ Ecclesiasticæ: sectio B*, n. 29, Roma 1970, 327.

³⁷ *A Máté-evangélium magyarázata* 85, 4 homília: PG 58, 763. Vö. MALINGREY, A.-M., *Le clergé d'Antioche vu par s. Jean Chrysostome*, in *Mélanges offerts à Jean Dauvillier, Centre d'histoire juridique méridionale*, Toulouse 1979, 507–518, itt 511.

gazdag ember jövedelmével ér föl, mégis 3000 szegényt tart el. Nem volna nagy dolog, ha Antiókhia gazdag emberei (mintegy 30 000) és a középsorsúak (mintegy 240 000) a mintegy harmincezerre rugó szegényt közösen, gazdaságilag fönntartaná³⁸. Antiókhia után Konstantinápolyban, működésének első szakaszában még semmi kritika nem éri Aranyszájút az egyházi javak helytelen kezelésével kapcsolatosan.³⁹ Igaz, hogy a későbbi sok kritika miatt Krüszosztomosz majd a gazdagok egoizmusát hibáztatja, akik nem segítenek, sőt érzéketlenek a szegényekkel szemben, és így az egyháznak helyettük is mindig segítenie kell. Ez a munka azonban nem elsődleges feladata az egyháznak. Aranyszájú itt úgy és attól óv, mint azt az *Apostolok Cselekedetei* szerint az apostolok tették.⁴⁰ A szegények szószólójaként azonban – jogosan – ostorozta a botrányos fényűzést Antiókhiaiban. Ekkor a város egyharmada szegény volt, s az egyház szociális munka keretében igen sok embert látott el ruházattal és élelemmel, ezen kívül beteggondozói és vendégházakat is fenntartott.⁴¹

³⁸ *Máté-evangélium magyarázata* 66, 3: PG 58, 630. Vö. CHIFĂR, N., *Atitudinea Sfântului Ioan Gură de Aur față de nedreptățile sociale, in Sfântul Ioan Gură de Aur Ierarh – Teolog – Filantrop*, Sibiu 2008, 90–98, itt 96.

³⁹ BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert*, in *Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese* 22, Tübingen 1979, 31. Vö. *Omilia a LXXVII-a la Matei*, in *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), vol. 23, București 1994, 871–884.

⁴⁰ *Az apostolok cselekedeteihez írt magyarázat* 7, 1 homília: PG 60, 64. Itt lehet kiemelni azt a tényt, hogy Konstantin még azzal az indokkal ad immunitást a klerikusoknak, hogy a világi javak gondozása ne vonja el figyelmüket a szent szolgálattól, Theodosiusnál ugyanez az indok arra szolgál, hogy miért kell a felszentelésükkor a vagyonukat a kúriára hagyniuk.

⁴¹ *A Máté-evangélium magyarázata* 66 PG 58, 630. Vö. MEYENDORFF, J., *Birodalmi egység és keresztény szakadások. Az egyház 450 és 680 között*, Varia Byzantina, Bizánc világa IV. (ford. UTRY, G.), Budapest 2001, 29.

Antiókhában Aranyszájú beszédeiben még nem fordul elő az ősegyházhoz és annak társadalmi vonatkozású rendjéhez való visszatérés gondolata. Amikor Antiókhában látja, hogy hallgatósága az alamizsnaosztást nem szívesen gyakorolja, megelégszik azzal, hogy a szeretet cselekedeteit ajánlgatja híveinek: „a szegényeknek, akik valóban nagy szükségben vannak legalább egy darab kenyeret vagy egy kis obulust (pénznem) adjatok.”⁴²

Konstantinápolyban viszont, miközben az *Apostolok Cselekedeteit* magyarázza a híveknek – amit olyan organikus módon tesz, ahogy előtte egyetlen egyházatyának sem sikerült –, kifejti az ApCsel 4,32–34 alapján az ő szociális utópiáját. Az őskeresztények számára nem volt normális helyzet a közösségen belül semmiféle társadalmi egyenlőtlenség: „A hívek mind ugyanazon a helyen tartózkodtak, és közös volt mindenük (ApCsel 2,44).” Lásd be gyorsan, milyen nagy haladásról van itt szó.” Az egységet és közösséget ők nem pusztán az imádságra és a hitre értették, hanem az életközösségre is. „Birtokaikat és javaikat eladták, s az árát szétosztották azok közt, akik szűkséget szenvedtek (ApCsel 2,45).” Az árát szétosztották: a könyv szerzője ezt azért mondja, hogy rámutasson a gazdasági kérdésre is. Azok közt, akik szűkséget szenvedtek: és nem fejetlenül, a görög filozófusok tanácsa szerint.⁴³ Itt Aranyszájú a kereszténységet egy életelv princípiumának és normájának tekinti: a hitben, a kultuszban és a tevékenységben való egységes közösséget. Szembeállítja ezt a cinikus-sztoikus elvekkel, melyek szerint a társadalmat (és a

⁴² *A rómaiakhoz írt levél magyarázata* 15, 6 homília: PG 60, 563–566.

⁴³ *Az apostolok cselekedeteihez írt magyarázat* 7, 1 homília: PG 60, 64. Az ok, ami Aranyszájút arra készíti, hogy a gazdagokat a szegények megsegítésére biztassa, természetfeletti és nemcsak egyszerűen a görög filozófusok *philantrophia* elvének egyik követelménye. Vö. *Az 1 korintusi levél magyarázata* 33, 3 homília: PG 61, 280; *Az 1 korintusi levél magyarázata* 33, 3 homília és a 35, 4 homília: PG 61, 301–302. Vö. VICOVAN, I., *Sfântul Ioan Gură de Aur – teologul filantropiei*, in *Sfântul Ioan Gură de Aur Ierarh – Teolog – Filantrop*, Sibiu 2008, 141–153.

környezetet) nem lehet és nem kell megváltoztatni. Ezzel a sajátos koncepcióval Khrüszosztomosz az erősen differenciált társadalmi helyzetben élő hívei elé az ősegyház etikai modelljét állítja követendő példának. Ha Isten a teremtést jónak találta, kik vagyunk mi, hogy a tenger állatainak célját kérdezzük? Kik vagyunk, hogy a csúszómászók hasznosságát vitassuk? Kik vagyunk, hogy ki merjük jelteni: a teremtés egyes részei nem hasznosak, ha nem hoznak gazdasági nyereséget?⁴⁴ A gazdagok ezen kijelentéseire hiányzásukkal reagálnak. Egyesek tüntetésképpen nem mennek többet a templomba, mert amikor Aranyszájú a gazdagokról beszél, a többiek mind feléjük fordítják tekintetüket.⁴⁵

Aranyszájú mérlegelése szerint minden meggazdagodás eredetében valami igazságtalanság rejlik: „Mond, honnan van a te gazdagságod? Kitől kaptad ezeket? És akiktől te örökölted, ők kitől kapták? Apámon keresztül válaszolod – nagyapámtól. Be tudod-e bizonyítani, nemzedékről nemzedékre visszamenőleg, hogy igazságosan szerezték a te javaidat? Nem, ezt nem tudnád bebizonyítani: biztos, hogy megszerzésükben volt valami igazságtalanság.”⁴⁶

Bizonyításának alapja, hogy Isten a kezdetekkor mindenkinek ugyanazt a földrészt egyformán adja megművelésre: Isten ott nem tesz gazdaggá vagy szegénnyé senkit.⁴⁷ Ebből pedig egyenesen az következik, hogy az igazságtalanságot vagy az követte el, akinek ma van vagyona, vagy az, aki tovább adta azokat örököseinek. S ha mégis valaki bizonyítaná, hogy

⁴⁴ PATLAGEAN, E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e–7e siècles, Civilisations et sociétés* 48, Paris – La Haye 1977, 184.

⁴⁵ ONMESLAEGHE, F. VAN, *Jean Chrysostome en conflit avec l'imperatrice Eudoxie. Le dossier et le origines d'une légende*, in *Analecta Bollandiana* 97, Bruxelles 1979, 131–159, itt 142.

⁴⁶ *A Timóteushoz írt 1. levél magyarázata* 12, 4 homília: PG 62, 562–563. Vö. MARTON J., *Az egyházatyák korában a klérus elköteleződése a szegények iránt*, in *Studia Theologica Transsylvaniensia* 12/2, Alba Iulia 2009, 201–223, itt 214.

⁴⁷ *A Timóteushoz írt 1. levél magyarázata* 12, 4 homília: PG 62, 563–564.

megengedett módon gazdagodott meg, az ilyen is bűnös, mert önző módon használja vagyonát és él gazdagságával. Tehát *az enyém* és *a tiéd* kifejezéseknek a valóságban semmi igazi jelentése nincs: „Az *enyém* és a *tiéd* kifejezések csak egyszerű szavak: semmi értelmük se alapjuk nincs a valóságban.”⁴⁸ Amint láthatjuk, elvei pusztán a vallásos területen mozognak, és semmi politikai vagy ideológiai háttérből nem következnek. Nem lenne tehát igazságos, sőt anakronizmus volna a kommunizmus bármely csirájára következtetni tanításából, hiszen ő úgy mutatkozik be, mint a szegények védelmező nagykövete.⁴⁹ „Soha nem állítja, hogy a szegényeknek leszámoló követeléseik kell hogy legyenek a gazdagokkal szemben, nem ajánlja és nem javasolja a javak újbóli és méltányos elosztását vagy közösbe vonását, nem kísérletezik és nem bocsátkozik olyan ideológiába, ami a tőke és a munka viszonyait reformszerűen átrendezné.”⁵⁰ Igaz azonban az, hogy János szerint Isten mindenkinek egyformán adta a természeti javakat, és tette ezt abból a megfontolásból, hogy minket arra neveljen, hogy a más jellegű javainkkal mi is közösen éljünk: ez a krüszosztomoszi érvelés legfontosabb mozzanata, és ha erre nem figyelünk, az egész szövegrészt félremagyaráztuk.⁵¹

⁴⁸ *Az 1 korintusi levél magyarázata* 10, 3 homília: PG 61, 85. Vö. MARTON 2009, 214. Konstantinápoly püspöke egy másik beszédében pedig azt mutatja ki, hogy a közös fogyasztás rendszere mellett a szegénység eltűnik. De arról nála szó nem esik, hogy a kereszténység lényegéből folyó parancs volna az, hogy mindenki saját vagyonáról lemondjon. S bár Krüszosztomosz egész részletességgel megy be az ő tervezetének taglalásába: a kollektívizmus, melyet ajánl, nem a kényszerűségé, nem ráparancsolt, hanem a szereteté és a célszerűségé. Vö. *In Act. Apost. homil.* 11: PG 60, 961.

⁴⁹ VOICU, C., *Conceptia Sfântul Ioan Gură de Aur despre muncă în relațiile umane*, in *Sfântul Ioan Gură de Aur Ierarh – Teolog – Filantrop*, Sibiu 2008, 37–45, itt 42.

⁵⁰ PELLEGRINO – CRIS 1947, 40.

⁵¹ ZINCONE, S., *Ricchezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, L’Aquila 1973, 151.

A keresztény embernek nemcsak abban kell utánoznia Istent, hogy uralma alá hajtja a teremtett világot, hanem a felebaráti szeretetben is utánoznia kell a Teremtőjét.⁵² A felebarát szeretete nem más, mint az Isten iránti szeretetünk egyik módja, és ezen szeretet elfogadása egyenlő az isteni szeretet elfogadásával is, mert „az Isten iránti szeretetünk egyesítve van, együtt jár a felebaráti szeretettel.”⁵³ „Aki a szeretet birtokában van, az minden más erénynek is birtokosa [...], nélküle viszont minden jó hiányzik.”⁵⁴ „Minden erény princípiuma és vége a szeretet.”⁵⁵

A krüszosztomoszi konkrét ajánlatok

Krüszosztomosz beszédeit mindenkire: gazdaghoz és szegényhez egyformán intézte: „Úgy válogatom meg kifejezéseimet –írja –, hogy egy cseléd vagy egy szolgálólány, egy özvegyasszony vagy egy kocsmáros, egy matróz vagy egy földműves számára is könnyen érthetőek legyenek.”⁵⁶ Hangoztatta, hogy a gazdag ember mérhetetlen vagyona imáját majdhogynem gúnyolódássá változtatja. Az önző és dúskáló ember nem remélheti imájának meghallgatását: „Ha azt tapasztalod, hogy hiába imádkozol, gondolj csak arra, hányszor talált tenálad süket fülekre a szegény ember könyörgése. [...] Ha azt akarod, hogy imád hatékony legyen, kezed ne az ég felé, hanem a szegények felé tárd ki.” És ebben nem túrt meg-

⁵² *Az 1 korintusi levél magyarázata* 52, 4 homília: PG 58, 532.

⁵³ *A genezis könyvéhez írt magyarázat* 55, 3 homília: PG 54, 483. Vö. MAYER, L., *Chrysostome, maitre de perfection chrétienne*, Paris 1934, 212: „Ahány alkalommal Aranyszájú a tökéletességről és a szeretetről beszél, a szeretet szó alatt mindig a felebaráti szeretetet érti.”

⁵⁴ *Isten fölfoghatatlanságáról* 1: SC 28^{bis} (MALINGREY, A.-M., 1970) 98.

⁵⁵ *Isten fölfoghatatlanságáról* 1: SC 28, 96.

⁵⁶ *Arról, hogy Krisztus az Isten* 1, PG 48, 813.

alkuvást: „helyes magatartásra van szükség, nem beszédre, jellemre, nem ékesszólásra, cselekedetekre, nem szavakra.”⁵⁷

Fokozatosság szerinti sorrendben az első programelv, amit Aranyszájú meghirdet, az az alamizsnálkodás gyakorlata. Mindenkinek saját gazdagságához mérten ezt kell „áldoznia”.⁵⁸ Azon kívül, hogy ez keresztényi kötelesség, nagylelkűséggel és örömmel kell ezt az „áldozatot” meghozni.⁵⁹ Annyira gyakoriak az alamizsnára bízató beszédei és az ezzel összefüggő életpéldája, hogy Konstantinápolyban a nép Krüszosztomoszt először egyszerűen Alamizsnás Jánosnak hívta. Aranyszájú elég gyakran hangoztatta, hogy minden alamizsnálkodást az igazságosság helyreállítása kell megelőzzön: „minden tolvajságtól mentes, bőséges alamizsnát adjatok.”⁶⁰ Csak az

⁵⁷ *Az efezusi levél magyarázata 21, 2 homília.* Vö. PERCZEL I., *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája*, Budapest 1999, 16, 18. lábjegyzet.

⁵⁸ „Mindenki a lehetőségeihez mérten – a kötelességein túl – kell hogy «áldozatot hozzon!»” Vö. MARTON 2009, 201–223, itt 215. Az oltár, amelyen a laikus bemutatja ezt az áldozatot (az alamizsnát), maga Krisztus a szegény személyében. A szeretetben élő és a szeretetet gyakorló hívő embernek is lehet oltára, amit maga Isten épít neki, nem kőből, hanem az egeknél is szebb anyagból, eszes lelkekből. Vö. BARA Z., *Il sacerdozio di Cristo e dei fedeli in San Giovanni Crisostomo*, Alba Iulia/Gyulafehérvár 2010, 173–174.

⁵⁹ *Az 1 korintusi levél magyarázata 21, 6 homília:* PG 61, 178–179. Aranyszájú Szent János, Nagy Szent Bazileoszhoz hasonlóan, úgy mutatja be az alamizsnálkodás keresztény gyakorlatát, mint olyan eszközt, amely egybeköti és valamelyest egyesíti a városban a gazdagokat a szegényekkel (*Eutrópiosz védelmében 2 homília*). Minden gazdag alamizsnálkodása egyben ön maga fölötti ítékezés is: elítéli a gazdagok túlkapásait, amelyekkel a szegényeket adósságokkal és kölcsönökkel terhelik (*A zsidók ellen, 1 homília*). Vö. SIFONIOU, A., *Les fondements juridiques de l'aumône et de la charité chez Jean Chisostome*, in *Revue de droit canonique* 14, Strasbourg 1964, 241–269, itt 254.

⁶⁰ *A Máté-evangélium magyarázata 85, 3 homília:* PG 58, 761; *Az 1 korintusi levél magyarázata, 43, 1 homília:* PG 61, 368–369. Vö. PLASSMANN, O., *Das Almosen bei Johannes Chysostomus*, Münster – Aschendorff, 1961.

ilyen módon felmutatott szeretetgyakorlat tanúskodik a hiteles megtérésről. Számára tulajdonképpen a szegények jelentették az ókori gazdasági élet emberi áldozatait. Kilátástalan helyzetük és a névtelenség állítja őket ilyen magas helyre: a nekik nyújtott alamizsna és könyörület meghozza a jobb sorsban élők számára a bűnök bocsánataért járó elégtételt. A bűnök bocsánataért járó jóvátétel lerovásában a szegényekkel szemben gyakorolt alamizsnálkodás kötelessége az egyik lényeges része a jobban szituáltak Istennel való kiengesztelődésének. A szegények sanyarú helyzete így vallásos töltetűvé válik. Tulajdonképpen a szegények a bűnt elkövető ember helyzetét személyesítik meg, mert miként a bűnösöknek, úgy a szegényeknek is minden nap szükségük van Isten irgalmára.⁶¹ Másrészt a gazdagok részére a szegényektől kapott adomány Isten adománya lesz, amely a mennyben bőségesen visszafizetődik.”⁶² Sokan, legyen az gazdag vagy szegény munkás, nem utánozzák a munkálkodó Isten szeretetét, aki adományaihoz mindenkit egyformán juttat. Sokan, a gazdagok közül, a helyes munkálatokhoz bűnös vásárlásokat és kiárúsításokat kötnek; a fősvénységükhöz pedig fogadalmakat, hazugságokat, és esküket kötnek teljesen átadva így magukat a földi javaknak. Csak arra törekednek, hogy minél több pénzt szerezzenek maguknak. Egyáltalán nem törődnek, azzal hogy a szükségben levőkön segítsenek, mert fősvénységükben csak a saját javaik halmozására gondolnak.⁶³ Így nem figyelnek arra, hogy Isten tetteikkel utánozzák: Íme, az, ami minket Istenhez hasonlóvá tesz: állandóan táplálnunk kell szívünkben az együtt érző szeretet lelkületét.⁶⁴ A felebaráti szeretet ugyanakkor

⁶¹ CAREBIA, F., *Milostenia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, in *Altarul Banatului* 17, nr. 1–3., Timișoara 2006, 33–39.

⁶² KLASVOGT, P., *Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral*, Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 7, Bonn – Borengässer 1992, 189.

⁶³ *A Máté-evangélium magyarázata* 61, 2 homília: PG 58, 591.

⁶⁴ *A Timóteushoz írt 1. levél magyarázata* 3, 2 homília: PG 62, 633.

meggátolja a keresztény embert abban, hogy a munka a saját autonómiájának követelésévé változzon: „az ember nem azért dolgozik, hogy önmagába fektesse minden bizalmát, hanem hogy figyeljen másokra, főleg arra, aki szükségben van.”⁶⁵ A munka ezen felül az alamizsna forrása, amelynek mindig becsületes fizetségből kell származnia: Legyen mindig közelünkben a szegények perselye. Tartsuk abban a szobában, ahol imádkozunk. Te, ahányszor be lépsz imádkozni, helyezd bele a magad alamizsnáját, és csak azután kezdj el imádkozni. Ha semmi jót nem teszel, nagyon keveset használ neked az az evangéliumos könyv, amit magaddal hordasz. Mert rajtad ez semmit nem segít, de ha ezt a háziperselyt magad mellett tartod, akkor a sátán elleni fegyverek mindig melletted vannak, imádságaidnak szárnyai kelnek, és így megszenteled házádat, mert te a Királynak szánt „eltartásdíj” őrzője vagy.⁶⁶

Ez a megközelítési mód nem újkeletű Aranyszájú antiókhiai prédikációiban. Az antiókhiai keresztények érzéketlensége mégis arra készíti, hogy radikálisabb módszerekhez folyamodjon.

A szegények pártfogását tartja az egyik legfontosabb feladatának. Számtalan alkalommal homíliáiban is védelmezi őket, atyai és főpásztori szeretettel mindig gondoskodik róluk. Egészen konkrét javaslattal áll elő: minden keresztény hívőnek kötelessége legyen házában egy olyan helyet berendezni, ahová a hajléktalanokat bármikor befogadhatja, hiszen a hajléktalan szegényen segítve magát Krisztust fogadja be a keresztény hívő.

Amikor az antiókhiai püspökből konstantinápolyi pátriárka lesz, a főváros egészen új kihívások elé állítja. Konstantinápolyban a virágzó ipari telepeken és a nagy kereskedelmi központokban dolgozók mellett a város tele volt sok hivatalnokkal és udvarnokkal, akik a császári udvarban dol-

⁶⁵ *A János-evangélium magyarázata* 44, 1 homília: PG 59, 249.

⁶⁶ *Az 1 korintusi levél magyarázata* 43, 4 homília: PG 61, 372.

goztak. De ezek mellett nagyon sok rabszolga és munkanélküli is élt a városban, akik közül sokakat a városi közszolgálat mellett az egyházi szeretetszolgálat segélyezett és tartott fenn, míg a lakosság túlnyomó többségét itt is, akárcsak Antiókiában, kiskereskedők és kézművesek alkották. A császári fővárosban a birodalmi központi tekintély semmibevevését keménykezű, erőszakos karhatalommal és a különféle adók önkényes kirovásával próbálták ellensúlyozni. Aranyházú az ilyen megnyilvánulások ellen, valamint az erőszak és az igazságtalan adók ellen valóságos háborút folytat az ambótol. Keményen figyelmeztet: „Nem adni a szegényeknek azt jelenti, hogy kirabolod őket, és becsapod az életüket; [...] nem a sajátunkat, hanem az övéket tartjuk vissza.”⁶⁷ Ezen krüszosztomoszi magatartás mögött felfedezhető az antik filozófusok szólásszabadsága, amely szerint nekik szabad volt bármikor a művelt nyelv keretei között a hatalmasokat is kritizálni – ő azonban ezt a privilégiumot az egész városi közösség kritizálására kiterjeszti, a közösségre, amelyet papjai „Isten kihallgató termében,” a templomban gyűjtenek egybe.⁶⁸

⁶⁷ *Lazarum concio* 2, 6: PG 48, 992.

⁶⁸ BROWN, P., *Tarda antichità. La vita privata dall'Impero romano all'anno Mille*, VEYNE, P., – DUBY, G., – ARIES, PH., (a cura di), Roma – Bari 1983, 173–232, itt 203. A püspökök ebben az időszakban nagy hatalommal rendelkeztek a városi előkelőkkel együtt a városban. Részben hasonlított státuszuk a decuriókhoz, a városi előjárókhöz. Ezen kategóriákkal való rokonság a püspök tanító funkciójából eredt, amely a püspöki székhely elnevezésében is (*prima chatedra*) megőrződött, mint ahogy a püspöki beszédek retorikai alakzatokban gazdag nyelvezte is párhuzamba állítható a rétorokéval és filozófusokéval. Bár kimutatták, hogy a *gloriosissimus* (dicsőséges), a *reverentissimus* (tiszteletteljes) vagy az *illustris* (tekintélyes) jelző nem volt hivatalosan használatos a püspöknél, ellentétben a császári bürokrácia tagjaival. A püspök messze volt attól, hogy ugyanazt a rangot élvezze, mint azok a császári funkcionáriusok, akiknek megtisztelő jelzőivel olykor felcicomázták őket, ő a *vir venerabilis* maradt. Bővebben lásd: BROWN, P., *Privilegi economici e definizione di status: il caso del vescovo tardoantico*, Nota di Rita Lizzi Testa presentata dal socio corrispondente

A leírt környezet és természetesen az evangéliumi imperatívusz a magyarázata kitartó igyekezetének, amellyel hívei számára újraértelmezi az igazságosság és a szociális szeretet alapelveit. János beszédeit élő tanúságtételével, élet-példájával is megpecsételi. Elődjével, Nektárioszal ellentétben, aki a főváros pátriárkájaként nagy lakomákat rendezett, Aranyszájú szerényen és mértéktartóan rendezkedett be, egyedül étkezett, ahogyan a remeték szoktak – bár ezt ellenségei másképpen értelmezték és felhasználták ellene. Határtalan vendégszeretettel fogadta papjait, a püspököket és szerzeteseket, akik őt felkeresték. Mindemellett kórházakat és menedékházakat építtetett és tartott fenn a fővárosban.

A szegényekre költött mindent, amit fölöslegnek tartott. Az egyház javainak kezelésével (mely vagyon hívei nagylelkű adományaiából, Olimpiádész özvegy mesés vagyonából, amit aztán János megszerzett az egyház részére, valamint a pénzbeli adományokból és az egyházra hagyatékozott konstantinápolyi és a város környékében fekvő ingatlanok értékesítéséből származott), olyan anyagi alapra tett szert, amely lehetővé tette számára, hogy kézben tartsa és befolyásolja a főváros piaci és gazdasági életét is.⁶⁹ Számos szűz, özvegy és diakonissza vagyona patronátusi köteléket hoz létre a klérus és az arisztokrata szenátorok feleségei közt. A tehetős asszonyok köztiszteletnek és jó hírnek örvendtek, mert a szegények számára patronátusokat alapítottak, bőséges alamizsnát osztottak, és személyesen is gondozták és a menedékházakban ápolták a betegeket és az idegeneket.⁷⁰ Az udvar és a császári hatalom kollaboránsai szemében azonban Aranyszájú úgy tűnik fel, mint veszélyes konkurens. Az ellene hozott igazságtalan döntést, a száműzetést az váltja majd ki, hogy védelmére kell a

CRACCO R., L., *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti Serie IX, Volume XI*, Roma 2000, 55–103.

⁶⁹ DAGRON, G., *Costantinopoli, nascita di una capitale (330–541)*, Torino 1991, 112.

⁷⁰ BROWN 1988³, 173–232, itt 206–207.

kegyvesztett Eutrópiosznak, udvari szószólójának.⁷¹ Az egyházi jövedelmek nagy részét kórházai és a szegények, a szükséget és ínséget élő idegenek és a zarándokok részére berendezett menedékházak fenntartására fordította. Még a száműzetésből (Kukuszoszból) is segíteni tud a szegényeken nagylelkű barátain keresztül, amikor Konstantinápolyban nagy a szárazság. Ezért Jánost hívei még száműzetésében is mindvégig kedvelik és szeretik.⁷²

A konstantinápolyi pátriárka a szociális helyzetről, mint látjuk, nemcsak ténymegállapításokat tett, hanem meghirdette az alamizsnázkodás pontos programelvét is. Mindenki a lehetőségeihez mérten – a kötelességein túl – kell, hogy „áldozatot hozzon!”⁷³ Mivel az alamizsnázkodás az igazságosság helyreállítását szolgálja, ezért amint Konstantinápoly főpapja lett, elkezdte a szegényházak létesítését. Az orvosoktól pedig kérte, hogy a szegényeket ingyen istápolják.⁷⁴ A keresztények egyik legfontosabb feladatának a szegények pártfogását tartotta. Ezért javasolta, hogy minden hívő köteles otthonában egy olyan helyet berendezni, ahová bármikor befogadhatja a hajléktalant, mert őbenne magát Krisztust fogadja be.

Konklúzióként megjegyezhető, hogy annak a szociáletikának az alapelvei, amelyek Aranyszájút a város

⁷¹ CAMERON, A., – LONG, J., *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley – Oxford 1992, 333–336.

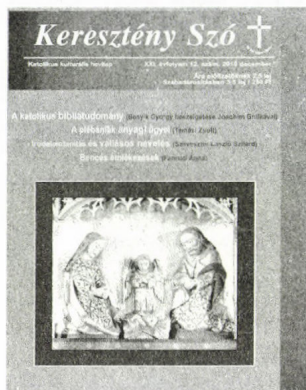
⁷² ONMESLAEGHE 1979, 153.

⁷³ *Az első korintusi levél magyarázata* 21, 6: PG 61, 178–179.

⁷⁴ *Az Apostolok Cselekedeteihez írt magyarázat* 25, 4: PG 60, 196. A nagy egyházatyák szónoklatai és konkrét kezdeményezései ezen a téren sem voltak hiábavalók. A Birodalom keleti részében az első ispotályokat hamarosan követték más egyházi és állami alapítású betegházak. Fokozatosan egy olyan szociális hálózat alakult ki, amely a kora bizánci időszak végére valamelyest biztosította az állami-egyházi szociális ellátást, s kisebb-nagyobb módosulásokkal a keresztény Konstantinápoly fennállásáig (1453) működött.

népének oktatásában vezérlik – mint láttuk – nem ideológiaiak vagy politikaiak, hanem mélyen az evangéliumban gyökeresnek. A téma gyakori felbukkanása prédikációiban pedig sajnos arra enged következtetni, hogy hallgatósága elég nehezen fogta fel mondanivalóját, és talán még nehezebben tudta vagy akarta gyakorlatba ültetni a hallottakat.

Érdemes volna a mai nagyvárosok evangelizációjáról is elgondolkodnunk. Mivel nagyvárosok mindig is voltak, és a szegénység, a kiszolgáltatottság sajnálatos módon ma is része a metropoliszok életének, ezért a szervezett és intézményes segítségnyújtás mellett a 21. századi kereszténység messze-menően figyelembe veheti és saját elvei számára alkalmazhatja ezeket a tapasztalatokat, amelyeket századokkal ezelőtt már a nagyvárosi élet kihívásaival szembesülő keresztények – mint ahogyan Krüszosztomosz esetében is láttuk – tökéletesen alkalmaztak.



Keresztény Szó erdélyi katolikus kulturális havilap

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

BERNHARD UHDE

Christentum und Islam

Bemerkungen zu einer schwierigen Beziehung

Überarbeitete Fassung eines Vortrags vom 16. November 2010 in der Aula Magna des Seminarium Incarnatae Sapientiae zu Alba Iulia (Rumänien)

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen“ (1 Petr 3,15)

„Und streitet mit den Leuten der Schrift auf die schönste Weise nur...“ (Koran 29,46)

Die Beziehung des Christentums zum Islam ist schwierig, schwierig ist die Beziehung des Islam zum Christentum. Hatten christliche Theologen bereits im 2. Jahrhundert Überlegungen vorgelegt, wie das Verhältnis des Christentums zu den Menschen, die entweder vor oder außerhalb der Reichweite der historischen Botschaft Christi lebten und leben, zu denken sei, so kritisiert die islamische Theologie in Kenntnis des Christentums scharf dessen oberste Prinzipien, die Christologie und die Trinitätstheologie. Die christliche Theologie ihrerseits hatte einerseits die Überlegung, alle auf Christus „hinweisenden“ Menschen und Religionen, so die so gedeuteten Propheten des Judentums und die Philosophen Griechenlands etwa, seien an der „Vorbereitung des Evangeliums“ beteiligt und dadurch vom Heile Christi umfassen (Klemens von Alexandrien), andererseits seien alle Menschen mit einem Unterscheidungsvermögen („Logos“) von „gerecht“ und „ungerecht“ ausgestattet, Christus selbst aber der Inbegriff eben dieses „Logos“, der unter die Menschen kam, wie der Anfang des Johannes-Evangeliums lehrt, so daß alle Menschen, die guten Willens zwischen gerecht und ungerecht unterscheiden, Anteil an Christus haben (Justin von Alexandrien). Beide „Schemata“ lassen sich aber auf den Islam

nicht anwenden, so daß eine gewisse theologische Hilflosigkeit gegenüber dem Islam jahrhundertlang die Betrachtung trübte, was nicht selten in wüster Polemik Ausdruck fand. Eine schwierige Beziehung.

Wer über Christentum sprechen will, muß über Judentum sprechen; wer über Islam sprechen will, muß über Christentum und Judentum sprechen. Daher zunächst wenige Bemerkungen allgemein religionswissenschaftlicher Art (I), sodann über Judentum (II) und Christentum (III), sodann zum Islam und dessen Kritik am Christentum (IV), schließlich zum Versuch einer christlichen Erwiderung (V).

I. Religionswissenschaftliche Vorbemerkung

Von alters her neigen die Menschen dazu, jene Ursachen, deren Wirkungen sie mächtig und beherrschend betreffen, zu divinisieren, wenn sie diese Ursachen nicht erkennen können. So sind jene „alten Götter“ divinisierte Naturgewalten, die verfügend in des Menschen Leben eingreifen und dieses bestimmen, seien es Wettergötter oder Götter der Fruchtbarkeit. Es mag sein, daß die Fruchtbarkeitsgötter mit der kulturgeschichtlichen „Revolution“ des beginnenden Ackerbaus¹ besondere Bedeutung gewannen: „Als der Mensch zum *Produzenten* seiner Nahrung wurde, musste er das von seinen Ahnen überkommene Verhalten ändern“, und dabei entsteht auch eine „religiöse Revolution“, die auf den Erfolg des Getreideanbaus folgte.“² Verdrängt aber wurden die Wettergötter nicht. Zeus sendet Blitz und Donner, Poseidon erschüttert Meer und Erde; im altindischen Bereich trennt Indra

¹ Vgl. dazu vor allem Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen I. Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*. Freiburg u.a. 1978, S. 38 ff. („Die längste Revolution. Die Entdeckung des Ackerbaus – Mesolithikum und Neolithikum“).

² Eliade a.a.O., S. 45.

Himmel und Erde und erscheint als der Gott des Gewitters, Agni als die Kraft des Feuers; bei den Mayas ist es Chaac, bei den Azteken Tlaloc, die das Wetter bestimmen, vor allem aber den lebenswichtigen den Regen spenden und dadurch die Fruchtbarkeit. Die Reihe solcher Götter ließe sich sehr lang fortsetzen – selbst der Gott Israels kann ursprünglich als Wettergott und damit als „Herr der ganzen Erde“ verstanden werden³ - , wobei die Ursache der mächtigen Wirkung stets als mächtige Person, als Gott gedacht wird, die nicht selbst, sondern durch ihre Wirkungen hervortritt: „Was Macht ausübt, gilt als Gott“ – dies Wort des griechischen Dichters Menander⁴ trifft jene Auffassungen. Und in neuerer Zeit noch neigen selbst Physiker dazu, solche unbekanntenen Ursachen, etwa in der Kosmogonie, mit „Gott“ in Verbindung zu bringen.⁵

II. Judentum

Judentum ist die Vergegenwärtigung der Erfahrung der Wirkweisen des Einen Gottes, Seines Handelns an den Menschen, in der Schöpfung und in der Geschichte⁶. Diese Wirkweisen beziehen sich auf die gesamte Schöpfung, auf alle Geschichte, auf alle Menschen, insbesondere aber auf Israel, das erwählt ist von dem Ewigen. Und diese Wirkweisen des Ewigen sind nicht wie jene Wirkungen, deren Ursachen von so vielen Kulturen divinisiert wurden: sind es doch Wirkweisen, die selbstwider-

³ Vgl. Reinhard Müller, *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*. Berlin 2008, S. 95 f.

⁴ Menander fr. 223,2 (Koerte).

⁵ Vgl. z.B. Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Sterne sind glühende Gaskugeln, und Gott ist gegenwärtig. Über Religion und Naturwissenschaft*. Hrsg. und eingeleitet von Thomas Görnitz. Freiburg u.a. 1992, bes. S. 142 ff.

⁶ Über den Zusammenhang von Schöpfung und Geschichte vgl. Peter Schäfer, *Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums*, in: *Journal for the Study of Judaism* VI, 2, S. 167 ff., bes. S. 170 ff.

sprüchlich erscheinen und deshalb von den frühen Gelehrten des Volkes als Wirkweisen Gottes selbst gedeutet wurden – denn selbstwidersprüchliche Wirkungen kann ein Mensch nicht hervorbringen. Selbstwidersprüchlich aber ist für den natürlichen Verstand, daß der Ewige aus einem brennenden, doch nicht verbrennenden Dornbusch spricht⁷, selbstwidersprüchlich, wenn Wasser aus Felsgestein fließt⁸, selbstwidersprüchlich, wenn das Wasser des Jordan „aufgerichtet wie ein einziger Wall“ vor der Bundeslade und dem Volk verharret⁹ und viele andere dieser Phänomene. Diese Phänomene sind es, die das Heilshandeln Gottes an den Menschen, zumal an Israel zeigen, sie sind es, deren in der Tora gedacht wird, die wiederum vor allem die Aufforderung zur Vergegenwärtigung dieses Heilshandelns etwa beim Auszug aus Ägypten als reale Gegenwart im Pessach-Fest lehrt: „Ihr sollt euren Söhnen sagen an demselben Tage: Das halten wir um dessentwillen, was uns der Herr getan hat, als wir aus Ägypten zogen“.¹⁰ Und auch die „Denksteine“, die des Geschehens im Jordan erinnern, sind Anhalt zur Vergegenwärtigung eben jenes Geschehens.¹¹ Selbstwidersprüchlich aber auch die „Erwählung Israels“: ist Gott nicht allen Menschen gegenüber gleich, gerecht, barmherzig?

Der Gedanke der Erwählung Israels aus den Völkern und gegenüber den Völkern bedarf der Erklärung. Daher wird in dem berühmten Midrasch von den sieben Dingen, die Gott bereits vor der Erschaffung der Welt schuf - für den natürlichen

⁷ Vgl. Ex 3,2.

⁸ Vgl. Ex 17,2 f.

⁹ Vgl. Jos 3,9 ff.

¹⁰ Ex 13,8.

¹¹ Jos 4,1 f. Dies mag den Kölner Bildhauer Gunter Demnig bewegen haben, der Opfer der NS-Zeit dadurch zu gedenken, indem er vor ihrem letzten Wohnort Gedenktafeln aus Messing – „Stolpersteine“ -ins Trottoir verlegt. Inzwischen sind viele Hunderte solcher Steine in vielen deutschen Städten verlegt.

Verstand auch dies ein Selbstwiderspruch! - oder in Gedanken aufsteigen ließ¹², auch gelehrt, daß schon der Gedanke an Israel allem anderen vorausging: „R. Huna und R. Jirmeja [sagten] im Namen des R. Schmuel b. R. Jizchaq: Der Gedanke an Israel ging allem [anderen] voraus. Das gleicht einem König, der mit einer Matrone verheiratet war, aber von ihr keinen Sohn hatte. Eines Tages ging der König über den Markt und sagte [zu seiner Begleitung]: Nehmt diese Tinte, diese Tintenfässer und diese Schreibfedern für meinen Sohn. Da sagten [diese zueinander]: Er hat doch gar keinen Sohn – wozu braucht er Tinte und Schreibfedern? Schließlich meinten sie: Der König ist sicher ein Astrolog und hat vorausgesehen, daß er einst einen Sohn haben wird! So auch der Heilige, er sei gepriesen: Hätte er nicht vorausgesehen, daß Israel dereinst nach 26 Generationen die Torah annehmen würde, hätte er doch nicht in ihr geschrieben: Gebiete den Söhnen Israels (Num 5, 2 u.ö.)!“¹³ Diese Schöpfung aber ist vor allem auch ein Verdienst der Väter, zumal des Abraham: „Um des Verdienstes Abrahams willen [wurde die Welt erschaffen].“¹⁴ Und: der Ewige hat „vorausgesehen“, daß Israel die Tora annehmen würde – und Israel wir sie annehmen und hat sie angenommen im Unterschied zu den Völkern, die danach befragt sie ablehnten.¹⁵ So ist die besondere, unterscheidende Zuwendung des Ewigen zu Israel ein Selbstwiderspruch, den sich die Menschen selbst zuzuschreiben haben. Auch dies ist zu vergegenwärtigen, um nicht nur die Wirkweisen des Ewigen, sondern auch das Verhalten der Menschen zu erkennen.

¹² BerR 1, 4 ff.

¹³ Zitiert nach Schäfer, a.a.O., S. 171 f.

¹⁴ BerR12,8. Vgl. dazu auch Solomon Schechter, *The Zachuth of the Fathers*, in: *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, S. 170 ff.

¹⁵ Vgl. Sif Deut § 343; dazu Hayim Nahman Bialik / Yehoshua Hana Ravnitzky: *The Book of Legends. Sefer Ha-Aggadah. Legends from the Talmud and Midrash*. Translated by David Stern. New York 1992, S. 78 f.

III. Christentum

Christentum ist die Erfahrung der Selbstvergegenwärtigung des Einen Gottes in Jesus Christus und folglich in der Trinität. Dies wird vollkommen und endgültig deutlich im Gedanken der Auferweckung Jesu, die als Auferstehung interpretiert werden kann. Hier erscheinen dem natürlichen Verstand Selbstwidersprüche, die nicht mehr als die einzigartige Wirkweise Gottes ausgelegt werden können, wie dies bei anderen „Wundern“, wie sie in den Evangelien geschildert werden, vergegenwärtigt werden kann: denn sowohl der „Verkündigung“ an Maria¹⁶ wie anderer solcher Vorgänge – die Verwandlung von Wasser in Wein zu Kanaa¹⁷, die Speisung der Fünftausend¹⁸ wie bei den drei „Totenerweckungen“ des Jünglings von Nain¹⁹, der Tochter des Jairus²⁰ und des Lazarus²¹ – ist eigen, daß ein erscheinendes Subjekt, sei es der Erzengel, sei es Jesus selbst, den Vorgang bewirkt; und selbst wenn der Vorgang der „Auferweckung Jesu“ als Wirkweise des Ewigen selbst verstanden werden kann wie jene Wirkweisen, die auch die Tora kennt²², so doch nicht seine Erscheinungen. Diese Erscheinungen zeigen, daß Jesus der Christus an sich selbst handelt, und zwar so, wie es nur Gott zugeschrieben werden konnte: Subjekt und Objekt der Handlung fallen zusammen, Er handelt an sich selbst, so wie Er „sich selbst betrübt“ („καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν“)²³, „denn wer könnte ihn betrüben, außer er sich selbst?“²⁴ Aber eben dieser Zusammenfall ist dem

¹⁶ Vgl. Luk 1, 26 ff.

¹⁷ Vgl. Joh 2,1 ff.

¹⁸ Vgl. Matth 14, 5 f.

¹⁹ Luk 7, 11 f.

²⁰ Luk 8, 40 ff.

²¹ Joh 11, 32 ff.

²² Dankenswerterweise hat darauf beim Vortrag dieser Gedanken der Rektor des Seminars zu Gyulafehérvár, Dr. Zoltán Oláh, hingewiesen.

²³ Joh 11,33.

²⁴ Augustinus, *In Ioannis Euangelium* II, 18.

natürlichen Verstand unverständlich, unverständlich daher – wie es scheint – auch, daß sich Christus dadurch als Gott und Mensch zugleich vergegenwärtigt. Wie können beide Prädikate auf den einen Erscheinenden bezogen werden? Wie kann eine solche Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Incarnation durch Menschen erfahren werden? Weshalb wird ein Toter lebendig? Weshalb verspricht der die rasche Wiederkehr und bleibt aus? Weshalb vergegenwärtigt sich der Unendliche Ewige lokal und temporal? Eine Anzahl von Selbstwidersprüchen – wie es scheint. Sie können gelöst werden, wenn der wichtigste dieser gelöst wird: Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, ganz Gott, ganz Mensch.

IV. Islam

Islam ist die Vergegenwärtigung der Erfahrung der Rede Glaube des Einen Gottes, der alles geschaffen hat, alles erhält und alles vollendet. Dieser Eine Gott tritt in eine besondere Beziehung zu allen Menschen, indem er durch Propheten von sich hören läßt. Die durch den Propheten Muhammad (ca. 570 – 632 n.) an alle Menschen ergangene Offenbarung ist die erweiterte Wiederherstellung vorangegangener Offenbarungen, insbesondere von Tora und Evangelium, die von den Anhängern der jeweiligen prophetischen Offenbarungsträger Moses und Jesus durch Hinzufügungen verfälscht wurden. Ist im Judentum die Behauptung der partikulären Erwählung des Volkes Israel ein verfälschender Verstoß gegen die in Wahrheit universale und gleiche Heilszuwendung Gottes zu allen Menschen, so im Christentum die Entstehung der Christologie als Verstoß gegen die Absolutheit Gottes. Beide Verfälschungen als Verstöße gegen Universalität und Absolutheit Gottes werden durch den Islam getilgt: die Sammlung der durch Muhammad abschließend, unverfälscht und unverfälschbar ergangenen Offenbarung, also das wörtliche Wort

Gottes, ist der Koran „das zu Wiederholende“. Kerninhalte des Korans sind die Lehre von der absoluten Erhabenheit Gottes²⁵ und der absoluten Einheit Gottes²⁶, beides insbesondere gegen Christologie und Trinitätslehre der christlichen Theologie vorgetragen²⁷ und der Liebe Gottes zu allen Menschen²⁸ dies insbesondere gegen den Erwählungsgedanken des Judentums. Diese Liebe Gottes soll der Mensch durch „Islam“, „Unterwerfung“, „Hingabe“, d.h. völlige Hingabe des eigenen Willens an den Willen Gottes, erwidern, indem er möglichst ununterbrochen der Worte Gottes gedenkt und ihnen Folge leistet, soweit er sie verstehen kann. Ausdruck dieser Erwidern ist das Einhalten einer Vielzahl hoher ethischer Gebote und Verbote, die in der Liebe zu Gott und in der Liebe zu den Menschen kulminieren.

Diese Kurzcharakteristik des Islam läßt nicht sogleich deutlich werden, mit welchem methodischen Grundsatz der Islam, mithin der Koran selbst und die islamische Theologie sich den Menschen kundtun. Der Islam versteht sich als eine Religion des Verstandes, eines Verstandeswissens, das jedem Menschen zugänglich und evident ist, weil es sich um ein natürliches Verstandesprinzip handelt. Jeder Mensch ist also von Natur aus geeignet zu einer Einsicht, die innerhalb der griechischen Philosophie als erstes und sicherstes Denkprinzip aller Menschen im „Satz vom zu vermeidenden Widerspruch“ formuliert ist: „daß nämlich dasselbe zugleich zukommen und nicht zukommen kann demselben in selbiger Hinsicht: das ist unmöglich.“²⁹ Es ist also unmöglich, demselben Subjekt oder Sachverhalt contradictorische Prädikate gleichzeitig und in vollkommen gleicher Hinsicht zuzuschreiben, weil dann keine

²⁵ Vgl. Koran 42, 11 u.ö.

²⁶ Vgl. Koran 4, 36 u.ö.

²⁷ Vgl. Koran 5, 72 f. u.ö.

²⁸ Vgl. Koran 5, 54 u.a.

²⁹ Aristoteles, *Metaphysik* 1005 b 19 f.

Aussage getroffen wird: ein Glas Wasser ist zur selben Zeit und in selbiger Hinsicht niemals voll und leer zugleich – dies kann jeder Mensch auch mit nur geringer Verstandeskraft einsehen Die Sicherheit dieses Verstandesprinzips ergibt sich aus der Unmöglichkeit seiner Widerlegung: wer dieses Prinzip mit dem Prädikat „falsch!“ versehen will, will nicht gleichzeitig und in gleicher Hinsicht „richtig!“ sagen – er setzt also den Inhalt des Satzes beim Widerlegungsversuch als richtig voraus.³⁰

Dieses oberste und sicherste Prinzip des Verstandeswissens, das als formales Prinzip der griechischen Philosophie mit bekannter Vorgeschichte³¹ zu Aristoteles hin erhoben werden kann³², findet im Islam prinzipielle Anwendung, weil Islam sich als Religion³³ auf ein barmherziges Entgegenkommen Gottes zu allen Menschen gründet und damit als ein Entgegenkommen zum natürlichen menschlichen Verstand versteht: „Gott hat ja die Propheten beauftragt, zu den Menschen ihrem Verstand entsprechend zu reden.“³⁴ Und jeder menschliche Verstand ist – im Unterschied zu jenen Tieren, die

³⁰ Vgl. die Ausführung des Aristoteles a.a.O. ff.

³¹ Vgl. die Passagen bei Platon, *Sophistes* 230 b 4 f. und *Politeia* 436 b 8 f. u.a.

³² Vgl. Bernhard Uhde, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit. Studien zur Geschichte der Ersten Philosophie*. Teil I. Wiesbaden 1976, S. 70 f.

³³ „Islam“ als Hingabe des menschlichen Willens an Gott ist Prinzip aller Prinzipien menschlichen Handelns auf allen Gebieten, mithin auch Religion, nicht nur Religion: „insgesamt aber ein Habitus, der keinen Bereich auslässt“ (Bernhard Uhde, „*Kein Zwang in der Religion*“ (Koran 2,256). *Zum Problem von Gewaltpotential und Gewalt in den „monotheistischen“ Weltreligionen*, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 2/2003, S. 85 f.

³⁴ Muhammad al-Ġazzālī in Richard Gramlich, *Muhammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden 1984, S. 537.

taub und stumm sind³⁵ - von Natur aus auf Islam ausgerichtet³⁶, und wer den Islam für „Scherz und Spiel“ hält, hat „keinen Verstand“³⁷. Daher wird auch den Unbelehrte, der „Wilde von Natur aus“, stets zum Islam finden, wie der berühmte Roman des Ibn Tufail „Hayy ibn Yaqzan“³⁸ schildert: „Nachdem er die Beschaffenheit der Menschen kennengelernt und viele den unvernünftigen Tieren ähnlich gefunden hatte, sah er ein, daß alle Weisheit, Zurechtweisung und Besserung (deren die Menschen fähig wären) schon in dem begriffen sei, was die Gesandten vorgetragen und ihnen das Gesetz bekanntgemacht habe. Weiter sei nichts zu tun und dasselbe zu vermehren unmöglich; jede Pflicht finde Menschen, (die diese beobachten), und jeder sei zu dem besonders geschickt, wozu er geschaffen sein. *So habe Allah mit den bereits Verstorbenen verfahren; und darin finde keine Veränderung statt*“³⁹.⁴⁰ Wenn auch der Koran das Nomen „‘aql“ – „Verstand“ nicht verwendet, so wird doch die Verbform „‘aqla“ – „verstehen“, „denken“ neunundvierzig mal gebraucht, davon neunzehn mal in Verbindung mit Glauben.⁴¹ Dies betrifft auch eine funda-

³⁵ Vgl. Koran 8,22.

³⁶ Vgl. Koran 30, 30: „So richte dein Angesicht auf die Religion [sc. des Islam] im reinen Glauben getreu der Natur, in welcher erschaffen Gott die Menschen!“ (Übersetzung Ahmad Milad Karimi, in: Bernhard Uhde (Hrsg.), *Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi. Mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde*. Freiburg u.a. 2009. Daraus auch die folgenden Koranübersetzungen).

³⁷ Vgl. Koran 5, 58 u.a.

³⁸ Deutsch: Ibn Tufail, *Hajj ibn Jaqzan der Naturmensch*. Ein philosophischer Robinson-Roman aus dem arabischen Mittelalter. Aus dem Arabischen übersetzt von Johann Gottfried Eichhorn. Herausgegeben und kommentiert von Stefan Schreiner. Leipzig/Weimar 1983.

³⁹ *Kursivtext* Koran 48, 23: „So ist das Verfahren Gottes, wie es zuvor gewesen. Und nicht wirst Du eine Änderung finden im Verfahren Gottes.“

⁴⁰ Ibn Tufail a.a.O. 118, S. 95.

⁴¹ Dazu Jacques Waardenburg, *Islam. Historical, Social, and Political Perspectives*. Berlin/New York 2002, S. 46 ff. (The Qur’anic Concept of Reason), bes. S. 48 f.

mentale systematische Selbstbestimmung des Islam, der sich als analytisch erweiterte Wiederherstellung der reinen Religion versteht, wie sie bereits als „Glauben Abrahams“⁴² vorhanden war und sich durch weitere übereinstimmende Offenbarungen bestätigte: „Wir [sc. die Muslime] glauben an Gott und an das, was uns wurde herabgesandt, und was Abraham wurde herabgesandt, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen, und was empfangen Mose und Jesus, und was empfangen die Propheten von ihrem Herrn. Nicht unterscheiden wir unter ihnen und Ihm [sc. Gott] sind wir ergeben.“⁴³ So ist auch die Offenbarung, die Mose und Jesus erhielten, wahr – verfälscht aber durch die Anhänger der jeweiligen Propheten, also durch Juden einerseits und Christen andererseits: verstößt der Gedanke der Erwählung des Volkes Israel gegen die universale Heilswendung Gottes zu allen Menschen, so verstößt der Gedanke der Christologie gegen die Absolutheit Gottes. In beiden Fällen wird ein Selbstwiderspruch offenkundig: der universale Gott wendet sich nicht partikular den Menschen zu, der absolute Gott hat niemanden neben sich. Beides widerspricht dem Prinzip des Verstandes, widerspricht dem „Satz vom zu vermeidenden Widerspruch“. Zur reinen Religion Abrahams ist daher zurückzukehren: „O ihr Leute der Schrift [sc. Juden und Christen], warum streitet ihr über Abraham, wo doch erst nach ihm wurden herabgesandt die Tora und das Evangelium? Habt ihr keinen Verstand? Siehe, ihr habt gestritten über etwas, wovon ihr habt Wissen. Warum aber streitet ihr über das, wovon ihr habt kein Wissen? Gott weiß, doch nicht ihr wisst. Abraham war nicht Jude noch Christ, sondern er war reinen Glaubens, ein Ergebener [Muslim] und nicht einer, der neben Gott Anderes stellt...“⁴⁴

⁴² Koran 2, 135.

⁴³ Koran 2, 136; 3, 84. Vgl. 4, 163 f., 6, 83 ff., 37, 75 ff. u.a.

⁴⁴ Koran 3, 65 f.

Der Erwählungsgedanke des Judentum verstößt gegen die universale Heiliszuwendung Gottes zu allen Menschen. Diese islamische Auffassung wird besonders deutlich bei der jeweiligen Schilderung des „Urvertrags“. Im Judentum bezieht sich dieser zwischen Gott und den Menschen geschlossene Herrschaftsvertrag Gottes auf diejenigen, die die Thora annehmen: „Ich bin der Herr dein Gott“ [Ex 20,2]. Rabbi Schim'on ben Jochai hat gesagt: Gott sprach zu den Israeliten: Gott bin ich über alle, die in die Welt kommen, aber meinen Namen habe ich nur mit euch vereint; ich heiße nicht der Gott der Völker der Welt, sondern der Gott Israels.“⁴⁵ Dagegen ist der „Urvertrag“ über die Herrschaft Gottes im Islam auf alle Menschen gleichermaßen bezogen, weshalb ja alle Menschen von Natur aus Muslime sind: „Und als dein Herr nahm aus den Kindern Adams, aus ihren Lenden, ihre Nachkommen und sie zeugen ließ gegen sich selbst: ‚Bin Ich nicht euer Herr?‘, sagten sie: ‚Ja, wir bezeugen es.‘“⁴⁶ Und dem entspricht der Auftrag Gottes an den Propheten Muhammad: „Sag: ‚O ihr Menschen, ich bin ein Gesandter Gottes für euch allesamt, Sein ist die Herrschaft der Himmel und der Erde. Kein Gott außer Ihm.‘“⁴⁷ So wird durch den Islam der Selbstwiderspruch im Judentum getilgt.

Der Gedanke der Christologie, und in Folge der Gedanke der Trinität verstoßen gegen die absolute einzige Einheit Gottes, wie zahlreiche Koranstellen mahnen: „O ihr Leute der Schrift, nicht übertreibt in eurer Religion und sagt nichts von Gott als die Wahrheit! Wahrlich, der Messias, Jesus, Sohn der Maria,

⁴⁵ ExR 29 (88d). Dazu Bernhard Uhde, „*ER unser Gott, ER Einer*“. *Überlegungen zum Prinzip des Judentums*, in: Günter Biemer u.a. (Hrsg.), Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbesinnung zwischen Juden und Christen. Freiburg/Basel/Wien 1984, S. 266 ff.

⁴⁶ Koran 7, 172. Dazu Richard Gramlich, *Der Urvertrag in der Koranlegung (zu Sure 7, 172-173)*, in: Der Islam 60,2/1983, S. 205 ff.

⁴⁷ Koran 7, 158.

ist der Gesandte Gottes und Sein Wort, das hat Er Maria entboten, und Geist von Ihm. So glaubt an Gott und Seine Gesandten! Und sagt nicht ‚Drei‘! Hört auf, das ist besser für euch! Wahrlich, Gott ist Gott, der Eine. Preis Ihm! Dass Ihm sei ein Kind! Sein ist, was in den Himmeln und auf der Erde. Und Gott genügt als Sachwalter. Nicht wird es der Messias verschmähen, Diener Gottes zu sein...“.⁴⁸ Dieser Gedankenführung sind zwei Elemente abzunehmen. Christus trägt nicht vor, Gott zu sein, sondern er versteht sich als „Diener“, sodaß er – „Satz vom zu vermeidenden Widerspruch“! – nicht zugleich Herr sein kann, wie er im Koran selbst sagt: „Nichts sagte ich zu ihnen [sc. den Menschen], als was du mir befehlst: ‚Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!‘“⁴⁹, und „Ich bin ein Diener Gottes. Gegeben hat Er mir die Schrift und mich bestimmt zum Propheten.“⁵⁰ Sodann gebe der biblische Befund keinen Anhalt für die Göttlichkeit Jesu Christi. Und schließlich ist ein zweiter Gott auch vollkommen überflüssig in Anbetracht der Universalität und Absolutheit des Einen, dessen Wirkungen allenthalben zu erkennen sind.⁵¹ So wird durch den Islam der Selbstwiderspruch im Christentum getilgt.

Nur der Islam also trägt widerspruchsfreie Wahrheit vor, eine Wahrheit, die jedem mit Verstand Beschenktem einsehbar ist.⁵² So versteht sich der Islam auch als eine Religion, die für den

⁴⁸ Koran 4, 171 f. Dazu Hans Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*. Düsseldorf 1993, S. 186 f. („Sagt nicht: Drei!“ (Sure 4,171) – Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam).

⁴⁹ Koran 5, 117.

⁵⁰ Koran 19,30. Dazu Martin Bauschke, *Jesus als Beispiel der Gott-Mensch-Beziehung im Koran*, in: Hansjörg Schmid u.a. (Hrsg.), *Heil im Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?* Stuttgart 2004, S. 101 ff.

⁵¹ Vgl. die Ausführungen bei Muhammad al-Ğazzālī in Gramlich a.a.O. (Anm. 34), S. 679.

⁵² Dazu Bernhard Uhde, „Denn Gott ist die Wahrheit“ (Koran 22, 62). *Notizen zum Verständnis von „Wahrheit“ in der religiösen Welt des Islam*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 4/2005, S. 83 ff.

natürlichen Verstand aller Menschen geoffenbart wurde.⁵³ Gott spricht über sich im Koran, und er gibt im Propheten Muhammad und den Propheten Vorbilder. Dies übersteigt nicht den natürlichen Verstand, und dadurch ist auch die Ethik des Islam als Praxis nachvollziehbar, weil verstandesbegründet.

V. Antworten des Christentums

Nun kann sich aber der christliche Glaube, mit der christlichen Kultur und damit der christlichen Geistesgeschichte versöhnt, nicht auf einen Standpunkt der „Wehrlosigkeit“ zurückziehen. Daher muß der islamischen Position die Denkmöglichkeit der Christologie nach den Regeln eben jenes natürlichen Verstandes demonstriert werden können. Diese Denkmöglichkeit nimmt Elemente der abendländischen Geistesgeschichte auf, zumal Elemente des Neuplatonismus. Plotin zeigt, daß auf den Begriff einer vollkommenen Einheit der „Satz vom zu vermeidenden Widerspruch“ nicht anwendbar ist⁵⁴, weil dieser Satz den Begriff einer Einheit bereits voraussetzt. Und doch bleibt das Hauptproblem: die Christologie. Wie kann in Anbetracht des Prinzips allen Verstandeswissens, des „Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch“⁵⁵, ein Subjekt gleichzeitig und in gleicher Hinsicht einen Selbstwiderspruch verkörpern, Mensch und Gott sein? Dies Problem zu lösen setzt die Gedanken des Plotin voraus. Plotin erkennt: aller erscheinenden Vielheit muß der Begriff von Einheit vorausgehen, ein Begriff, der nicht an sich selbst, sondern nur in der Notwendigkeit seiner Voraussetzung erkannt werden kann.⁵⁶ Als Voraussetzung des Widerspruchsprinzips ist es diesem entzogen, weil es keine selbstwidersprechenden Prädikate zulässt. So ent-

⁵³ S.o. Anm. 34.

⁵⁴ Vgl. vor allem *Plotin*, *Enneade* III, 8, 8.

⁵⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1005 b 19 f.

⁵⁶ Plotin, *Enneade* VI, 8, 9, 37 ff.

spricht der Begriff der Einheit dem Begriff der Unendlichkeit – und diese hat kein Gegenteil. Wenn also Christus als absolute Einheit, als absolut einheitlich Handelnder begriffen werden kann, so ist die Anstößigkeit des Selbstwiderspruchs in der Christologie als unzutreffend erwiesen: Christus kann als Mensch und Gott gedacht werden.

Und es wird deutlich, daß nur für das Verstandeswissen „Unendlich“ und „Endlich“ widersprechende Prädikate sind, während doch „Unendlich“ als Prädikat nicht gegen „Endlich“ begrenzt sein kann, ohne in den Selbstwiderspruch zu geraten. So denkt Aristoteles die Prädikate, die nicht contradiktorisch einem Subjekt gleichzeitig und in gleicher Hinsicht zugeordnet werden dürfen, jeweils als endlich, da sie sonst nicht contradiktorisch sein könnten, weil nicht gegeneinander begrenzt. Ist aber eines der Prädikate („Göttlich“) unbegrenzt, kann es keine Begrenztheit gegenüber dem Begrenzten („Menschlich“) haben. Denkt man nun dieses begrenzte Prädikat als unübertrefflich, also unendlich – „denn die menschliche Natur ist in Christus vollkommen perfekt gewesen“ („nam natura humana fuit in Christo perfectissima“)⁵⁷, so muß es dem Unbegrenzten gleich sein. Insofern ist der „Satz vom zu vermeidenden Widerspruch“ nicht anwendbar, wenn er sich auf die Christologie beziehen soll – wenn Christus als unübertreffliche absolute Einheit gedacht und begriffen wird. Eben dies ist aber die Kernaussage der Christologie: Christus ist „wahrer Gott, wahrer Mensch“. So ergibt sich die Denkmöglichkeit der Christologie im Rahmen der menschlichen Vernunft jenseits der Verstandeslogik.⁵⁸

Gleichwohl: wenn Gott absolute Einheit ist und in der Welt der erscheinenden Vielheit selbst erschiene, wie erkennen ihn dann Menschen in Anbetracht des Umstandes, daß Menschen nur Endliches erkennen können, was auch Contradiktion zulässt? Und so muß eine zweite Einheit in dieser Welt der erschei-

⁵⁷ Vgl. Nikolaus von Kues, *De pace fidei* XI.

⁵⁸ Vgl. Jürgasch / Karimi (s. o. Anm. 9), S. 182 ff.

nenden Vielheit erscheinen, die einen Unterschied ohne Gegensatz setzt, was wiederum nur Gott möglich ist. Daher ist Christus als Mensch und Gott nur durch die Sendung des Geistes erkennbar, christlich ausgedrückt: durch Pfingsten wird Ostern, durch den Geist der Sohn und dadurch die Wirkweise des Vaters erkannt. Wenn Gott der Eine selbst erscheint, dann ist er trinitarisch zu denken.

Diese Denkmöglichkeit setzt sich in der Tradition des Christentums im Gedanken der Selbstvergegenwärtigung Christi im Sakrament fort. So vergegenwärtigt sich Gott in Christus gegenwärtig, erkennbar durch den Heiligen Geist. Diese „Logica christiana“ gibt die Möglichkeit, die zentralen Inhalte des Christentums zu denken, indem das Verstandesprinzip hinsichtlich einer einzigen Einheit gleichsam „unterlaufen“ wird. Dies verdankt das Christentum der neuplatonischen Philosophie, die mit dem Begreifen des Begriffs von Einheit die Christologie als Denkmöglichkeit begründet. Dies schmälert nicht das Bekenntnis, das zuvor und außerhalb dieses Begreifens zum Heile führen mag. Und doch erweist sich die Einsicht in diese Denkmöglichkeit der erscheinenden Selbstreflexion Gottes in seiner Selbstvergegenwärtigung als das Unterscheidende des Christentums, als Möglichkeit zur einer denkmöglichen *Imitatio Christi*.

Was nun den biblischen Befund anlangt, so könnte der islamischen Einrede Gewicht zukommen, endeten die Evangelien mit dem Kreuzestod Christi. Nun ist aber der Gedanke der Auferstehung und dessen Erfahrung die Grundlegung des Christentums. Dieser Gedanke wie dessen Erfahrung setzt das Denken des Judentums voraus.

Die erscheinende Selbstwidersprüchlichkeit als Wirkweise Gottes begreifen, der dadurch seine Allmacht zeigt, ist eine Denkmöglichkeit. Die Möglichkeit als eine solche erkannt zu haben ist die Leistung der christlichen Vätertheologie, die auch dem Gedanken, die Inkarnation sei gleichsam „überflüssig“, mit dem Gedanken begegnet, daß die universale Wirkweise

Gottes ja erst durch die Christologie und die damit verbundene Lehre vom „Logos spermatikos“, der allen Menschen innewohnt, den Menschen bekannt ist.⁵⁹

Christentum und Islam: eine schwierige Beziehung. Aus der Sicht des Islam mag vorbildlich sein, was im Koran angemahnt wird: „Gott ist unser Herr und euer Herr. Uns unsere Werke und euch eure Werke! Kein Streitgrund zwischen uns und euch. Gott wird uns versammeln. Und zu Ihm führt die Heimkehr.“⁶⁰ Und aus der Sicht des Christentums, die den Islam nicht in die Schemata alexandrinischer Theologie einordnen kann, mag das Wort Johannes Pauls II. gelten: „Ich glaube, dass wir, Christen und Muslime, mit Freude die religiösen Werte, die wir gemeinsam haben, anerkennen und Gott dafür danken sollten. Wir glauben beide an den einen Gott, den einzigen Gott, der voll Gerechtigkeit und Erbarmen ist. Wir glauben an die Bedeutung des Gebets, des Fastens und des Almosengebens, der Buße und der Vergebung. Wir glauben, dass Gott am Ende der Zeiten uns ein barmherziger Richter sein wird, und hoffen, dass er nach der Auferstehung mit uns zufrieden sein wird, und wissen, dass wir in ihm unsere Erfüllung finden.“⁶¹ Und so eint diese beiden großen Religionen der Glaube an den Einen Gott, dessen Wirkungen unvergleichlich das Antlitz der Erde verwandeln. Dies zu sehen wäre das Ende einer schwierigen Beziehung.

⁵⁹ Vgl. vor allem *Justinus*, II. Apologie 10, 1 f.

⁶⁰ Koran 42, 15.

⁶¹ Johannes Paul II.: Ansprache bei der Begegnung mit muslimischen Jugendlichen in Casablanca am 20. 8. 1985, Nr. 10.



Ideje az emlékezésnek

Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése

Szerkesztők: Nóda Mózes, Zamfir Korinna, Diósi Dávid, Bodó Márta

Mindennek megvan a maga órája – írja a Prédikátor (Préd 3,1). Az Isten-alkotta világban helye és ideje van mindennek: az alkotásnak, építésnek, nevelésnek és írásnak, és immár ideje van a visszatekintésnek, az eddig megtett út számbavételének és a még hátralevő útszakasz pontos felmérésének, a tennivalók listája elkészítésének, a megvalósítások számbavételének, egyszerűen ideje van az emlékezésnek.

Ideje az emlékezésnek...

Idén 60 éves Marton József professzor, és kollégái, tanítványai, tisztelői, barátai határon innen és túl úgy gondolták, ez a kerek évforduló alkalmas ideje a köszöntésnek, életútja, tudományos pályája áttekintésének, az általa vezetett, egyetlen erdélyi magyar nyelvű katolikus teológiai doktori iskola eddigi eredményei számbavételének: ideje az emlékezésnek.

Az ünnepelt, akinek világi és egyházi címeit és kitüntetésait hosszan lehetne sorolni, 60 éves: ebből 30 évet a tanári pályán töltött a gyulafehérvári Hittudományi Főiskolán és Papnevelő Intézetben, majd ezzel párhuzamosan a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán. Minden cím közül talán ez, a tanári a legszebb, mert legnehezebb és ugyanakkor a legtöbb elégtételt is adó: hiszen keze közül nemzedékek sora került ki, papok, akik a katolikus egyház történelmét és nagyjait az ő szemüvegén át látják és láttatják, és világi krisztushívők, „laikusok”, akik általa látták meg az egyház zezzugos története mögött, mintegy a sorok között Isten gondviselését minden eseményben.

A kötet szerzői közt vannak a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem négy teológia karának és más karoknak a tanárai, volt diákok, akik immár maguk is tanárok, volt doktoranduszok, akik

a professzor úr irányításával tudtak maguk is a tudományos pályán előbbre lépni, barátok, tisztelők határon innen és túl, Magyarországtól az Egyesült Államokig.

A kötet szerkezete az idő és az emlékezés jegyében áll, ugyanakkor az ünnepelt érdeklődési körét, pályája fontosabb súlypontjait is jelzi, és a kötetben jelen lenni kívánók szerteágazó témáit, a tisztelők széles körét.

Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2010

512 oldal, 49 lej

DIÓSI DÁVID

Per ipsum et cum ipso et in ipso

A doxologia finalis interpretációs modelljei

In der folgenden Studie werden die zwei Interpretationsmodelle der Schlussdoxologie (*doxologia finalis*) vorgestellt und näher analysiert. Das erste Modell tematisiert das immanente, das zweite hingegen das ökonomische Leben des dreifaltigen Gottes.

Schlüsselbegriffe: Doxologie; Schlussdoxologie; *doxologia finalis*; *per ipsum*; *cum ipso*; *in ipso*; *in unitate Spiritus sancti*.

A doxológia Isten dicsőségének kinyilvánítása, fölségének dicsőítése. A liturgiában legtöbbször Szentháromságot dicsérő formulaként jelentkezik. A doxológiának mint liturgikus imaműfajnak a következő lényeges ismertetőjegyei vannak: a címzett megnevezése, doxológiai predikátum/ állítmány, amely gyakran csak főnévként szerepel, örökkévalósági formula és akklamáció.¹ A római liturgiában különbséget szoktuk tenni *kis doxológia*, *nagy doxológia* és *záró-doxológia* között, de így nevezzük a himnuszok utolsó, Szentháromságot dicsőítő szakaszát is.

Kis doxológiát mondunk a zsolozsmában a zsoltárok, a kantikumok, ill. a rezponzóriumok végén. Szép szokás, hogy a zsoltározók a doxológia előtti vers közepén felállnak, majd pedig a doxológia első verse alatt – azaz a Szentháromság megnevezése közben – meghajolnak (*inclinatio media*: közepes meghajlás, amely alatt a vállak is előre mozdulnak). Ez a felállítás biztosítja a doxológia alatti meghajlás méltó keretét. A kis doxológia helyet kap továbbá a népi ájtatosságokban is (pl. a rózsafüzérben).

¹ A. GERHARDS – B. KRANEMANN: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2008, 175.

A nagy doxológia (mind keleten, mind nyugaton) a *Gloria in excelsis Deo*, vagy más nevén az angyali (dics)hymnusz (*hymnus angelicus*),² amely kezdetben a reggeli imádság része. Ezt a helyét keleten mindmáig (a reggeli zsolozsma részeként) megőrizte. A római liturgiában Glóriát éneklünk a szentmisében, amelynek első csúcspontját képezi, advent és nagyböjt kivételével minden vasárnapi misén, Húsvét és Karácsony nyolcadában, a főünnepeken, az ünnepeken és ünnepélyes alkalmakkor.

Tanulmányunkban figyelmünket az eucharisztikus ima záró-dicsőítésére, az ún. záró-doxológiára (*doxologia finalis*) összpontosítjuk. Ez az eucharisztikus ima ünnepélyes és fenséges záróakkordja, hisz amint egy zeneműben a szólamok sokféleségei teljesen áthatják egymást és a mű végén egy erőteljes záróakkorddá tömörülnek, úgy minden eucharisztikus ima gondolati „szólama” ebbe a záró-doxológiába torkollik.

Az eucharisztikus ima *cantus firmusa* az imádat, vagyis az a magatartásforma, amely a szellemmel rendelkező lények előjoga. Míg a többi teremtett lény néma marad, azaz pusztán létével, szépségével dicsér, addig az ember ajkán felcsendül(het) az imádság hangja. Az imádság a teremtett lény helyes magatartása a Teremtővel szemben. A liturgiában lét a Léttel, az immanens lét a transzcendens Léttel, a kontingens lét az

² A Glóriáról részletesebben lásd: J. A. JUNGSMANN: *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I, Wien ⁵1962, 446–461, főleg 457k; W. STAPELMANN: *Der Hymnus angelicus*. Geschichte und Erklärung des Gloria (Patrologia sacra 1), Heidelberg 1948; V. THALHOFER: *Handbuch der katholischen Liturgik II*, Freiburg ²1912, 56–62; L. EISENHOFER: *Handbuch der katholischen Liturgik II*, Freiburg 1933, 89–95; J. A. JUNGSMANN: *Um den Aufbau des „Gloria in excelsis”*, in: LJ 20 (1970), 178–188; A. ADAM: *Vom Rühmen des Herrn*, in: J. G. Plöger (Szerk.): *Gott feiern*. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet, Freiburg – Basel – Wien ²1980, főleg 88–92; A. GERHARDS – F. LURZ: *Art. Gloria in excelsis Deo*, in: LThK 4 (³1995), 751k; B. STÄBLEIN: *Art. Gloria*, in: MGG 5 (1956), 302–320.

Abszolút Léttel találkozik; s ez a találkozás az ember részéről az imádás jegyében történik, az imádás ugyanis a lét engedelmissége, létünk engedelmissége Isten Létének, s így az imádás valójában az igazságban való lét.³ Az imádás a nevéen, azaz személyesen és személyként Isten által megszólított ember legelső, minden más cselekedetet megelőző és annak szolid fundamentumot biztosító válasza, amelyben az ember nemcsak ajkával, hanem teljes létével kijelenti az Isten és ember közötti kommunikáció legalapvetőbb axiómáját: „Te Isten vagy, én pedig a te teremtményed”, vagy más szóval: „Az Isten az Isten, az ember meg ember!” Az imádás voltaképpen egzisztenciális aktus, az emberi egzisztencia alapvető irányítottsága létének forrására és beteljesítőjére, Istenre, amely egyben meghatározza környezetéhez való helyes viszonyát is. Az imádás voltaképpen a lélek egészségeről tanúskodik.

Az imádáshoz megadja a hangot már az eucharisztikus ima kezdete: *Gratias agamus Domino Deo nostro (Adjunk hálát, Urunknak, Istenünknek)*. Az imádás legelőször a hála szólamán csendül fel, a „hála és a hódolat hangja emelkedik a magasba. Méltó, igazságos, illő és üdvös leborulni, hálát adni, imádni és könyörögni, valóban ez az emberi lélek leghatalmasabb teljesítménye. De éppen azért, mert ilyen szentséges, isteni a ténykedés, támogatót, közbenjárót kell keresni, aki mint természetfölötti megafon erőteljessé, méltóvá fokozza az én gyenge hangomat, hogy szűk mellel, rekedt torokkal és

³ Vö. R. GUARDINI: *Vom Sinn des Gehorchens*, in: Uő: *Auf dem Wege. Versuche*, Mainz – Wiesbaden 1923, 19–32; J. RATZINGER: *Von der Liturgie zur Christologie*. Romano Guardinis theologischer Grundsatz und seine Aussagekraft, in: J. Ratzinger (Szerk.): *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 117), Düsseldorf 1985, 121–144, 135; G. BRÜSKE: *Spiel oder Anbetung?* Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: R. Voderholzer (Szerk.): *Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien 1), Regensburg 2009, 91–110, 103k.

csenevész ajakkal is tudjak égbe kiáltani, Istenig sóhajtani.”⁴ Ezt fejezi ki a prefációk java részében fellelhető *Per Christum Dominum nostrum*. Ugyanez az alaphang cseng ki a záró-doxológiában is, amely már eleve a *Per ipsum (Christum Dominum nostrum)* formulával indít, itt azonban az imádat már nem a hála, hanem a dicsőítés hangnemére transzponálva jelentkezik: a *gratias agamus*-ból *omnis honor et gloria* lesz. A záró-doxológia az imádás útját rajzolja meg: *Őáltala, ővele és őbenne*.

Ha a doxológia – tanulmányunk bevezetőjében említett – lényeges mozzanatait a záró-doxológiára alkalmazzuk, a következő kép tárul szemünk elé:

<i>Reláció:</i>	Per ipsum, et cum ipso et in ipso	Őáltala, ővele és őbenne
<i>Címzett:</i>	est tibi Deo Patri omnipotenti	a tiéd, mindenható Atyaisten,
<i>Mód:</i>	in unitate Spiritus sancti	a Szentlélekkel egységben
<i>Predikátum:</i>	omnis honor et gloria	minden tisztelet és dicsőség
<i>Örökkévalósági formula:</i>	per omnia saecula saeculorum.	mindörökkön-örökké.
<i>Akklamáció:</i>	Amen.	Ámen.

A záró-doxológia szövege a 7. században keletkezett *Sacramentarium Gregorianum*-ban, a 8. században összeállított *Sacramentarium Gelasianum*-ban, de még a 8. század végén keletkezett és a kelta liturgiába betekintést nyújtó *Stowe-Missale*-ban is szó szerint megegyezik az általunk ma is imádkozott formával. A római misekánon záró-doxológiája némi hasonlóságot mutat a *Hippolitosz* (kb. 170–235) által *Az*

⁴ FARAGÓ F.: *Hozsanna a magasságban!* A szentmise prefációja, in: *Az Oltár. Az Erdélyi Oltáregyesületek hivatalos lapja* 3 (1930), 14–17, 15.

apostoli hagyomány (Traditio apostolica) című iratában közölt szentmise kánonjának végével. *Szent Ambrus* († 397) is említ *A szentségekről (De sacramentis)* című művében, amely valójában – akárcsak másik műve *A misztériumokról (De mysteriis)* – nem más, mint a főpásztor „391-ben tartott keresztségi katekéziseinek gyorsírók általi lejegyzése”⁵, egy a mai ambrózián liturgia kánonbefejezéséhez nagyon hasonló, a római liturgiától pedig csak valamelyest eltérő doxológiát.

A következőkben a záró-doxológia szövegének magyarázatára szorítkozunk. A szöveget kísérő dramatizáló gesztusok vizsgálatát egy a közeljövőben megjelenő különálló tanulmányban fogjuk közelebbről megvizsgálni.

A záró-doxológia megértéséhez két interpretációs modell is segítségünkre lehet. A két értelmezési modell nem zárja ki szükségszerűen egymást. Ezek sokkal inkább komplementáris jellegűek, hisz mindkettő egymástól eltérő értelmezési vezérvonalat követve a szöveget más-más szemszögből próbálják megközelíteni.

Az első modell a szentháromságos Isten *immanens* (belső) életét tematizálja.⁶ Ebben a modellben a második isteni személy fiúsága kapja a főhangsúlyt, a megközelítés leitmotívja tehát: Atya, *Fiú* és *Szentlélek*. A Fiú kereszttáldozatában a legtökéletesebb módon dicsőítette meg az Atyát. Áldozata azonban nemcsak egyéni, hanem az egész emberiség nevében bemutatott áldozat volt. A szentmise pedig „a kereszt történeti áldozatával azonos áldozat: Krisztus szeretetből följánlja magát mindkét esetben, csupán a hely és az idő körülményei különböznek. A szentmise révén az Egyház egyesíti mindenütt az idők végezetéig az emberek dicséretét és felajánlásait a

⁵ VANYÓ L.: *Az ókeresztény egyház irodalma* II: A 4–8. század, Budapest 2007, 285.

⁶ Vö. EISENHOFER (lásd 2. lábjegy.) II, 193; C. MAIER: *Das Geheimnis des Glaubens. Eine Meßauslegung für das christliche Volk*, Freiburg ³1954, 156; N. GHR, *Das heilige Meßopfer: dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt*, Freiburg ⁶1897, 649k.

dicséret és a felajánlás tökéletes áldozatával, egyszóval az »eucharishtiával«, amely egyedül értékes Isten szemében, és minden áldozatot értékessé tesz.”⁷ Krisztus és az egyház közös áldozatát emeli a pap – mint Krisztus és az egyház reprezentánsa egy személyben – minden szentmisében a magasba, hogy *per ipsum (Christum)* az Atyának és a Szentléleknek *minden tiszteletet és dicsőséget (omnis honor et gloria)* felkínáljon. Ez pedig *per ipsum, et cum ipso et in ipso* történik: Krisztus *által (per ipsum)*, mert általa részesedik a másik két isteni személy, az Atya és a Szentlélek, tökéletes módon a tiszteletben és a dicsőségben. Egyrészt azért, mert ebben az áldozatban ő az Isten-ember – az abszolút tiszta és szent – önmagát áldozza fel, s ezzel egy „olyan áldozat született a földön, amely már teljes értelemben elfogadható volt az Atyaistennél”⁸, s amely a Szentlélek erejében az egyház oltárán nap mint nap jelenvalóvá válik; másrészt pedig azért, mert általa imádja minden más teremtmény Istent, hisz Isten és az emberiség között ő az új és örök szövetség közvetítője, aki *örökké él, hogy közbenjárjon értünk (Zsid 7,25)*; Krisztussal (*cum ipso*), mert a tisztelet és dicsőség, amelyben az Atya és a Szentlélek részesedik, egyben – valóságos Isten lévén – a Fiú dicsősége is, s ezért a másik két isteni személlyel egyszerre, egy „levegővétellel” imádtatik, pontosan úgy, amint azt a *Credo*-ban a Szentlélekről állítjuk: *simul adoratur et conglorificatur*; Krisztusban (*in ipso*), mert a Szentháromságban az isteni személyek tökéletesen átjárják egymást (*perikhorézisz*), azaz a Szentháromságban az önmagában-lét és a másokban-lét felülmúlhatatlan együtteseként jelentkezik, s így az egyik isteni személy tiszteletét és dicsőségét nem lehet a másik kettőtől elválasztani.

⁷ P. BENOIT: Art. *Eucharisztia*, in: *Biblikus Teológiai Szótár*, Budapest 1986, 335–344, 343k.

⁸ DÖRNYEI I. – GERGYE GY. – CSÖGL J.: *Szentmiseáldozat és Oltáriszentség*, Budapest 1977, 112.

A második interpretációs modell az *ökonómiai* (üdvöség-történeti) Szentháromságot tematizálja.⁹ Ez a magyarázat tehát a Szentháromság isteni személyeinek üdvökonómiai szerepét tartja szem előtt.

Ebben az értelmezésben a *cum ipso* és a *in ipso* a *per ipsum*-ot közelebről magyarázza. Krisztus már nincs egyedül, mert a megváltottak közössége „vele és benne” Isten dicsőítésében egyesül. Az *in ipso* és az *in unitate Spiritus sancti* pedig ugyanazt fejezi ki: a mennyei Atya megdicsőítésének forrás-területét, egyszóval az egyházat; ezt azonban más-más szemszögből tárja fel. Az *in ipso* Krisztus – hisz *Christus est caput corporis mystici ecclesiae* – az *in unitate Spiritus sancti* pedig a Szentlélek perspektívájából közelíti meg – hisz *ecclesia (est) in Spiritu Sancto congregata*.

Az egyház Krisztus Teste, „Jézus benne él, tanít, cselekszik, amint élt, tanított és cselekedett Galileában és Jeruzsálemben. Az Egyház lényege, küldetése pontosan az, hogy folyatassa Krisztust”¹⁰ (*Christus prolongatus*). Természetesen az egyház és Krisztus közé nem szabad egyenlőségi jelt tennünk. Nagy veszélybe sodorhatja magát az egyház, ha önmagát túlságosan Krisztussal azonosítja. Ez az ekkleziológiai monofizitizmus pontosan olyan veszélyes, mint a krisztológiai monofizitizmus. Nem szabad sohasem szem elől tévesztenünk az egyház emberi arculatát. Krisztussal azonban nem csak az egyház *in fieri*, hanem az örökkévalóság egyháza sem azonos.¹¹ Nincs eggyé olvadás az örökkévalóságban sem. A különbség erős hangsúlyozása másrészt nem vezethet dualizmushoz sem.¹²

⁹ Vö. JUNGSMANN (lásd 2. lábjegy.) II, 329–331; J. A. JUNGSMANN: *Die Doxologie am Schluß der Hochgebete*, in: TH. MAAS-EWERD – K. RICHTER (Szerk.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier, Einsiedeln – Zürich – Freiburg – Wien* 1976, 314–322.

¹⁰ DOLHAI L.: *A liturgia teológiája*, Budapest 2002, 29.

¹¹ Vö. L. BOUYER: *Die Kirche*, Leipzig 1984, 428.

¹² Vö. H. DE LUBAC: *Betrachtung über die Kirche*, Graz – Wien – Köln 1954, 105.

Joseph Ratzinger erre vonatkozólag a következőket írja: „Die Kirche ist Leib Christi in der Weise, in der die Frau mit dem Mann ein Leib bzw. ein Fleisch ist. Anders gesagt: Sie ist Leib nicht in unterschiedsloser Identität, sondern durch den pneumatisch-realen Akt der vermählenden Liebe. Nochmals anders ausgedrückt: Christus und Kirche sind ein Leib in dem Sinn, in dem Mann und Frau ein Fleisch sind, so also, daß sie in ihrer unlöslichen geistig-leiblichen Vereinigung dennoch unvermischt und unvermengt bleiben. Die Kirche wird nicht einfach Christus, sie bleibt die Magd, die er liebend zur Braut erhebt und die sein Angesicht in dieser Endzeit sucht.“¹³ Ennek a meggyőződésének ad hangot az egyház a szent liturgiában, amikor az imákat nemcsak *per Christum* (*in Christo* lévén) *ad Patrem* intézi, hanem *ad Christum* is. Az *ad Christum* imák egészen konkrétan kifejezik, hogy ezekben két különálló – tehát nem eggyé olvadt – személy kommunikál, ill. dialogizál egymással. Az egyház, tehát nem csupán közvetítőjével, a Fővel, együtt lép fel az Atya előtt, hanem a Fővel magával is kapcsolatot létesít.¹⁴ A két személy közötti kapcsolat azonban elárulja az egyháznak Krisztustól való függését, amely éppen ennek a függőségének köszönhetően éri el teljes érettségét, önazonosságát.¹⁵ A kettőjük közötti kommunikáció ugyanis lényegénél fogva asszimmetrikus, amely a liturgiában történő találkozás asszimmetrikus interakciójában is, azaz Krisztus

¹³ J. RATZINGER: *Zur Gemeinschaft gerufen*. Kirche heute verstehen, Freiburg – Basel – Wien, 1991, 36.

¹⁴ Vö. Diósi D.: *Kyrie eleison*: „Krisztus jegyesének” szeretetüjjonsgása, in: *Studia Theologica Trassylvaniensia. Supplementum* 12 (2009), 5–20, főleg 15–20; B. FISCHER: *Vom Beten zu Christus*, in: J.G. PLÖGER (Szerk.): *Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet* (FS Th. Schnitzler), Freiburg/ Basel/ Wien ²1980, 94–99; GERHARDS – KRANEMANN (lásd 1. l. ábjegy.), 124k.

¹⁵ Vö. BOUYER (lásd 11. l. ábjegy.), 428.

önátadása és a hívek önátadása közötti „minőségi különbségben” is nyilvánvalóvá válik.¹⁶

Az egyház nem mutathat be új, önálló áldozatot, sem egyénileg, sem mint Jézus egyháza. Az egyház csak úgy létezik, „hogyan Jézusban van, és Jézus a Feje. Az Egyház mint Egyház csak úgy tehet bármit, hogy Jézus a Feje. Tehát bármit tesz az Egyház mint Egyház azt szükségképpen Jézus teszi.”¹⁷ Az egyház Krisztus áldozatát teszi magáévá, hogy benne áldozóként föláldoztathasson, s így Krisztusban – mint a menyeyei Atya egyetlen Fiában – az Atya egyetlen lányaként „megszülethessen”.¹⁸

Az in unitate Spiritus sancti – amint az már említettük – az egyházat a Szentlélek szemszögéből konkretizálja, más szóval az egyház pneumatikus oldalát domborítja ki. Az *unitas* szó önmagában véve semleges töltetű kifejezés, csak a *Spiritus sancti* hozzákapcsolása magyarázza, és ugyanakkor hangsúlyozza az egységesítő „elvet”. Ezért joggal állítja Rudolf Schnackenburg († 2002): „Man versteht die Kirche nicht, wenn man sie nur als eine Institution betrachtet, sei es auch als Stiftung Jesu oder Zusammenschluß der der Christusgläubigen im Sinne einer gottgewollten Einrichtung oder Gemeinschaft... Durch den Geist Christi wird die Gemeinschaft der an ihn Glaubenden zur Kirche Christi durch den Geist wird Christus Herr seiner Kirche.”¹⁹ Az egyháznak tehát van egy központja, amely mindent fenntart és egybefog; egy eleven éltető energiája, amelyet önmaga nem „varázsolhat elő kalapjából”, hisz az nem egy ember-gyártotta mechanizmus, hanem ajándék. Ez pedig a Szentlélek. Ő garantálja az egységet, azt az egységet,

¹⁶ Vö. GÁNÓCZY S.: *Bevezetés a katolikus szentségtanba*, Pannonhalma 2006, 173.

¹⁷ DÖRNYEI – GERGYE – CSÖGL (lásd 8. lábjegy.), 113.

¹⁸ Vö. BOUYER (lásd 11. lábjegy.), 430.

¹⁹ R. SCHNACKENBURG: *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961, 142.

amely az egyház minden ereje;²⁰ azt az egybehangzó egységet, amely tagjaiban az egy szívvel-lélekkel történő istendicséretet motíválja, élteti és annak egzisztenciális hitelességet kölcsönöz. Az egyház jól tudja, hogy nélküle gyámoltalan, tehetetlen. Ezért hívja segítségül a liturgiában ismételten a Szentlelket (epiklézis²¹), mert csak *in unitate Spiritus sancti* képes a „csodára”, vagyis egy olyan tetre, amit tisztán emberi erőre támaszkodva sohasem tudna elérni.

Figyelemre méltó, hogy a szóban forgó záró-doxológiában az indicativus *est*, és nem a coniunctivus *sit* szerepel. Ugyanis itt a szentmiseben, ahol az egyház az oltár körül összegyűl, kapja Isten a valós dicsőséget. Ez az a közösség, amely a Szentlélek révén az *unitas* megtestesítője, és amely a Szentlélek erejében mutatja be Krisztussal, a Fővel, az Atyának kedves áldozatot. *Non potest vivere corpus Christi, nisi de Spiritu Christi... O signum unitatis! O vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habe unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur.*²² A szentmise tehát az a hely, ahol Krisztus és a jegyese a szerelem jegyében – megtartva mindegyik önazonosságát – egyesülnek, egy testté válnak. *Non aliquid agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus, transeamus.*²³ Az eucharisztiaiban, amely *inter sacramenta mobilissimum*²⁴ és *quo in hoc tempore*

²⁰ Vö. G. LOHFINK: *Graucht Gott die Kirche?* Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg³ 1998, 274.

²¹ Az epikléziszről részletesen lásd: DOLHAI L.: *A liturgia teológiája*, Budapest 2002, 70–84; A. THALER: *Die Epiklese in der Eucharistiefeyer*, in: LJ 46 (1996), 178–199; K. GAMBER: *Die Epiklese im abendländischen Eucharistiegebet* (StPatr 18), Regensburg 1988; J. H. MCKENNA: *Eucharistic Prayer: Epiclesis*, in: A. Heinz – H. Rennings (Szerk.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet* (FS B. Fischer), Freiburg – Basel – Wien 1992, 283–291; N. I. POPOVICIU: *Epicleză euharistică*, București 2003.

²² Augustinus: In Joannis evangelium, tract. 26, n. 13 (PL 35,1613).

²³ Leo I. Magnus: Sermo LXIII, cap. 7 (PL 54,357C).

²⁴ Thomas de Aquino: Contra gentiles, lib. IV, cap. 74.

*consociatur Ecclesia*²⁵, az egyház szociális teste (*corpus christianorum*) Krisztus misztikus testévé válik, s így az egyház valóban *corpus Christi effecta*.²⁶

Az *in unitate Spiritus sancti* tehát nem ugyanaz, mint a *cum Spiritu Sancto*, az *in ipso (est Deo Patri omnipotenti omnis honor et gloria)* kifejezésben pedig nem Krisztus a címzett, hanem az Atya; vagyis a tisztelet és a dicséret direkt módon nem Krisztushoz – mint az előző értelmezési modellben –, hanem az Atyához irányul. Krisztus a tisztelet és a dicséret forrása, vagyis az a „hely” ahonnan ez a dicséret fakad.

A szentmise ünneplésével tehát bemutatásra kerül Istennek a legtökéletesebb dicsérő- és dicsőítő-áldozat, mégpedig elsősorban Krisztus által (*per ipsum*), ugyanakkor azok révén is, akik hozzácsatlakoznak, azaz áldozatához kapcsolódnak (*cum ipso*), valamint az ő életközösségében (*in ipso*) élnek. Ennek az interpretációs modellnek a leitmotívja tehát: Atya, Krisztus (mint Fő), Egyház (mint *in unitate Spiritus sancti* élők közössége).

²⁵ Augustinus: *Contra Faustum Manichaeum*, lib. XII, cap. 20 (PL 42,265).

²⁶ Vö. LUBAC (lásd 12. lábjegy.), 101.

A Verbum Egyesület és kiadó

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

A kiadó kiadványai megrendelhetőek:

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

A Verbum Keresztény Kulturális Egyesület címe:

S.C. Verbum S.R.L

400045 Cluj

str. A. Einstein nr. 2.

Számlaszám: RO93RNCB0106026572990001

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



V E R B U M

KERESZTÉNY KULTURÁLIS EGYESÜLET

NÓDA MÓZES

A Jézus Szíve-tisztelet szentírási és teológiai alapjai

The essay examines the biblical and theological basis of the cult of the Sacred Heart of Jesus and its implications for spirituality. The first part addresses the heart as biblical anthropological and theological concept, as well as the reception and reinterpretation of this concept in Western theology. Subsequently the Cult of the Sacred Heart, a private devotion focused on the passion, coloured by emotions, is examined from the viewpoint of the liturgical movement, that aimed at renewing the theological-communal dimension of the liturgy. The private devotion retains its legitimacy and meaning in so far as it draws from the liturgy.

Keywords: Cult of the Sacred Heart of Jesus; heart; mysticism; private devotion; liturgy.

A Jézus Szíve-tisztelet helye a liturgiában

A liturgikus mozgalom lelkisége a római liturgia klasszikus formájából táplálkozott, és ez a lelkiségi irány elfordult a 19. század érzelmi jellegű vallásosságától. A mozgalom a római liturgia *oratio*it tekintette lelkisége és a liturgia irányadó mértékének. Ezen irányzat a Szentírást és az egyházatyák tanítását követte, és szigorúan „a kereszténység objektív szerkezeti törvényeit tartotta mértékének.”¹ Az újkori szentimentális vallásosságnak vissza kellett térnie az objektív formához. Ennek az lett a következménye, hogy a máriás jámborság, a keresztúti ájtatosság és a Jézus Szíve-tisztelet visszaszorultak, vagy új formákat kellett keresni számukra. A Jézus Szíve-tisztelet mint a devocionális lelkiség megnyilatkozása, olyan vallásosságot képviselt, amely összekötéseket és vitákat váltott ki.

¹ RATZINGER, Joseph, A húsvéti titok, a Jézus Szíve-tisztelet legmélyebb tartalma és alapja, in *Szolgalat* 55 (1982) 7–17 (7).

A jelen tanulmány célja megvizsgálni a Jézus Szíve-tisztelet szentírási és teológiai alapjait és ezáltal spirituális irányultságát. Ezután arra keresem a választ, hogy a két álláspont, a liturgikus mozgalom elképzelése illetve a Jézus Szíve-tiszteletben megnyilvánuló lelkiség szemben áll-e egymással, vagy mindkettőnek megvan a helye és haszna a nyugati egyház liturgikus és lelkiségi gyakorlatában.

A Jézus Szíve-tisztelet² eredete a középkori lelkiségben gyökerezik, a lándzsával átdöfött szív iránti tiszteletben, illetve a Jézus szenvedésével szembeni fogékonyságban. A középkor ájtatossági gyakorlatai között a lándzsával árszúrt szív, a töviskoszorú okozta sebek, Jézus öt szent sebének tisztelete egy sajátos lelkiséget és imádságformát alakított ki.³ A kifejezett

² LIMBURG, Hans J., Szócikk: *Herz Jesu*, in ³LThK 5, 51–53.

³ A Jézus Szíve tisztelettel foglalkozó egyházi dokumentumok és a fontosabb irodalom: XI. Pius, *Miserentissimus Redemptor*, AAS 6 (1928) 167–178; XII. Pius, *Haurietis aquas*, AAS 7 (1956) 310–353, magyar fordítás: *Haurietis aquas*, XII. Pius apostoli körlevele Jézus szentséges Szíve tiszteletéről, Budapest, 1999; II. János Pál, *Új evangelizálás és Jézus Szíve-kultusz*, Budapest 1999; RAHNER, Hugo, BEA, Augustino (szerk.), *Cor Jesu Commentationes in Litteras encyclicas Pii Papae XII Haurietis Aquas I-II.*, Róma 1959; RICHSTÄTTER, Karl, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, München 1924; STIERLI, Josef (szerk.), *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung*, Freiburg 1954; BOGLER, Theodor (szerk.), *Frömmigkeit*, Maria Laach 1960, 31–40; BAIER, Walter, Brennpunkte mittelalterlicher Herz-Jesu Frömmigkeit, in SCHEFFCZYK, Leo (szerk.), *Christusglaube und Christusverehrung*, Aschaffenburg 1982, 100–145; HAAG, Martina, „Dem Herzen Jesu singe...”, Mainz 2003, 140–339; HEER, Josef, *Der durchbohrte*, Róma 1966, 211–270; REIFENHÄUSER, Huberto, *Der Kult des Gottesherzens*, Róma 1965, 40–90; JOOSTEN, Christoph, *Das Christuskönigfest*, Tübingen-Basel 2002, 52–115; BUSCH, Norbert, *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, Gütersloh 1997, 31–239; MENOZZI, Daniele, *Sacro Cuore*, Róma 2001, 241–281; ADAM, Adolf, *Das Kirchenjahr mitfeiern*, Freiburg, Basel, Wien 1979, 147–179; AUF DER MAUR, Hansjörg, *Feiern auf der Rhythmus der Zeit*, Regensburg, 1994, 207–210; RAHNER, Karl, Prologomena zur einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, *Schriften zur Theologie III.*, Einsiedeln 1957, 379–415;

Jézus Szíve-tisztelet a német misztikusoknál⁴ mutatható ki, a Krisztussal, mint jegyessel kialakított lelki egyesülésben, az Énekek énekéből forraszó elmélkedésekben. A 16. században a jezsuiták terjesztették a szent szív tiszteletét, és különösen Franciaországban, a merev predestináció-tant hirdető janzenizmus ellenpólusaként, a népi vallásosságban és ájtatossági gyakorlatban kedvelt imaformává vált. Ebben az értelemben Jézus szívének tisztelete nem dogmatikus ünnep, hanem az áhítat világából fejlődött ki. Liturgikus szempontból a pünkösödöt követő hármás ünnep része (Szentháromság vasárnapja, Úrnapja és Jézus Szíve ünnepe).

A szív a Szentírásban és a z egyházatyák írásaiban

Ha a Jézus Szíve-tisztelet bibliai alapjait keressük, annak kinyilatkoztatásban fellelhető alapjait, nem vagyunk könnyű helyzetben.⁵ A szív szerepe és jelentése, mint az isteni

KUNZLER, Michael, *Az egyház liturgiája*, Szeged 2005, 537–538, RADÓ Polikárp, *Az egyházi év*, Pannonhalma 1998, 183–186;

⁴ Az elnevezést Carl Rosenkranz, Hegel tanítványa használta először 1831-ben. A német misztika a 13–14. század lelki irányzata, a francia irodalom rajnai-flamand misztika megjelölést használja a korszakra. A női kolostorokban terjedt a domonkosok vezetése alatt. A kezdetek a brabanti és flandriai kolostorokba vezetnek a 13. században. Flamand területen egyik legjelentősebb képviselője, Jan van Ruysbroek ágostonrendi kanonok. Említést érdemelnek Bingeni szt. Hildegárd és Schönauai Erzsébet, a ciszterci Názáreti Beatrix (+1268) és Hadewijch begina (írásai 1220–1240. keletkeztek). A német misztika következő központja 1270-től a helftai cisztercita női kolostor, Magdeburgi Mechtild (+1282), Nagy szent Gertrúd (+1301/02) és Hackeborni Mechtild (+1299). Ide tartoznak a 14. századi nagy domonkos szerzetesek, Eckhart mester (+1328) és két tanítványa, Johannes Tauler (+1360) és Heinrich Suso (+1366). A domonkos misztikusok mellett fontosak a ferences misztikusok is. Vö. RUH, Kurt, *A nyugati misztika története II.*, Budapest 2006; MIETH, Dietmar, Szócikk: *Misztik*, in ³LThK 7, 584–594.

⁵ RAHNER, Hugo, Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung, in STIERLI, *Cor Salvatoris*, 19–21.

illetve emberi szeretet szimbóluma, székhelye, központja jelen van a szentírási szövegekben, ez azonban még nem ad választ arra az ájtatossági gyakorlatra, amelyet a Jézus szíve-tisztelet hordoz és képvisel.

A szív héber elnevezése: léb, lébab, görögül: kardia, koilia, latinul: cor, venter, viscera. A héber felfogásban a szív az ember „benseje”, amely őrzi az emlékeket, gondolatokat, terveket és elhatározásokat. Ezért mondhatja a zsoltáros: „törvényed az én szívemben van” (Zsolt 40,9). A Szentírásban az emberi szív a tudatos, értelmes, szabad személyiségnek a forrása (Jób 34,10), a döntések és választások helye, az íratlan törvény őre, Isten titokzatos cselekvésének a székhelye. Az ember szívében találkozik az Istennel, ez a találkozás a legtökéletesebben „Isten Fiának emberi szívében válik teljes értékűvé.”⁶ A Bibliában a szív legfontosabb sajátossága, hogy bölcsességre és Isten szavának meghallására hivatott.

A szívnek, mint testi szervnek az Ószövetségben a mai tudásunktól eltérő funkciókat tulajdonítottak, a szív olyan központi szerv, amelynek funkciói bizonyos agyrészeknek felelnek meg (1Sám 25,37). Jeremiás próféta Isten szavának hallatára írja: „összetört a szívem bensőmben” (Jer 23,9). De szíve van a tengernek és az égnek is (Péld 30,18; Mtörv 4,11).⁷ Az Ószövetségben a Példabeszédek könyve írja le a szív leglényegesebb feladatait: „az okos szív tudást keres” (Péld 15,14), majd „a bölcs szív bölcsé teszi a száját” (Péld 16,23). A Zsolt 90,12 életcélként hirdeti: „Taníts meg számba venni napjainkat úgy, hogy bölcsességgel telítsük szívünket.” A szívben születnek a létfontosságú döntések, és egyedül Isten az, aki ismeri az emberi szív titkait: „ő ismeri a szív rejtekeit” (Zsolt 44,22). Isten előtt az kedves, csak az mehet fel az Úr hegyére, „akinek keze ártatlan és a szíve tiszta” (Zsolt 24,4).

⁶ FRAINE, Jean de, VANHOYE, Albert, Szócikk: Szív, in DUFOUR, Xavier Léon (szerk.), *Biblikus teológiai szótár*, Róma 1976, 1214–1217.

⁷ WOLFF, Hans Walter, *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest 2001, 62–65.

Ezért az Isten iránti szeretetnek egyenesnek kell lennie: „szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből” (MTörv 6,5). Ezekiel próféta felismeri, hogy az ember egyedül képtelen megújítani a szívét, ezért ígérete Isten nevében hangzik: „Új szívet adok nektek, és új lelket adok belétek; elveszem testetekből a kőszívet, és hússzívet adok nektek” (Ez 36,26). A szív elbizakodottá, önteltté válhat, mint Efraim és Szamaria lakóié, „akik gögjükben és szívük kevélységében” (Iz 9,8) megvették az Úr törvényeit; vagy másutt: Edom „szíve felfuvalkodott”, és nem hallgatott Istenre (Jer 49,16). Hans W. Wolff szerint ez a két szentírási hely azért fontos, mert a jézusi mondás – „én szelíd vagyok és alázatos szívű” (Mt 11,29)⁸ – háttérét képezik, ez utóbbi pedig számunkra azért fontos, mert Jézus szívéről szól.⁹

A Bibliában az „Isten szívéről” szóló kijelentések mindig Isten és az ember viszonyára vonatkoznak. Isten szíve az ő akaratának szimbóluma: olyan papokat támaszt, akik az ő szíve és lelke szerint fognak cselekedni (1Sám 3,35), Saul helyett olyan királyt keres, aki „szíve szerint való ember” (1Sám 13,14). A templomszenteléskor Salamonnak tett isteni ígéret az ő jelenvalóságának egyik legfontosabb ígérete, „oda helyezem a nevetem mindörökké, ott legyen szemem és szívem mindenkoron” (1Kir 9,3).¹⁰

Jelen esetben sajátos jelentőséggel bírnak azok a szentírási helyek, amelyeket a kereszténység messiási jövendölésként értelmezett. A negyvenedik zsoltár ide illő versei: „Íme, eljövök... én Istenem, törvényed a szívemben van” (Zsolt 40,8–9). H. Rahner spirituális értelmezésében a Jézus Szíve-tisztelet egyik alapja ez a zsoltárvers, mert a Messiás

⁸ Spinetoli értelmezésében a Máté evangélium „alázatos szívű” jelentése, az alázat, a kicsinység Jézus lelke mélyéig hatolt. SPINETOLI, Ortensio, *Máté*, Szeged 1998, 353.

⁹ WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 69.

¹⁰ WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 82–83.

szívéről, tehát Jézus szívéről szól.¹¹ Hasonlóképpen fontos a 22. zsoltár, hiszen a szinoptikusok, különösen a Máté-evangélium Jézus szenvedéstörténete és haláltusájának leírásában többször idézi (22,2.8.16.18). Egyes keresztény szerzők a Zsolt 22,15-ben („szívem, mint a viasz megolvadt bensőmben”) is a Messiás szívére való utalást látnak, akinek emberi szíve együtt érez minden szenvedővel.¹² Ebben az értelmezésben fontos még a jeremiási prófécia, amely szerint az Úr szívének szándékai mindig beteljesülnek (Jer 30,24).

A páli teológiában a szív az ószövetségi antropológiához kapcsolódik. Pál a lelkiismerettel kapcsolatban beszél a legtöbbször a szívről. A szív az ember legbenseje, az egész ember magatartását hordozza, az a szerv, amellyel az ember megnyílik Isten előtt. Az Isten a szíven keresztül hat az emberre. Így van ez a pogányokkal is, mert Isten a szívükbe írta a törvényt (Róm 2,15). Az Isten ajándékaként kiárasztott Szentlélek is az emberi szívben lakik (Gal 4,6).¹³

Az újszövetségi szív-teológia egyik sajátos jellemzője, hogy a zakariási (Zak 12,10) és a jánosi (Jn 19,34.37) szövegek összekapcsolására épül.¹⁴ A zakariási vers szövege, értelmezése, illetve az átszúrt személy azonosítása rendkívül nehéz kérdés. Korábbi magyarázók a Messiásra vonatkoztatták a verset, ma azonban valamely vértanú prófétára gondolnak, kollektív személyre (a perzsa kor végén halált szenvedett csoportra), a szenvedő Szolgára vagy akár magára Jahvéra.¹⁵ A

¹¹ RAHNER, Hugo, Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung, 28–29.

¹² JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trifonnal* (ÓÍ 8), Budapest 1984, 266–267.

¹³ GNILKA, Joachim, *Az Újszövetség antropológiája*, Budapest 2007, 51–53.

¹⁴ Az átdöfött oldal János számára Jézus történetének a tetőpontja. A Jézus oldalából folyó vér és víz a keresztségre és az eukarisztiára utalnak, ezeken keresztül az egyházra, amely az emberiség új közösségének a jele. RATZINGER, Joseph, *A keresztény hit*, Bécs 1976, 144–145.

¹⁵ SWEENEY, Marvin A., *The Twelve Prophets: Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai Zechariah, Malachi II.* (Berit Olam), Colledgeville, MN,

János-evangélium szerint Jézus átszúrta szívéből víz és vér fakadt. A szerző úgy mutatja be az eseményt, mint a zakariási szöveg beteljesedését (Jn 19,34.37). A Jézus oldalából folyó vér és víz Órigenész óta a keresztség és az eukarisztia szimbóluma. H. Rahner elemzésében az átszúrta szívre tekintve a bűnös embernek meg kell rendülnie, mert csak az átszúrta szív tudja megszabadítani az embert önmaga bezártságából.¹⁶ H. Rahner a liturgikus mozgalom alapállását, hogy a keresztyén vallásosság középpontja a húsvéti misztérium, a Jézus Szíveteleltre is alkalmazza. A devóció sem más, mint ugyanazon húsvéti titok felé fordulás.

Az élő víz (Zak 14,8: „élővizek folynak majd Jeruzsálemből”) a Jelenések könyvében ismét megjelenik: itt Isten és a Bárány királyi székéből fakad (Jel 22,1).

Az első évezredben a mai értelemben vett Jézus Szívetelet nem létezett. Jézus átszúrta szíve, a szeretet szimbóluma, a kegyelmek forrása, de külön tisztelet és ájtatossági gyakorlat még nem alakult ki. Az egyházatyák írásában a szívteológia alapja és forrása a Zakariás-jövendölés (Zak 12,10: „ők majd rám tekintenek, akit átdöftek, azt megsiratják”) és ennek beteljesedése a János-evangélium szenvedéstörténetében (Jn 19,34: „az egyik katona lándzsával megnyitotta oldalát, amelyből azonnal víz és vér jött ki”).¹⁷ A Zakariás jövendölés-formulája („akit átdöftek”) az egyházatyák tanításában Krisztus engesztelő áldozatának a szimbóluma. Jézus, a Messiás szívéből árad az irgalom és igazság lelke,

2000, 688-689; Cody, AELRED, Zakariás, in BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A., MURPHY, Roland E. (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 2002, 543–553 (552).

¹⁶ RAHNER, Hugo, *Mirabilis progressio*. Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung, in RAHNER, Hugo, BEA, Augustino (szerk.), *Cor Jesu I.*, Róma 1959, 21–58.

¹⁷ Kommentátorok szerint a „feltekintés” arra, akit átszúrtak, az evangélista tanúbizonysága azoknak, akik hisznek a Krisztusban kinyilvánított isteni szeretet titkában. SCHWANK, Benedikt, *János*, Szeged 2001, 573–574.

forrás fakad, amely lemos minden bűnt és tisztátalanságot (vö. Zak 13,1). A vér és víz, a megváltás és a Lélek kiáradása pünkösdkor teljeseedett be. A Szentlelket attól az istenembertől kapjuk, aki a Messiás, akit átszúrtak és feláldoztak. Az élő vizek forrása pedig Jézus Szíve,¹⁸ a Fons Vitae, ahogyan Justinus és Irenaeus tanítják.¹⁹

A patrisztika korában az említett bibliai részeket a kis-ázsiai és az alexandriai iskolák egymástól eltérően értelmezték. A kis-ázsiai teológia 1Jn 5,6-ra építi tanítását: „Ő az, aki víz és vér által jött, Jézus Krisztus. Nem csupán víz által, hanem víz és vér által.” Ez a megközelítés Jézus emberségére és keresztthalálára helyezi a hangsúlyt. A keresztre feszített oldalából, szívéből fakadt az életadó víz, a Szentlélek. Jézusnak, az új Ádámnak az oldalából születik meg az egyház. Jézus szívének legigazibb ajándéka az egyház, amelyben a Lélek testet ölt.²⁰ Az alexandriai iskola nem annyira Jézus emberségére (oldalsebére) helyezi a hangsúlyt: szemléletükben a spirituális értelmezés a domináns. A szív az értelem, a bölcsesség székhelye. A görög filozófiában a szív az emberi személyiség legfelsőbb, irányító része, a *hegemonikon*. Ebben a gondol-

¹⁸ RAHNER, Hugo, Grundzüge einer Geschichte der Herz Jesu-Verehrung, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 18.2 (1943), 61-83 (65-66).

¹⁹ „A patrisztikus teológia Krisztus oldalsebére szóló egész tanítását egyetlen jellemző kifejezéssel foglalhatjuk össze: Fons Vitae – az Élet Forrása. A Krisztus átszúrt Szívéből eredő vízforrástól, amelyre Jusztinosz és Irenaeus mutatnak rá, és az Úr keblén megittasult Szent Jánostól kezdve, századokon át töretlenül terjedt tovább a szóbeli és írásbeli hagyomány. Ehhez az ősi keresztény teológiában megalapozott elképzeléshez tért vissza a Jézus Szívének-tiszteletnek a liturgiában kifejeződő mai formája. Így tehát a Jézus Szíve-tisztelet előtörténete pontosan oda térhet ma vissza, ahonnan kiindult: «a Krisztus Szívéből eredő áramlás», amelyről a próféták jövendöltek, amit Jézus élő vízforrásként ígért, és saját átdöfött oldalsebéből Egyházára árasztott, ma mint az egyetemes, szent egyház imádsága, ismét kiárad az egész földkerekségre.” RAHNER, Hugo, *Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit*, in STIERLI, *Cor Salvatoris*, 72 (ford. N.M.).

²⁰ RAHNER, H., Grundzüge, 68-69.

codási rendszerben, a misztikus megközelítésben a szív és a víz a gnózis, az ismeret, a tudás helyeként szerepel (a misztikus tudás/ismeret vize, az isteni misztériumok ismerete). Órigenész szerint János apostol az első, aki az Úr szívéből, az élő víz forrásából iszik (Jn 7,17). János a kegyelemből élő ember típusát személyesíti meg, aki az Úr szívéből az evangéliumi élő vizet issza.²¹

A kis-ázsiai realisztikus szemlélet tehát Jézus oldalsebét, szívét úgy szemléli, mint az üdvösség forrását, belőle származik az egyház, a kegyelem, a keresztség, az eukarisztia. Az alexandriai iskola spirituális szemléletében a Logosz bensejéből áradó élő víz a misztikus tudást ajándékozza.

A Jézus Szíve-tiszteletben később megváltozik a szív jelentése: míg a szemita antropológiában inkább a gondolati-akarati tevékenység központja, a későbbiekben – különösen a misztikában – a szeretet szimbóluma, majd a Jézus Szíve-tiszteletben az érzelmi oldal került előtérbe.

Teológiai megközelítések a 20. században

A II. vatikáni zsinatot követő liturgikus megújulás következtében a népi ájtatosságok, így a Jézus Szíve-tisztelet is háttérbe szorult. A teológusok ezért új magyarázatokat, illetve teológiai alapokat kerestek.

Hansjörg Auf der Mauer az ünnep problematikáját a következőképpen elemzi: a Jézus Szíve-tisztelet egy sajátos devóció eredménye. A középkornak az izoláló gondolkodásából született, amely Jézus szenvedését és halálát különleges hangsúllyal állította a lelkiélet középpontjába. Sajátos hangsúlyt kapott ezzel Jézus megváltó szenvedése, különösen a katona lándzsájával átszúrt szíve. Ebben az összefüggésben maga az ünnep, illetve az ájtatossági forma egy eszmei,

²¹ RAHNER, H., Grundzüge, 68–69.

fogalmi ünnep. Az izoláló tendencia következménye kettőzést eredményezett: nagypénteken a *mysterium paschale* keretében az egyház liturgiája már emlékezik Jézus szenvedésére, átszúrt szívére és halálára.²² A Jézus Szíve-tisztelet ismét az átszúrt szívet, annak üzenetét ünnepli.

Karl Rahner a szív szimbolikáját elemzi a vallástörténetben és a pápai dokumentumokban, és Jézus Szívére a reálszimbólum fogalmát alkalmazza. A Végtelen Valóság legbenseje a szeretet; ezt az ember először az Úr Szívének megtapasztalásából tanulja meg. Az Ige az Atya reálszimbóluma, a megtestesült Ige Isten abszolút szimbóluma a világban, a test pedig a lélek reálszimbóluma. Ebben az összefüggésben érthető meg a Szent Szív reálszimbólum volta, amely a Jézus Szíve-kultusz központi kérdése. A Jézus Szíve-tisztelet nem áll szemben Krisztus szeretetének tiszteletével, mert ez esetben a valóság és annak testben való megjelenése tisztán és elválaszthatatlanul, egyszer s mindenkorra egyezik (ez a reálszimbólum lényege). Isten, az önmagát közlő szeretet, azáltal valósítja meg hozzánk való isteni közeledését, hogy önmagát teszi jelenlévővé a szimbólumban, nevezetesen emberségében. A Jézus Szíve-kultuszban a keresztyénségnek ez az alapjellege mutatkozik meg, és biztosítja a kultusz jogosultságát.²³

Rahner a II. vatikáni zsinat után is amellett érvelt, hogy a misztikus elemnek nem szabad kihálnia az egyházban, mindenkor szükség van a „térdelő teológiára”. Különösen a papság számára tartotta fontosnak a Jézus Szíve-tiszteletet: a papnak „Isten vonzásába kell kerülnie”, „az egyház kertjében termett gyümölcsöket” pedig nem szabad elvetni. A papnak „hívó, remélő, szerető embernek kell lennie”, „életét hivatásába kell befektetnie” és ehhez a Jézus Szíve-tiszteletből meríthet

²² AUF DER MAUR, Hansjörg, *Feiern im Rhythmus der Zeit* I., Regensburg 1983, 209–210.

²³ RAHNER, Karl, *Zur Theologie des Symbols*, in RAHNER, Hugo, BEA, Augustino (szerk.), *Cor Jesu* I., 464–505.

erőt. 1966-ban írta Rahner, hogy a holnap papjának „átvert szívű embernek” kell lennie. Ezért a Jézus Szíve-tisztelet lényege: odafordulás az Úrhoz.²⁴

Josef Heer hasonló módon jellemzi a Jézus Szíve-kultuszt: a kereszten átszúrt Szív a megváltó szeretet és a Jézus Szíve-tisztelet, az önmagát feláldozó szeretet, a kegyelem forrásának szimbóluma.²⁵

Gustave Martelet szerint a Jézus Szíve-tisztelet „megkívánja a bárány biblikus-szimbolikus teológiájában való elmélyülésünket.”²⁶ A Zakariás jövendölésében szereplő „átszúrt” a János evangéliumban egyenlővé válik a „báránnyal”, a kereszten szenvedő bárány ugyanazt fejezi ki, mint amit a próféta az átszúrtról mond. Jézus szenvedésének mélysége Isten szenvedése az emberért. Az 1Pét 1,17–20 szerint Krisztus a világ teremtése előtt a bárány szerepére predestináltatott. A bárány-teológia megköveteli, hogy a Jézus Szíve-tisztelet bizonyos szempontból átalakuljon. A Jézus Szíve-tiszteletnek fel kell ismertetnie a passióban Isten szeretetének mélységeit, fel kell tárnia a kereszt misztériumát. Az átszúrt szíven kell szemlélni azt az Istent, aki feláldozta Fiát az emberért, akinek isteni szeretettel értünk dobog a szíve.²⁷

Joseph Ratzinger a Jézus Szíve-tisztelet megújítását abban látja, hogy nem elég az objektív liturgikus ünneplés: az embernek szüksége van a szemlélődésre is, hogy észrevegye Isten titkát. A liturgikus ünneplést elmélkedésnek kell megelőznie és kísérnie. A szív vallásossága tehát az Isten szívére irányuló vallásosság. A keresztény istenfogalom igazi nagy újdonsága abban a felismerésben és tapasztalatban rejlik, hogy Isten a szeretet.²⁸ A szív feladata emberi valónk

²⁴ RAHNER, Az átvert szívű ember, in *Szolglát* 24 (1974) 24–27.

²⁵ HEER, Josef, *Der Durchbohrte*, Róma 1966, 225–228.

²⁶ MARTELET, Gustave, „A bárány, aki a világ teremtése előtt kiválasztatott”, *Teológia* 29 (1995) 2, 79–85 (85).

²⁷ MARTELET, „A bárány, aki a világ teremtése előtt kiválasztatott”, 82–85.

²⁸ RATZINGER, A húsvéti titok, 10–12.

fenntartása, összetartása. Jézus Szíve az önátadás példája, megmenti a világot, amikor kitarul; a megnyílt szív a húsvéti titok tartalma. Jézus Szívében a keresztyén hit lényege áll előttünk: „Arra hív, hogy lépjünk ki az önfenntartás hiábavaló kísérletéből, és vele együtt szeretve, önmagunkat odaajándékozva, benne és vele megtaláljuk a szeretet teljességét.”²⁹

Jan G. Bovenmars a Jézus Szíve-tiszteletben a biblikus és a lelkiségi hagyomány összekapcsolására tesz kísérletet. A misztikusok és a II. vatikáni zsinat szellemében a „szívek kicserélődését” tartja fontosnak. Ez a „szív lelkisége”, mert a mai embernek új szívre van szüksége. Jézus Szívének lelkesedésével részt kell vállalni az ő megváltói küldetésében.³⁰ Jézus Szíve imádásra méltó voltának alapja a személyes egység, az *unio hypostatica*, amelyből kifolyólag az ember Jézust imádás illeti meg. Kiváltképpen a szívét imádjuk, amely jele, tanújele, képe, jelképe isteni szeretetének, a Szentháromság irántunk való szeretetének. Ez a szeretet nyilatkozott meg különösen a Jézus megsebzett Szívén át, ahogyan a *Haurietis aquas* enciklika is tanítja. Ezért a kultusz végső tárgya maga az isteni szeretet (HA 39; 42; 46; 60).³¹

Annak ellenére, hogy a 20. század közepétől megtorpanni látszik a Jézus Szíve-tisztelet, és emiatt egyesek a II. vatikáni zsinatot okolják, feltevődik a kérdés: mi volt az indítóoka és mozgatója ennek a látványos fejlődésnek? A eddigi eredményeket összefoglalva elmondhatjuk, hogy a Jézus Szíve-tisztelet, mint magánajtatossági forma a különböző szerzetesrendek lelkiségében folyamatosan jelen volt. A német misztikusok, majd különösen Alacoque Szent Margit magánkinyilatkoztatásai által Jézus Szíve a figyelem középpontjába került. A 19. században a katolikus egyház a felvilágosodás és

²⁹ RATZINGER, A húsvéti titok, 16.

³⁰ BOVENMARS, *A szív bibliai lelkisége*, 213–215.

³¹ BERTA, HEVENESI, *XII. Pius pápa Haurietis aquas apostoli körlevelének magyarázata*, 97.

a szekularizáció hatására a közéletben háttérbe szorult. Az egyház és állam viszonya megváltozott. Az *Annum sacrum* enciklika szétválásról beszél, a *Quas primas* az egyház szabadságáért emeli fel a hangját, és kiemeli, hogy a világmindenség királya Jézus Krisztus. A Jézus Szíve-tisztelet nem csupán az egyénnek, hanem az egyháznak is egy spirituális „menedékhelyet” jelentett. Az új ájtatossági forma biztosságot és reményt sugallt, illetve arra készítette a keresztényeket, hogy Jézus szeretetével forduljanak Istenhez és az emberekhez.³² Az imaapostolkodás, a gyónás és áldozás gyakoribbá válásának szorgalmazása, az engesztelés, a felajánlások valójában lelki megújulást eredményeztek.

A Jézus Szíve-tisztelettel ismét előtérbe került Krisztus megváltó szenvedése, amelyet most a Szent Szív jelképezett. A Jézus Szíve-tisztelet az eukarisztia tiszteletét is kiemelte; az első csütörtöki szentóra az Olajfák-hegyi virrasztást szorgalmazta, az első péntek pedig a szentáldozásokat. Az új ájtatossági forma az egyéneket, a családokat, de az egyház egész közösségét is elérte és lelkesítette abban a törekvésben, hogy Krisztus királyságát előmozdítsák a földön.³³ Az ájtatossági forma ma is sok keresztényt, különösen első pénteken a gyónáshoz és szentáldozáshoz vezet.

³² A Jézus Szíve ígéreték: 1. Megadom nekik az állapotukhoz szükséges kegyelmeket. 2. Családjaiknak megadom a békét. 3. Minden bánatukban megvigasztalom őket. 4. Életükben s különösen haláluk óráján biztos menedékkül leszek. 5. Minden vállalkozásukat megáldom. 6. A bűnösök szívében megtalálják az irgalom forrását és végnélküli tengerét. 7. A lanyha lelkek gyorsan buzgókká lesznek. 8. A buzgó lelkek hamar nagy tökéletességre jutnak. 9. Megáldom házaikat, hol Szívem képét kifüggesztik. 10. Megadom a papoknak a kegyelmet, hogy a legkeményebb szíveket is megtérítsék. 11. Azok neveit, akik ez ájtatosságot terjesztik, szívembe írom és onnan soha ki nem törölöm. 12. Jézus Szíve nagyígérete: Mindazok, akik kilenc egymásután következő hónap első péntekén a szentségekhez járulnak, vagyis meggyónnak és megáldoznak, nem hálnak meg szentségek nélkül. HEER, *Der Durchbohrte*, 264.

³³ HAAG, Martina, „*Dem Herzen Jesu singe...*”, Mainz 2002, 142–146.

A II. vatikáni zsinat után VI. Pál pápa *Investigabiles divinitas Christi* apostoli levelében Jézus Szívét mint „a szeretet lángoló tűzhelyét, annak a szeretetnek szimbólumát és kifejező képét” látja, „amellyel »Isten úgy szerette a világot, hogy egyetlen Fiát adta (Jn 3,16)«”.³⁴ *Diserti interpretes* apostoli levelében ismételtlen szorgalmazta a Jézus Szíve tiszteletet, mert az egyház a Megváltó átdöfött Szívéből született. II. János Pál *Redemptor Hominis* enciklikájában olvassuk:

A világ megváltása – a szeretetnek az a félelmetes misztériuma, melyben megújul a teremtés – legbensőbb természete szerint az igazság teljessége az emberi szívben: az Egyszülött Fiú szívében, és általa válik lehetségessé mindazok szívének megigazulása, akik az Egyszülöttben öröktől fogva arra lettek rendelve, hogy Isten fiaivá váljanak, és meghívást kapjanak a kegyelemre és a szeretetre.³⁵

Új evangelizálás és Jézus Szíve-kultusz kezdetű üzenetében II. János Pál kiemelte, hogy „a Szent Szívben a keresztény megtalálja Krisztus végtelen szeretetének szimbólumát és képét, és ez a szeretet arra ösztönöz, hogy szeressük egymást.”³⁶ XVI. Benedek pápa 2009. június 19-én Jézus Szíve ünnepével kezdődően nyitotta meg a papság évét, és Jézus Szíve ünnepével zárult a papság éve.

A Jézus Szíve-tisztelet nagyon sok helyen lehanyaglott, vagy csak az első pénteki kilenced gyakorlása maradt meg ájtatossági gyakorlatként. A Jézus Szíve-tiszteletet újraértelmező teológusok a II. vatikáni zsinat után arra törekednek, hogy a devóciót biblikus és patrisztikus hagyományokra alapozzák, és az egyház liturgikus gyakorlatába beépítsék.

³⁴ *Investigabiles divinitas Christi*, AAS 57 (1965) 298–301.

³⁵ *Redemptor Hominis*, 52., Budapest 1980, 52–54.

³⁶ A magyar fordítás: BERTA, HEVENESI, *Haurietis aquas, XII. Pius pápa apostoli körlevele Jézus Szentséges Szíve tiszteletéről*, VI.

Összegzés

A Jézus Szíve-tisztelet, mint magánájtatossági forma az affektív vallásosságot helyezte előtérbe. Jézus szenvedéstörténete, majd szíve, mint a szeretet és irgalom tárháza a kiengesztelődést és irgalmat keresőknek vigaszt és reményt nyújtott. A Jézus Szíve-teológia kidolgozásán legtöbbet a jezsuiták fáradoztak, keresve a bibliai alapokat és a *devotio* helyét a katolikus teológiában. Majd Róma részéről a *Haurietis aquas* enciklika fogalmazta meg hivatalosan a teológiai alapokat. Az új ájtatossági forma nagyon sokszor visszakanyarodott a misztikusok nyelvéhez és képeihez. Ugyanakkor, különösen a népi ájtatossági forma, Alacoque Szent Margit látomásai és az ígéretek értelmezése nyomán olykor babonás hitbe is torkollott. A liturgikus mozgalom hatására azonban kialakult a helyes arány a devóciós gyakorlatban. A Jézus Szíve-tiszteletet nem lehet kiszakítani a megváltásból. Az ájtatossági forma szorgalmazói is arra törekedtek, hogy az ájtatossági gyakorlatok az eukarisztiához vezessék a hívőket. Az eukarisztia a szeretet látható szentsége. A Jézus Szíve-tisztelet pedig ehhez a szeretethez kell, hogy elvezesse a hívőt. Az énekekben és imaformákban túltengő érzelgősség egy adott kornak a szellemét őrzi, de a vallásos életből az érzelmeket nem lehet, és nem is kell kizárni. Alacoque Szent Margit látomásainak ígéreteivel kapcsolatban, különösen a nagy ígéretre vonatkozóan ismételtlen meg kell jegyezni: reményt és bátorítást sugall, nem pedig garanciát.

A Jézus Szíve-tiszteletnek, mint népi magánájtatossági formának ma is megvan a létjogosultsága és értéke. De mint minden magánájtatosságnak, ennek is a liturgiából kell táplálkoznia, a szentmiséből, a szentségekből és a zsolozsmából. A liturgia és a népi jámborság a keresztyén istentiszteleti forma két legitim kifejezőmódja, azonban nincsenek azonos szinten. A népi jámborsági gyakorlatoknak mindig összhangban kell

lenniük a liturgiával abból kell, hogy merítsenek, és arra készítsék fel a hívő népet (SC 13).³⁷

³⁷ *A népi jámborság és liturgia direktóriuma*, Budapest 2005, 58.

DIÓSI DÁVID

A triangulum

Eredete, gyakorlata és szimbolikája a római liturgiában

Triangel ist die Bezeichnung für den bei den Trauermetten der Kartage gebraucheten dreieckigen Leuchter, sowie für die bis zur Reform der Ostervigil 1951/55 auf einem Stab getragene in drei Arme geteilte Kerze. Im Folgenden wird der Ursprung, die Praxis und die Symbolik dieser beiden liturgischen Geräten den Lesern näher vorgestellt und erläutert.

Schlüsselbegriffe: Triangel; trinagulum; trinagulare; Trauermette
Officium tenebrarum; arundo.

A liturgiában a „triangulum” latin kifejezéssel két tárgyat szoktunk megjelölni.¹ Jelen írásunknak célja ezek rövid bemutatása.

Triangulum I.

Definíció

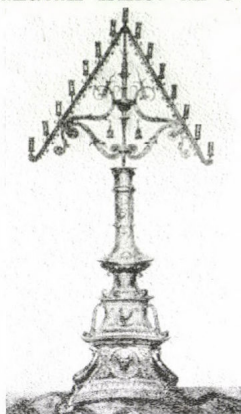
A nagycsütörtöki, nagypénteki és nagyszombati *Officium tenebrarum*-kor (Matutinum és Laudes) használt háromszög formájú gyertyatartó (lat. *candelabrum triangulae*, *triangulare candelabrum*, *hericia*), amelyen 15 gyertya ég.²

¹ Vö. L. EISENHOFER: Art. *Triangel*, in: LThK 10 (¹1938), 271; BALTH. FISCHER: Art. *Triangel*, in: LThK 10 (²1965), 336.

² Vö. MIHÁLYFI Á.: *A nyilvános istentisztelet*. Egyetemi előadások a lelkipásztorkodástan köréből, Budapest ²1918, 144k; G. KIEFER: *Rubrizistik*. Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche, Paderborn ⁸1935, 285k; L. EISENHOFER: *Handbuch der katholischen Liturgik I*, Freiburg 1932, 514k M. RIGHETTI: *Manuale di storia liturgica II: L'anno liturgico – Il breviario*, Milano ²1955, 156sk; R. B. WITTE: *Das katholische Gotteshaus*. Sein Bau, seine Ausstattung,

Gyakorlata

Az *Officium tenebrarum* ünneplésekor az oltáron 6, a leckeoldalon az oltár előtt pedig a triangulumra helyezett 15 sárga gyertya éget. A Matutinum (9) és a Laudes (5) minden egyes zsoltárának elvégzése után a triangulumon szimmetrikusan eloltottak egy-egy gyertyát, mégpedig úgy, hogy először az evangéliumoldalon a triangulum legalsó gyertyájával kezdték, majd pedig annak a leckeoldali megfelelőjével folytatták; azután ismét az evangéliumoldalit oltották ki, és így tovább,



míg csak a triangulum csúcsán lévő középső gyertya maradt égve. A Laudes Benedictusá-nak 7. versének (*Ut sine timore*) éneklésekor egy akolítus elkezdte minden egyes vers után az oltár 6 gyertyáját kioltani, mégpedig úgy, hogy az evangéliumoldali legszélsőbb gyertyával kezdte, miután annak a leckeoldali megfelelőjét oltotta ki, azután ismét az evangéliumoldalon égő legszélsőbb gyertyával folytatta és így tovább, míg mind-egyik gyertya az oltáron ki volt oltva.

Eközben kioltották a templomban égő egyéb fényeket (lámpa) is a tabernákulum előtt égő örökmécses kivételével. A Benedictus-t lezáró antifóna közben egy akolítus leemelte a triangulum csúcsán égő egyetlen gyertyát is és a leckeoldalon (*super cornu epistulae altaris*) a magasba tartotta, majd pedig a *Christus factus est* éneklésének kezdetén égve az oltár mögé rejti. A befejező könyörgés (*Respice, quaesumus*) után zajt csaptak (könyvekkel vagy kereplővel), miután az akolítus az égő gyertyát ismét a triangulumra visszahelyezte. Ezt az utolsó égő gyertyát csak később oltotta ki a sekrestyés, miután a

seine Pflege im Geiste der Liturgie, der Tradition und der Vorschrift der Kirche, Mainz²1951, 301.

celebráns és az asszisztencia visszatért a sekrestyébe és a szertartás véget ért.

Eredete

Ezt a gall területen keletkezett rítust *Amalarius* († 850 körül) említi először. Ugyancsak ő tudósít arról is, hogy abban az időben ez a szokás Rómában a pápai istentiszteleten nem volt gyakorlatban. Itt csupán nagypénteken 6. órától a 9. óráig oltottak el minden fényt. Az első évezredforduló körül azonban Róma is átvette ezt a gall szokást. A triangulum kialakulásának eredeti okát ma már aligha lehet teljes bizonyossággal meghatározni. Minden valószínűség szerint azonban ennek elsősorban praktikus oka lehetett. Egy ilyen gyakorlati ok lehetet pl., hogy a napkeltével a szertartás alatt a templomban egyre jobban növekvő fény miatt a már nem szükséges gyertyákat kioltották. E gyakorlatnak egy másik magyarázata lehetne az is, hogy a zsolnárok végén kioltott gyertyákkal igyekeztek a résztvevő híveknek a szertartás előrehaladását jelezni; hasonló módon mint pl. azt az ókori rómaiak a cirkuszi kocsiversenyeken tették, akik annak érdekében, hogy a lovasszekerek által megtett körök számát az egybegyűlt nézőközönség számára nyilvántartsák, minden kör után egy nagyméretű fátójást (*Livius: „ova curriculis numerandis”*) helyeztek a cirkusz terét kettéválasztó falra (lat. *spina*). Az utolsó 15. gyertya is valószínűleg azért maradt égve, hogy a szertartás végéig a minimálisan szükséges fényt garantálja.

Szimbolikája

A középkorban a gyertyaoltásnak szimbolikus magyarázatot is adtak. A gyertyaoltás jelképezhete a keresztre feszített Krisztus szenvedése közben a Szentírásban megemlített (Mt 27,45) földre boruló sötétséget (*Deutzi Rupert* [† 1129/30], *Cremonai Sicardus* [† 1215], *Honorius Augustodunensis* [12. sz.], *Johannes Belethus*) vagy Krisztus háromnapos nyugalmát a sírban

(*Amalarius, Sicardus*), továbbá Krisztusnak, az igazi Fénynek, kimúlását (*Honorius*), illetve a zsidó nép vakságát (*Deutzi Rupert*). Az égő gyertyák jelezték az ószövetségi igazakat és prófétákat, akik Krisztusnak, „az igazság napjának” (Mal 3, 20), születését és szenvedését megjövendölték. A gyertyák kioltása pedig Krisztusnak a zsidó nép vaksága révén történő megölését jelképezte (*Deutzi Rupert*). A gyertyákat nem egyszerre, hanem egymás után oltották ki, ezzel jelezvén miként hagyták el a tanítványok Mesterüket, amikor szenvedése elkezdődött (*Johannes Belethus*). A triangulum közepén álló, egyedül égve hagyott gyertya, amelyet nem oltanak ki hanem csak elrejtnek, Krisztust, a világ világosságát jelképezi, akinek istensége még a kereszthalállal sem „aludt ki”, hanem az elrejtve tanítványai között tovább élt. Krisztust csak testileg, csak sírba helyezve „oltották ki”, feltámadásával azonban új életre támadt és megmutatta istenségének valóságos dicsőségét (*Johannes Belethus*).

Az 1955-ös nagyhetet érintő liturgikus reform a triangulum használatát továbbra is megtartotta. S habár használata a II. Vatikáni Zsinat utáni zsolozsma megreformálásával „hivatatosan” megszűnt, mégis ajánlatos (főleg a trinagulum kifejező és hatásos fényszimbóluma miatt) legalább a főbb templomokban (pl. a székesegyházakban) hacsak lehet továbbra is megtartani (vö. *Éneklő Egyház* 1406–1417, illetve az erdélyi *Dicsérvjétek az Urat népénektár* 2007-ben megjelent második, javított és bővített kiadása 228–239 és 250–263 old.).

Trinagulum II.

Definíció

A húsvéti vigília megújításáig (1951–1955) egy nádszálon (lat. *arundo*) hegyére háromszög formájában elhelyezett háromágú gyertya megnevezése (*arundo cum tribus candelis in summitate*,

triangulo distinctis), amelyen a nagyszombati tűzszentelés utáni bevonuláskor énekelt háromszori *Lumen Christi* alatt egy-egy gyertyaágot meggyújtanak. Az *arundo* virágokkal való díszítése megengedett volt.³

Gyakorlata



Mielőtt a nagyszombati tűzszentelés megkezdődne a templom előtt előkészítették a szükséges eszközöket, közöttük az *arundo*-t is. A tűzszentelés megtörténte után elkezdődött a templomba való bevonulás. Elöl ment a turifer, jobboldalán az akolítus a tömjénzemekkel, utánuk a szubdiakónus a keresztrel. Őt követte a diakónus az *arundo*-val valamint mellette egy akolítus a megszentelt tűzről meggyújtott gyertyával. Leghátul vonult a celebráns és a ceremoniárus (egymás mellett). Rögtön amint beléptek a templomba, a diakónus megállt, lehajlította az *arundo*-t és meggyújtatott a triangulumon egy gyertyaágot. Ezután (mindkét térdével) letérdelt (ugyanígy mindenki, kivéve a szubdiakónus a keresztrel) és intonálta a *Lumen Christi*-t. Azután azonnal, tehát még mielőtt a *Deo gratias* válasz elhangzana, felállnak mindnyájan. Ugyanezt megismételték a templom közepén és az oltár előtt. Ezután a diakónus átadja az *arundo*-t az akolítusnak. A celebráns az asszisztenciával felállt az oltár elé, az akolítus az *arundo*-val a leckeoldalon. Az *Exultet* éneklésének megkezdése előtt az akolítus kezében az *arundo*-val a díszített pult előtt álló diakónus közvetlen bal oldalán helyezkedett el. A húsvéti örömeinek éneklése közben a „*rutilans ignis accendit*” frázis után, a diakónus az *arundo*-t kezé-

³ Vö. A. SCHMID: *Arundo mit Triangel*, in: Zeitschrift für christliche Kunst 19 (1906), 245k; WITTE (lásd 2. lábjegy.), 301k.

ben tartó akolítussal a húsvéti gyertyához ment és azt a triangulum egyik gyertyaágával meggyújtotta. Ezután az akolítus az *arundo*-t a húsvéti gyertya mellett egy állványba helyezi, ahol az a szentmise végéig égve marad. Az *arundo*-t csak nagyszombaton használták. A szertartás után kioltották és eltették.

Eredete

Ennek a középkorban kialakult szokásnak praktikus oka van. A háromágú gyertya eredete visszavezethető arra a szokásra, miszerint a középkorban több gyertyát összekötöttek, hogy ezáltal megakadályozzák azt, hogy a szél könnyen elfújja annak lángját (*ne a vento leviter extinguantur*). Először *Petrus Amelius* († 1401) senegali püspök tesz róla említést az általa írt XV. Ordo Romanus-ban (n. 78).

Szimbolikája

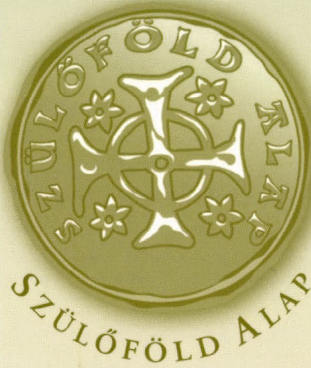
A nád (lat. *arundo*), mivel az viharkor meghajlik, majd pedig annak elmúltával ismét sértetlenül visszahajlik, a sírjából dicsőségesen feltámadt Krisztust jelképezi. A nádszála helyezett gyertyának egyetlen viaszgyertyából kellett lennie, amely fenti részén három ágra oszlott. Az alsó közös és egységes része a gyertyának Isten egységét, az alsó közös gyertyatörzsből feltörő három gyertyaág pedig a Szentháromság jelképe. A gyertyák a nádon nem egyenes vonalban egymás mellett (2-1-3) foglalnak helyet, hisz az ilyenformában elhelyezett gyertyák (középen főgyertya, kétoldalú pedig egy-egy mellégyertya) könnyen azt a benyomást kelthetik, hogy Istenben a három személy alárendeltségi viszonyban vannak; hanem egy egyenlő oldalú háromszög formájában. Csak így juthat az isteni személyek egylényegűsége szimbolikusan is helyesen kifejezésre.



Isten egységét és a Szentháromságot jelképezi a keleti egyház püspöki liturgiáján használt *trikérion* is, egy „hármás gyertya”, amelyet a történeti források először a 7. században említenek.⁴ Ezzel és a *dikérionnal* („kettős gyertya”; együtt „dikirotrikira” a megnevezésük) a püspök a liturgia közben többször is megáldja a híveket. A gyertyák úgy vannak a gyertyatartón elhelyezve, hogy azok egy egységes lángot képezzenek, vagy legalább úgy, hogy a gyertyák kereszteződjenek. A dikérion Krisztus isteni és emberi természetét jelképezi.

⁴ Vö. M. KUNZLER: *Archieratikon*. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine, Paderborn 1998, 148.

A kiadvány a
Szülőföld Alap
támogatásával jelent meg.



ISSN 1582 – 0661