

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A TARTALOMBÓL

PIO LAGHI BÍBOROS

Beszéd a Pázmány Péter katolikus egyetem
egyházjogi intézetének megnyitásán

BAÁN ISTVÁN

Egyesült egyházak vagy testvéregyházak?

DOLHAI LAJOS

Ecclesiae mirabile sacramentum

RÓZSA HUBA

A halál és az ember halál utáni sorsa
az Ószövetség proto- és
deuterokanonikus könyveiben

VANYÓ LÁSZLÓ

Az apostoli hitvallás (symbolum apostolicum)
„a szentek közössége”-cikkelyének
értelmezése az egyházatyáknál

XXXI. évf. 1997. 3-4. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXI. évfolyam
1997. 3–4. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter

Katolikus Egyetem Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Vanyó László

Felelős szerkesztő
Erdő Péter

Szerkesztőség titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Boda László
Bolberitz Pál
Erdő Péter
Fila Béla

Kránitz Mihály
Lenhardt Vilmos
Rózsa Huba
Tárjányi Béla
Török József
Vanyó László

Felelős kiadó
Török József

Szerkesztőség
1053 Bp. Papnövelde u. 7.
Telefon: 117-37-01
(munkanapokon: 9–13 óráig)

HU ISSN 0133-1779

Kiadja a Hittudományi Kar
megbízásából a Jel Kiadó

Előfizetés a Jel Kiadón keresztül:
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20711393 sz. esekkszámilára

Egy szám ára:
330 Ft.

Előfizetés egy évre:
660 Ft.

Felelős vezető

Győrffy Andrea

Műszaki szerkesztő

Ridegnyé Gelenesér Katalin

Nyomás

Váci ÁFÉSZ Nyomda



TARTALOM

PIO LAGHI BÍBOROS

Beszéd a Pázmány Péter katolikus egyetem
egyházjogi intézetének megnyitásán 1

BAÁN ISTVÁN

Egyesült egyházak vagy testvéregyházak? 5

DOLHAI LAJOS

Ecclesiae mirabile sacramentum 15

RÓZSA HUBA

A halál és az ember halál utáni sorsa az Ószövetség
proto- és deuterokanonikus könyveiben 27

TÓTH BALÁZS DAMJÁN OFM

Egy misztikus irányzat törekvései:
a messzaliánusok 50

VANYÓ LÁSZLÓ

Az apostoli hitvallás (symbolum apostolicum)
„a szentek közössége”-cikkelyének értelmezése
az egyházatyáknál 60

SAJTÓKÖZLEMÉNY: Vallásszabadság és az

új vallási mozgalmak, ökumenikus konferencia ... 76

KÖNYVSZEMLE 77

PIO LAGHI BÍBOROS

Beszéd a Pázmány Péter katolikus egyetem egyházjogi intézetének megnyitásán

BEVEZETÉS

Nagy örömmel tölt el, hogy részt vehetek a „Pázmány Péter” Katolikus Egyetem keretén belül 1996. november 30-án megalapított Kánonjogi Intézet első tanévének ünnepélyes megnyitásán.

Egy „ad instar Facultatis” létrehozott és kánonjogi tanulmányokat szolgáló Intézet megalapítása nem olyan gyakori esemény, hogy az ember szó nélkül elmehetne mellette. Az egész világon csak mintegy harminc ilyen akadémiai központ van. Ez persze nem jelenti azt, hogy ennek az egyházi tudománynak csak másodlagos fontosságot tulajdonítanak. Az ilyen célú felsőfokú intézmények csekély száma annak tudható be, hogy a múltban különleges képzettséget igényelt, hogy a sajátos célját be tudja tölteni, azaz az Egyház életében nélkülözhetetlen szolgálatát el tudja végezni. Minden új intézet megnyitása előtt pontosan meghatározott és szigorú követelmények szerinti vizsgálatra van szükség, valamint annak a szerepnek komoly elemzésére, amit az adott intézménynek a meghatározott földrajzi területen be kell töltenie. Egyébként ez érvényes a már fennálló fakultásokra és intézményekre is, amelyeknél a Kongregáció éppen most tart vizsgálatot annak megismerésére, vajon ezek megfelelnek-e a kívánalmaknak.

Éppen ennek értelmében hasznosnak vélem, hogy néhány általános jellegű megfontolást tegyek, amelyek ezen a téren a Katolikus Nevelési Kongregáció munkája számára irányadóak, s amelyek miatt kedvezően fogadta a Magyar Katolikus Püspöki Karnak, Erdő professzor úr által kezdeményezett felterjesztését.

1. A KÁNONJOGRA SZÜKSÉG VAN

Az első megállapítás, hogy az Egyház valóságának szükségszerűen megfelel a kánonjog.

Már történelmi szempontból is megállapítható, hogy a keresztény közösség a kezdetektől fogva nem volt szervezetlen csoport. Ugyanakkor nem úgy jelent meg, mint a tagjai közötti megállapodás eredménye. Ellenkezőleg: az Úr közössége volt, amely az Ő nevében gyűlt össze az Eukarisztia körül. Vezetői az apostolok voltak, akik Krisztustól hatalmat kaptak az oldásra és kötésre, a közösségbe való felvételre és az abból való elbocsátásra, az Istentisztelet és a közösségi élet különböző aspektusainak szabályozására.

Az apostolok maguk is tovább adták a „mandata Domini”-t, gyakorolták a karizmák megkülönböztetését, megsabták a pogányok felvételének feltételeit, a struktúrákat új szolgálatok létesítésével egészítették ki. Egy ilyen, a Krisztustól kapott megbízatás erejében vezetett közösség kebelén táplálkozott és gyarapodott a hívek keresztény élete.

Ebbe a kezdeti felépítésbe csatlakoztak be az apostoli kollégium utódai, akik az évszázadok során a közösség igényeihez igazodva és szerveződve fejlődtek és egészültek ki.

Ezzel nem tettek mást, mint ébren tartottak egy hagyományt: a hagyományt kifejtették, kibontották az egyes funkciókat a különböző korok igényei és jellege szolgálatában, de nem „váltakoztatták meg”, nem „újították meg” a lényegét.

Így látható, hogy a kánonjog léte magának az Egyháznak a természetében gyökerezik, kettős és lényegéhez tartozó aspektusában, azaz hogy egyszerre misztérium és szervezetileg, hierarchikusan strukturált közösség. Éppen az Egyház a maga konkrét közösségi létében az üdvösség szentsége. Következésképpen a keresztény csak a közösségben és a közösség által üdvözülhet.

Ebben az összefüggésben nagy jelentőségű megállapítást tesz a II. Vatikáni Zsinat „Lumen Gentium” dogmatikai konstitúciójának 8. pontja: „Az egyetlen közvetítő, Krisztus, látható szervezettségben alapította meg és tartja fenn szüntelenül szent egyházát, amelyre a hit, a remény és a szeretet közössége ezen a földön, általa árasztja mindenkire az igazságot és a kegyelmet. De nem kell két valóságnak tekintenünk a hierarchikus szervezetekkel ellátott társaságot és Krisztus misztikus testét, a látható gyülekezetet és a kegyelmi közösséget, a földi egyházat és a mennyei javakban bővelkedő egyházat: ezek emberi és isteni elemekből álló egyetlen összetett valóságot alkotnak, amelyet ezért kitűnő analógia alapján a megtestesült Ige misztériumához szoktak hasonlítani. Amint ugyanis a felvett természet az isteni Igének szolgál, mint az üdvösségnek vele elválaszthatatlanul egyesült élő szerve, ugyanilyen módon szolgál az egyház társadalmi szerkezete az őt életető Léleknek, Krisztus Lelkének, a test növekedésére (vö. Ef 4,16)”.

Emögött tehát több van, mint pusztán az egyéni szabadságjogok gyakorlása. Bármennyire tiszteltreméltó és eltörölhetetlen ez a jog, sohasem tekintendő és tekinthető abszolútumnak. Ha nincs beágyazva egy hiteles kapcsolatrendszerbe, folyton a túlzás vagy a mulasztás tévedésébe esik.

Ebben az értelemben a lelkipásztori szükségleteket nem lehet a rend bármiféle formája nélkül kielégíteni: ha a lelkipásztori munka állandó improvizáció lenne, ez rövidesen anarchiát eredményezne, és mindenféle, sajnos az egyház történelméből nem ismeretlen visszaéléshez vezetne. Ellenkezőleg: minden jól szervezett társaságban az egyéni szabadságnak szüksége van a rendre, ösztönzésre, ugyanakkor védelemre is, ha el akarjuk kerülni a jog semmibe vételét, vagy a gyengék elnyomását, az erősebbek hatalmaskodását és igazságtalanságát.

Az Egyházban mindenkinek – legyen akár a hierarchia, a klérus, szerzetesrend tagja vagy éppen laikus – tisztában kell lennie azzal, mit várhat el tőle jogosan a közösség. Mindenkinek biztosítani kell a lehetőséget, hogy rendelkezzen azokkal az eszközökkel, amelyekkel a bármely oldalról jövő önkény ellen meg tudja védeni magát. A jognak tehát egyszerre kell lennie a hatalmat gyakorlók számára lelkiismeretnek, az engedelmességgel tartozók számára pedig védelemnek.

VI. Pál pápa ezt mondta a Rota Bíróság auditorainak és hivatalnokainak: „szabadság és hatalom nem egymással ellentétes fogalmak, hanem olyan értékek, amelyek összefonódnak. Együttes meglétük egyszerre segíti a közösség növekedését és a kezdeményező-készséget és az egyes tagok gazdagodását... A szabadság ugyanis mit használna az egyénnek, ha nem védelmeznék bölcs és megfelelő normák?” (AAS 62 [1970], 115).

2. A KÁNONJOG NEM ÖNCÉLÚ

Miután megállapítást nyert, hogy az Egyházban szükségszerűen van kánonjog, meg kell vizsgálni, milyen értelemben kapcsolódik ez az Egyház céljaihoz.

Az Egyházban első helyen áll a szeretet és a lelki élet: a törvénynek való engedelmeség sohasem volt a szentség egyedüli ismérve. Yves de Chartres, a XI. sz. nagy kánonjo-

gásza egyértelműen tanította ezt és hozzátette, hogy a szeretet mindig fölötte áll a törvénynek. A kánonjog nem más, mint „eszköz, amellyel az Egyház a céljainak elérése érdekében rendelkezik”. Isten népének „szolgája” a kánonjog: segíti az egyház közösségét, hogy önmagát felépítse a szeretetben. Ez azt jelenti, hogy sohasem helyettesítheti sem az értelmet a gondolat kifejtésében, sem a szívek nagylelkűségét és spontaneitását, sem a buzgalmat az evangelizációban. Nem képes pótolni a nevelési és képzésbeli hiányokat, sem nem képes közvetlenül hitet parancsolni vagy kereteket adni az erkölcsi magatartás számára.

Képletesen szólva a kánonjog gyakran megelőző és segítő funkciót tölt be, olyan mint egy „mellvéd”: sok nehézséget és visszaélést megelőz, a gyengék számára pedig ösztönzést ad, amire időnként szükség van. L. De Naurois professzor erről így ír: „bizonyos, hogy nem a jog segítségével születnek meg az értelem és a szeretet nagy vívmányai. Jog nélkül azonban ezek elkerülhetetlenül kudarcra vannak ítélve. Mindez elég, hogy igazoljuk és tiszteletreméltónak tekintsük”.

3. A KÁNONJOGNAK SZÜKSÉGE VAN SZAKMAISÁGRA

Most egy olyan sajátosságról esik szó, ami elkerülhetetlen és valamennyiüket – professzorokat és hallgatókat egyaránt –, akik felelősséget hordoznak ezért a fiatal kánonjogi Intézetért, komolyan érinti: ez a szaknyelvezet.

Feladatának betöltéséhez a jognak „szakmai”-nak kell lennie. Nem szabad összekeverni a jogot és az erkölcsöt: a jog nem buzdítást ad, hanem törvényeket, és ezeket a törvényeket a legegyszerűbben kell megfogalmaznia. Ezért előnyben részesíti a világos, egyértelmű, lényegre törő formulákat, hogy ne kínálja teret a félremagyarázásnak. A jogi nyelvezet alapvető jellemzője a pontosság és megfontoltság.

Ezért a kánonjogi tanulmányokhoz kapcsolódik a latin nyelv tanulása is, amely mind a mai napig nélkülözhetetlen eszköz, mert világosság és kifejezőkészség jellemzi, mert megőrizte egyetemességét, amely felülemelkedik a különböző nemzeti nyelveken, s mert lehetővé teszi az ó- és középkori forrásokhoz való hozzáférést. Általános jelenség, hogy a felsőfokú oktatásban egyre inkább háttérbe szorúlnak a klasszikus tanulmányok. Ilyen környezetben egyre nehezebb elmélyülni a latin nyelvben, de az erre fordított energia bőségesen megtérül azáltal, hogy tudatosabbá válik az egyes normák történetének és jellegének értéke, s finomul a jogértelmezési képesség és érzék.

Ebben az összefüggésben meg kell jelezni, hogy a kánonjog által igényelt szakmai nyelvezet nem azonos *sic et simpliciter* a polgári jog tisztán jogi nyelvével. Az Egyház jogrendjének ugyanis jellemző vonása az ún. *aequitas canonica*, amely jóllehet a polgári jogrend *aequitas* vagy *epikeia* fogalmával rokon vonásokat őriz, mégis világosan különbözik tőle, mert minden kánoni normát a *salus animarum*-nak és a *caritas*-nak mint legfőbb jónak rendel alá. A középkori kánonjogászok ezt az alapelvet a következő rendkívül kifejező formulában foglalták össze: *in omnibus aequitas, quae est Deus*. Ezzel a kánoni megfogalmazások és a teológia közötti kapcsolatot hangsúlyozták ki, amelyről nem lehet nem tudomást venni, amitől senki, aki kánonjogi tanulmányokat folytat, nem tekinthet el.

4. A KÁNONJOG LELKIPÁSZTORI SZOLGÁLAT

Mindezek után nem nehéz bebizonyítani, hogy a ma felavatásra kerülő Intézet tevékenységéhez mennyire hozzátartozik a lelkipásztori dimenzió.

Természetes dolog, hogy az itt folyó tanulmányoknak meg kell felelniük az egyetemi követelményeknek, és elő kell segíteniük az adott területtel kapcsolatos minden kérdés tudományos kutatását és elmélyítését. Persze nem minden a lelkipásztori munkával kapcsol-

latos problémára fognak itt megoldást találni. Ennek ellenére senki sem tagadhatja, hogy – az akadémiai szintű képzés biztosítása mellett – a jogi tanulmányokat folytató hallgató arra hivatott, hogy a képzésének megfelelő módon tápláljon és növekedésre segítsen egy igazán egyházas érzéket, amely figyel a keresztény közösség konkrét életére mind helyi, mind egyetemes szinten.

Ezzel összhangban érthető, hogy a kánonjog megfelelő ismerete mennyire szerves részét alkotja a papok képzésének. Hivatása szerint a pap elsősorban az Evangéliumot hirdeti és annak a kegyelemnek szolgája, amelyet Isten Krisztus által közvetít. A legfontosabb cél tehát, amit szem előtt kell tartani, hogy kiképezzük ezt az Isten emberét. Képzése azonban nem lenne teljes, ha egyúttal nem irányulna arra is, hogy kialakítsa benne „az Egyház emberét”. El kell ismerni, hogy ebből a célból a kánonjog tanulása és gyakorlása semmi mással nem helyettesíthető.

Nemcsak az a cél, hogy a papnövendékek valamelyest megismerkedjenek az Egyház gyakorlati jogi aspektusaival, hanem beléjük kell plántálni az intézmények iránti mélyebb érzéket azért, hogy szolgálatuk gyakorlása során egyházi szempontból önállóan tudják értékelni a különféle helyzeteket, ugyanakkor tudjanak alkalmazkodni az egyházi hatóságok által hozott döntésekhez. Más szóval a lelkipásztori munkát olyan személyeknek kell végezniük, akik valódi felelősségtudattal rendelkeznek, képesek figyelembe venni a jogi rendelkezéseket és határozott jóérzéssel bírnak, ami nem alakul át önkénné, majd végeredményben igazságtalansággá.

Hasonló összefüggésben a kánonjog tanulása, ami az intellektuális szigor és az okosság iskolája, a való élettel folytonos kapcsolatban állva, hatékonyan járul hozzá ahhoz, hogy ezek a képességek kialakuljanak a jövő papjaiban.

BEFEJEZÉS

Ezen rövid megfontolások után kialakul az a kép, amelybe ennek a Katolikus Egyetemnek Kánonjogi Intézete is beilleszkedik. Az Intézet annak az újjászületésnek egyik jelleme, amely a kelet-európai egyházakban zajlik a kommunista uralom hosszú időszaka után. Ez a megnyitó új reményekre jogosít fel nemcsak a magyar, hanem a szomszédos országok egyházát illetően is.

Az Intézetnek a nemzetközivé tétele jelzi az az üdvözlendő döntés, hogy az Intézet hivatalos nyelve, a kánonjogászok közös nyelvén, a latinon, valamint a magyaron kívül a német és az olasz is. Ez nemcsak azt teszi lehetővé, hogy más országokból is jöjjenek hallgatók, hanem megkönnyíti, hogy az oktatásba nemzetközi hírnévnek örvendő professzorok bekapcsolódjanak.

Ezért őszinte elismerés illeti a magyar püspököket, akik támogatják ezt a felsőfokú oktatási kezdeményezést és felvállalják annak nem könnyű felelősségét.

Kívánjuk, hogy mindazok az erőfeszítések, amelyeket ők és az érintett felsőoktatási szervek e nagyszerű terv érdekében tettek, teremjék meg bőséges gyümölcsüket, amely abban mutatkozik majd meg, hogy az itt képzett papok, szerzetesek és laikusok egy egyre intenzívebb és szervezeteileg kialakult egyházi életbe tudnak bekapcsolódni.

Az 1997/98-as tanév küszöbén kérjük az Úr Lelkét, hogy legyen mindazokkal, akik ebben az Intézetben megfordulnak. Kapjanak itt hathatós segítséget ahhoz, hogy napról napra, a különféle konkrét helyzetekben, mind nagyobb odaadással és hozzáértéssel tudják építeni azoknak a mély és valódi kapcsolatoknak élő szövetét, ami nem más, mint az Egyház.

(Fordította: Szabó Tamás)

BAÁN ISTVÁN

Egyesült egyházak vagy testvéregyházak?

Több mint öt és fél évszázaddal a ferrara-firenzei uniós zsinat és másfél évtizeddel a katolikus-ortodox hivatalos teológiai párbeszéd megkezdése után nem tűnik elhamarkodott próbálkozásnak, ha megvonjuk az elmúlt félévezred kelet-nyugati egységtörekvéseinek ekkleziológiai mérlegét.

Az unióról folyó tárgyalások látszólag lezáródtak az 1439-es firenzei zsinaton, az egység azonban valójában még sem született. A görög és a latin tárgyalófeleknek politikailag és egyházpolitikailag túlságosan is szükségük volt egymásra, semhogy igazi, szabad és mélyreható párbeszéd bontakozott volna ki közöttük. A török harapófogóban vergődő, végnapjait élő bizánci birodalom a Nyugattól várható katonai segítségben látta utolsó mentsvárát, ennek viszont az unió volt a feltétele. IV. Jenő pápa számára létszükséglet volt, hogy az általa Ferrarában összehívott, majd Firenzébe áttett zsinat tekintélyét megerősítse a rivális bázeli zsinattal szemben, és azt csak a görögökkel kötött egyesülés hozhatta meg számára. A felszínes érdekegység mögött azonban nagyon is mély különbségek húzódtak meg, ahol a kifejezetten vitatott kérdések csak „a jéghegy csúcsát” jelentették. Az uniós bulla szerint a két egyház elismerte, hogy tanításuk megegyezik egymással a Szentháromság, az eukharisztia, a tisztítóhely és a pápai primátus kérdésében, a megegyezést azonban mindkét fél eltérő módon értelmezte. A latinok úgy hitték, hogy a görögök elfogadták a nyugati álláspontot, míg a görögök meg voltak róla győződve, hogy saját hitük mindig is ortodox volt, legfeljebb eddig nem értették, hogy a latin egyház hite azonos volt az övékével, tehát semmit sem kell változtatniuk ortodox meggyőződésükön.¹ Két, egymástól eltérő – és sokban egymással ellentétes – teológiai gondolkodásmódról volt tehát szó, két ekkleziológiáról. A zsinat folyamán a görögök minden erejükkel azon voltak, hogy egyenrangú félként, vagyis – teológiaiilag – testvéregyházként kezeljék őket. Ezt a bánásmódot gyakran csak lelki kényszer alkalmazásával tudták elérni – pl. azzal fenyegetőztek, hogy otthagyják a zsinatot –, de a sokszor csak protokolláris engedelmények mögött az ekkleziológiai felfogásban nyugati oldalról semmiféle változás sem történt. Ennek gyökerén pedig a gregorián reformnak a keresztény egységről a XI. század óta vallott, centralizáció tétele áll: csak a római egyház nevezhető teljes értelemben véve egyháznak.² A kereszties hadjáratok során ennek az elvnek volt a következménye Keleten a latin hierarchia létrehozása. Mindaddig, amíg fennállt a bizánci császárság, a – jöllehet fogyatkozó – politikai hatalma által támogatott keleti egyházakkal „testvéregyházként” volt kénytelen tárgyalni Róma, Konstantinápoly bukása után azonban ennek illúziója is összeomlott, mint ahogy maga az unió is.

¹ GILL, J., Greeks and Latins in a Common Council. The Council of Florence, in *Orientalia Christiana Periodica* 25 (1959), 278.

² CONGAR, Y., *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 97; 103-109.

A firenzei zsinaton, pozíciójában megerősödött pápaság számára új távlatok nyíltak meg a nagy földrajzi felfedezésekkel. Az Újvilág és India meghódításával Róma egész földrészekre terjesztette ki joghatóságát, a régi, egykor hírneves patriarchátusok pedig kicsiny szigetekké zsugorodtak az őket körülvevő latin tengerben. Egy ilyen megváltozott történelmi helyzetben jöttek létre az újkori uniók, amelyekre a tridenti zsinatot követő ellenreformáció nyomta rá a bélyegét. Igaz, hogy mindezek a részuniók a firenzei megállapodásokra hivatkoztak mint mintájukra, az érintett egyházak pozíciója – s ezáltal teológiai értéke-lése is – azonban merőben eltért a XV. századbeli ortodox egyházakétól. Annnyiban viszont mindannyian Firenze örökösei, hogy viselniük kellett az ottani unió kétértelműségének összes negatív következményét. Itt elsősorban a kelet- és közép-európai uniókra szeret-nénk utalni, amelyek nem az oszmán birodalom, hanem a lengyel és a magyar korona égi-sze alatt jöttek létre. Mind Lengyelországban, mind pedig Magyarországon és Erdélyben csupán megtúrt vallás volt az ortodoxia, annak összes társadalmi következményével együtt. Az unióval együtt a társadalmi emancipáció lehetősége is felcsillant az ortodoxok előtt, s ez volt az egyik főmotívuma annak, hogy püspökeik hajlandók voltak egységre lépni Ró-mával. Tárgyalási pozíciójuk igen gyenge volt, hiszen semmiféle világi hatalom nem támo-gatta őket. Az 1596-os breszt-litovszki, az 1646-os ungvári és az 1698-as gyulafehérvári unió dokumentumaiból világosan kitűnik, ha az okmányok kötelező stílusának burkát le-hántjuk a központi mondanóról: egyrészt meg voltak győződve róla, hogy addig vallott hi-tük minden tévedéstől mentes volt (épp ezért továbbra is meg kell őrizniük), másrészt azt szabták egyesülésük feltételül, hogy Róma garantálja, csorbíthatatlanul megtarthatják vallá-sukat, ami magában foglalta a püspökválasztás jogát is. (A dokumentumokban ezt a „reli-gio nostra” – lengyelül „nasza religia” –, „ritus graecus” románul „toata legea noastra” – „egész törvényünk” – kifejezések jelzik.)³ Álláspontjukat, ami egyenlő volt saját önálló egy-házi voltuknak, „testvéregyház”-voltuknak állításával, Róma nem fogadta el. Az unió meg-kötése nem kétoldalú szerződést jelentett a szakadás megszüntetésére – még ha az unitus fél így is szeretne volna értelmezni –, hanem egy olyan egyháztartomány felvételét a kato-likus egyházba, amely addig elszakadva élt az igaz egyháztól. (Sőt pl. 1701-ben Kollonich bíboros Bécsben latin rítus szerint titokban pappá és püspökké szentelte az uniót már két évvel azelőtt aláíró Athanáz gyulafehérvári érseket!)

Ennek módoszatairól Rómának konkrét elképzelései voltak, mégpedig ama tapaszta-latainak alapján, amelyeket Dél-Itáliában és Sziciliában szerzett a XVI. század utolsó har-madában. A század közepéig az itteni görög szertartású keresztények saját püspökük veze-tése alatt éltek, olyan helyi egyházként, amely közösségben volt a pápai egyházzal. Ekkor azonban elvették tőlük püspöküket, s ezáltal megszűnt önálló egyházként való létük is: olyan, a latin hierarchia alá rendelt hívőkké lettek, akik liturgikus szempontból kivételes szabályozás kedvezményében részesültek. Ez a felfogás érvényesült a breszti uniókor is, ami később példaértékű lett a további uniók számára. Az 1595. december 23-án kelt „Magnus Domini” kezdetű unió bullában VIII. Kelemen római szempontból értelmezve adja elő az eseményeket. Szó sincs róla, hogy megelőzőleg a kijevei metropólia zsinatot tar-tott, amelyen kereste volna a római egyházzal a közösség felvételét. Ehelyett külön-külön nevezi meg Mihály érseket, püspöktársait, papságukat és a népet. Nem egy zsinati határo-zatra akar válaszolni, hanem azt emeli ki, hogy egyes püspökök óhajtották az uniót, a de-

³ PATACSI, G., Ancienne et nouvelle perspectives concernant les Églises orientales unies à Rome, in Irénikon 1968, 37-39.

legátusok mindegyikük nevében letették a hitvallást, s miután ennek alapján a pápai nagypenitenciárius az összes cenzúra alól feloldozta őket, hazatértük után a pápa megbízásából oldozzák fel az érseket, püspöktársait, az összes klerikust és laikust. „Az uniós bul- la tehát nem azt szentesíti, hogy közösség jött létre egy metropolíával, hanem azt, hogy egyes püspökök, papjaikkal és híveikkel együtt kánoni felvételt nyertek a Római Székkel való egységbe; emellett pápai privilégiumként megkapják azt a jogot, hogy megtarthatják eddigi liturgikus szokásaikat.”⁴ Az unió egyházjogilag egyet jelentett a most már világméretűvé vált római patriarchátusba való betago- lódással.

Bármennyire furcsának tűnhet is, az egyesült egyházak híveinek tömegei hosszú ide- ig tudomást sem vettek róla, hogy egyházi életükben valamilyen változás állt be. Az unió- ért cserébe beigért társadalmi egyenjogúsítás folyamata igencsak akadozva haladt előre, rövidebb-hosszabb kényszerpihenőkkel, mindennapi liturgikus életük – legalábbis az unió után kezdetben – változatlan maradt. Továbbra is ortodoxoknak tartották magukat, akik őseik hitét töretlenül ápolják. (Magyarországon még 200 évvel az unió után, a múlt század második felében is „óhitűeknek” nevezték magukat a görög katolikus hívők, jelezve, hogy semmiféle „újtás” nem férközhetett be hitéletükbe. Ugyancsak nem gondolták, hogy sza- kítaniuk kell az ortodox testvéregyházakkal.⁵ (Ennek legékezebb bizonyítéka például, hogy a gyulafehérvári unió dekrétum záradékában az aláírók azt követelik: új érseket majd a pápai és császári megerősítés után a karlócai ortodox patriarcha szentelje püspökké!))⁶

Az egyesülésre kész, illetve egyesült keletiek részéről azonban ezek az elképzelések csak jámbor óhajnak bizonyultak. Az ellenreformáció korában ők éppúgy megtérítendő eretnekeknek számítottak, mint a protestánsok. A Közép-Európában működő jezsuiták számára kiváló missziós területet jelentettek, akik uniós munkájuk lényeges elemévé tették egyúttal rendjük teológiai elképzeléseinek propagálását is. Bár a tridenti zsinat nem tette magáévá Loyolai Ignác utódjának, Laineznek felfogását, amely szerint a püspökök joga- tósága közvetlenül a pápától ered, nem pedig Krisztustól, a Jézus Társaság misszionáriusai azonban mindenütt terjesztették ezt az elvet, amelyet Lainez nyomán hirdetett Bellarmin Róbert, aki minden tekintélyt a pápa kezébe összpontosított. Ez a nézet vált később egyeduralmódóvá a római tanításban.⁷ Ebben a perspektívában már szó sem lehet egyenrangú „testvéregyházakról”, legfeljebb „rítusokról”, amelyeket el kell tűrni, ha kö- zösségre lépnek a római egyházzal. Am ezekben az esetekben is meg kell vizsgálni, vajon vannak-e olyan elemeik, amelyeket nem lehet összeegyeztetni a latin rítussal, hiszen ez utóbbi feltétlenül elsőbbséget (*praestantia*) élvez a többi szertartással szemben. Az egyesült egyház tehát nem önálló egyházi dimenzióval rendelkező közösség, amely az eukha- riztikus ünneplésben nyilvánul meg a maga teljességében, hanem csupán olyan csoport, amely a liturgiátörténet során kialakult, különféle rubrikális előírások és jogi normák által szabályozott szertartásokkal rendelkezik, ami nem több, mint „specifikuma”. Ez a „jelleg- zetesség” azonban végső soron elhanyagolható, sőt adott esetben az a kívánatos, hogy ki- küszöböljék – legalábbis egyes elemeit –, hogy minél jobban kidomborodjék az illető egy- házi csoportnak a római egyházzal való összhangja.

4 SUTTNER, E. Ch., Gründe für Misserfolg der Brester Union, in Der Christliche Osten XLV (1990) 5, 234-235.

5 SUTTNER, E. Ch., 232-234.

6 DE VRIES, W., Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg-München 1963, 154.

7 LANNE, E., La conception post-tridentine de la Primauté et l'origine des Églises unies, in Irénikon 1979, 28.

Az újkori uniók nem egész egyházi közösségeket érintettek, hanem egy korabeli „szalámitaktikát” követtek. „Míg egy egyház egyik része egyesül Rómával, addig ugyanennek az egyháznak a másik része – gyakran a többség – kívül marad a római közösségen. Így az ortodox rész egyházként állítja magát szembe a római közösséggel, miközben az egyesült rész – épp a Rómával való egyesülés következtében – elveszíti egyházi öntudatát, és „rítussá”, válik. A „rítust” ily módon elsősorban a liturgikus ünneplés sajátos egyházi tartalmának csökkenése jellemzi. Az eukharisztikus ekkleziológiát teljesen kiszorítja egy sokkal szociológiaiabb és jogászibb jellegű ekkleziológia.”⁸

Az egyesült egyházak történetében – a történelmi körülmények eltérése miatt – különféleképp és eltérő hosszúságú időn belül játszódott le az a folyamat, amikor saját, ortodox „rítus”-felfogásuknak át kellett alakulnia a latin „rítus”-felfogássá. Ez a „latinizációnak” nevezett folyamat elsősorban nem a szertartások végzésére vonatkozott, hanem a hitre, a jámborságra, a lelkeségre és a teológiára. Minél inkább elszakadt ekkleziológiai tartalmától a liturgia, annál nagyobb szakadék tántogott a külső szertartások és az azt végzők lelkiülete, teológiai meggyőződése között, következőképp egyre „sürgetőbbé” vált a liturgia megváltoztatása is. A folyamatnak csak ezt a fázisát érezte a hívő nép, amikor az unió feltételeivel, illetve a szertartásnak az uniókor biztosított változatlanásával ellentétben először csupán apró, valójában döntő fontosságú módosításokat vezettek be: a Hiszekegyet kibővítették a Filioque-val, a liturgiában pedig a pápát kommemorálták. Mindkettő alapvetően érintette azt az egyházfogalmat, amely az unió megkötése után még sokáig „lappangott” a hívők tudatában, s amelynek az ortodox hagyománynak megfelelően leginkább a szerzetesek voltak a védelmezői. Érthető, hogy miért a keleti szerzetesség lett első céltáblája a latinizációnak, s az évszázadok során szinte teljes siker koronázta azt a törekvést, hogy elidegenítsék őket monasztikus tradícióiktól. Így az egyesült egyházak lelki örökségüknek egyik lényeges értékét veszítették el, illetve úgy tűnt, hogy ezt az értéket nem lehet összeegyeztetni az uniót létrehozó és fenntartó ideológiával. Az az ellentmondásos helyzet állt elő, hogy „keleti rítust” vagy „rítusokat” akartak megőrizni, közben pedig veszni hagyták azokat, vagy vesztüket idézték elő azoknak, akik ezeknek a rítusoknak létrehozói, szellemi támaszai és fenntartói voltak.⁹ Az eredeti ekkleziológiai hagyományra való hivatkozás lehetetlenné vált. Amikor az I. Vatikánumon Gregor Jusszef melkita patriarcha a pápai primátus és tévedhetetlenség dogmáját csak a firenzei zsinatnak, a patriarchák jogait biztosító záradékával volt hajlandó aláírni, IX. Pius kemény megrovásban részesítette.

Logikus következménye volt az „ekkleziológiai kiüresedési folyamatnak”, hogy meg erősödésével egyre nehezebb helyzetbe jutottak az unitus egyházak. Létüknek épp az lett volna a célja, hogy vonzerőt gyakoroljon az ortodoxokra, belső identitásválságuk miatt azonban képtelenek voltak ennek a szerepkörnek a betöltésére. A XX. század eseményei jelentős mértékben hozzájárultak az egyesült egyházak szerepének újjáértékeléséhez. A teológia forrásaihoz, a szentíráshoz és elsősorban a keleti atyákhoz való visszafordulás, a liturgikus megújulási mozgalom felkeltette ugyan a nyugati teológusok érdeklődését a keleti egyházak iránt, de amint behatóbban kezdték tanulmányozni életüket, rá kellett jönniük, hogy az általuk keresett teológiai, lelkeségi és liturgikus kincsek sokkal inkább megtalálhatók az ortodox egyházakban, mint az egyesülteknél. Különösen megnövelte a keleti

⁸ Uo. 23.

⁹ Uo. 31.

egyházak tekintélyét, hogy századunk legszörnyűbb üldözéseit kellett évtizedeken keresztül kiállniuk, és híveik közül milliósámra lettek Krisztus vértanúivá. A forradalmak és háborúk viharai az egész világra szétszórták az addig csupán saját ősi földrajzi környezetükben élő ortodoxokat, és gyakran épp a legjelesebb teológusaik emigráltak Nyugatra. Az ortodoxia a szórványnak köszönhetően világjelenséggé vált, közvetlen és nagyon gyümölcsöző kapcsolat alakulhatott ki a két egyház képviselői között, igaz, először csak alap- és középszinten. A római katolikus egyházban eddig az ortodox többséghez képest maroknyi unitus egyházak a valódi egyetemesség illúzióját keltették, az ortodoxiával való közvetlen találkozás azonban kénytelen-kelletlen ráébresztette arra, milyen csalóka is ez a látszat. Erről a megújult problémalátásról kellett számot adnia a II. Vatikáni Zsinatnak. Eközben az egyesült egyházak is fájdalmasan tapasztalták, mit jelent a rítus-fogalomra való korlátozottságuk, s leghátrabb képviselőik megpróbálták kiállni a zsinaton eredeti, később megcsönkített hagyományaik mellett. Minthogy a közelmúltnak e tekintetben meghatározó jelentőségű eseményéről van szó, részletesebben foglalkozunk ezzel a kérdéssel, idézve Emmanuel Lanne bencés atyát, a katolikus-ortodox nemzetközi teológiai vegyes bizottság tagját, a téma elismert szakértőjét.¹⁰

„A II. Vatikáni Zsinat magatartása a keleti egyházakkal szemben kétértelmű volt. Ezt a legkézzelfoghatóbb módon bizonyította az, hogy 1964. november 21-én egyszerre tettek közzé két olyan dekrétumot, amelyeknek szándéka alapvetően eltért egymástól: az „*Orientalium Ecclesiarum*” kezdetű határozatot a keleti katolikus egyházakról és az „*Unitatis redintegratio*” kezdetűt az ökumenizmusról. Igencsak megpróbálták összebékíteni ezeket az eltérő szándékokat a szövegek átdolgozásával, úgyhogy a keleti katolikus egyházakról szóló dekrétum ajánlotta az ökumenizmusról szóló határozat elveit (24. pont), az ökumenizmusról szóló dekrétum pedig teret engedett a keleti katolikusoknak (17. pont). A két szöveg azonban alapjában véve továbbra sem volt összeegyeztethető. Az egyik az egyesült egyházakról tárgyalt, amelyeket modellként ajánlott azoknak a keleti keresztényeknek, akik „eljutnak majd a katolikus egységre” (vö. 25. pont); a másik az ortodox egyházakról tárgyalt mint testvéregyházakról (14. pont). Az egyik elsősorban a hívek javát tartotta szem előtt, a másik azokat az egyházakat, amelyeknek teljes egészében elismerte összes örökségét, teljes egyházi realitását. Két irányban tettek lépéseket, amennyiben egyrészt szorgalmazták a keleti hagyományok újjáélesztését az egyesült egyházakban, „hogy viruljanak és új apostoli erővel teljesítsék a reájuk bízott feladatot” (*Orient. Eccl.* 1. pont), másrészt viszont a katolikus egyház egészét arra hívták fel, hogy új szempontból vizsgálja meg az ortodox egyházakat, amelyek mindig is „saját külön útjukat járták” (*Unit. Red.* 14. pont), s amelyek legmélyebb lényegükben – az eukharisztikus ünneplésben – valóban egyházak, „építve és növelve Isten egyházát” (15. pont).

Már a zsinat alatt is többen tudatában voltak annak, hogy kétértelmű álláspontonról van szó. Azonban VI. Pálnak az ortodox egyházakkal szemben többször is megnyilvánuló gesztusai, amelyek nem tettek mást, mint kézzelfoghatóvá tették azt a szándékot, amely az ökumenikus dekrétum ortodox egyházakkal foglalkozó részének megfogalmazását irányította, azt a reményt keltették, hogy alkalmas időben olyan megoldások születnek majd, amelyek véget vetnek a dilemmának.

Ha kétértelmű volt az álláspont, ha a két dekrétum alapvető szándékai nem voltak összeegyeztethetők, ennek oka nem a zsinat szándékának őszinteségében keresendő, ha-

¹⁰ LANNE, E., *Églises unies ou Églises sœurs: un choix inéluctable*, in *Irénikon* 1975, 332-336.

nem az évszázadok során kialakult helyzetek bonyolult voltában, a múlt tévedéseiben, melyeket egy tollvonással nem lehetett megszüntetni. Az egyesült egyházak léteztek, közülük egyesek nagyon is virulóban voltak ... Nehéz dolog volt azt kérni a II. Vatikáni Zsinat túlnyomó többségükben latin atyáitól, hogy vegyék figyelembe, hogy az egyes esetek igencsak különbözőek, és mindegyikre külön-külön találjanak megfelelő formulákat.

Túl azonban azon, hogy a különféle helyzetek bonyolultak voltak, mélyebb szinten jelentkezett egy olyan probléma, amelyet a zsinat képtelen volt megoldani. Ebben a lehetetlen helyzetben az általa kihirdetett szövegek tudomásul vették a tényállást anélkül, hogy ekkléziológiai téren megoldást nyújtottak volna. Az ökumenizmusról szóló határozat előszavában (1. pont) kifejezetten hivatkozott az egyházzól szóló dogmatikus konstitúcióra, és szövegének első két fejezete, amelyek az ökumenizmus elveit és gyakorlását fejtik ki, összhangban vannak az említett konstitúció teológiai perspektívájával. Vajon ugyanígy áll-e a helyzet a 3. fejezet első részével is, amely azoknak a keleti egyházaknak szentel különös figyelmet, amelyek nincsenek teljes közösségben velünk? Ebben már kételkedhetünk.

Az az ekkléziológiai törekvés, amelyet a II. Vatikánus a *Lumen Gentium* konstitúcióban fejtett ki, több szempontból is új, ha csak azt nézzük, milyen teret biztosít az Isten népe, az egyház titka és a közösség teológiájának. Különösen a püspöki kollegialitás tanát jegyezték meg ezek közül, mivel ezen a ponton dúltak a leghevesebb harcok. Az a perspektíva azonban, amelybe ez utóbbit helyezték, nagyon eltér Kelet perspektívájától, amelyről az ökumenikus dekrétum mégis azt mondja, hogy „mindenkit buzdít a szent zsinat, de különösen azokat, akik törekszenek az óhajtott teljes közösség helyreállítására Kelet egyházai meg a katolikus egyház között, hogy kellőképpen vessenek számot a keleti egyházak keletkezésének és fejlődésének említett sajátos körülményeivel; vegyék figyelembe továbbá, hogy milyen természetű kapcsolataik voltak a római székkal a különválás előtt” (14. pont). A *Lumen Gentium* törekvése tipikusan nyugati marad annak ellenére, hogy milyen helyet biztosít mind a püspöki tisztségnek, mind a kollegialitásnak, s csak alig jutott benne hely a patriarchátusoknak (23. pont). A latin hagyományból örökölt ekkléziológiai látásmód aztán zavart keltett, amely abban a híres *Nota Praevia*-ban (Előzetes magyarázó megjegyzésben) jutott kifejezésre, amelyet az egyház és a püspöki tisztség hierarchikus felépítését tárgyaló, 3. fejezethez fűztek. Minthogy a szerkesztők számot vetettek azzal, hogy az általuk kifejtett perspektíva nem egyezik azzal a gyakorlattal, amelyet a latin egyház emberemlékezet óta folytat a keleti egyházakkal, végül is egy megjegyzést fűztek a szöveghez, amely sokat elárul arról, mennyire tanácstalanok voltak a teológusok. Megpróbáltak egy szellőzőablakot nyitva hagyni abban a vártoronyban, amelynek a *Nota Praevia*-ja koronázta meg a *Lumen Gentium* 3. fejezetének hierarchikus épületét: „Hierarchikus közösség nélkül *nem gyakorolható* az a sakramentális-létrendi tisztség, amelyet meg kell különböztetnünk a dolog kánoni-jogszerű oldalától. Úgy gondolta azonban a bizottság, hogy nem kell belebocsátkoznia a *megengedhetőség* és az *érvényesség* kérdéseibe. Ezeket továbbra is vitathatják a hittudósok; különösen pedig azt, ami az elkülönült keletieknél ténylegesen gyakorolt hatalomra vonatkozik: ennek magyarázatára több vélemény is van.”

E mondatok nehezen érthető szakszerűségének a látszat ellenére az volt a szándéka, hogy mentse az ortodox egyházak egyházi mivoltát, amelyet a konstitúció 3. fejezete s még inkább a *Nota Praevia* elméletileg veszélyeztetett. Enélkül az ökumenizmusról szóló határozat vagy ellentmondott volna annak a dogmatikus szövegnek, amelyre előszavában hivatkozott, vagy teljesen elvesztette volna jelentőségét, amikor az ortodox egyházakat teljes értelemben vétt egyházaknak tekintette eukharisztiajuk ünneplésében és koncelebrációjuk-

ban. (15. pont) Ma azonban őszintén be kell látnunk, hogy két ekkleziológia állt szemben egymással: az egyiket a Lumen Gentium fejtette ki, a másikat az ökumenikus dekrétumban az ortodox egyházakról szóló, 3. fejezet első része vázolta fel. Az első a teljes és hiteles egyházi közösség egyetlen lehetséges modelljeként törvényesítette az egyesült egyházakat, a második viszont megtette az első lépéseket egy új ekkleziológiai kutatás felé, amit arra az Unitatis Redintegratio-ban az ortodox egyházaknak szentelt 3. fejezet első paragrafusának befejezése biztatott, s amely számára a következő paragrafusok anyagot gyűjtöttek. Különben pedig az a „Nota bene” is tapintatos felhívást jelentett a teológusok felé, hogy új ösvényeken folytassák kutatásaikat, minthogy a konstitúciót kidolgozó bizottságnak nem sikerült kielégítő megoldásokat javasolnia. Burkoltan elismerte, hogy a hierarchikus közösségnek a szövegben javasolt körülhatárolásai nem számoltak a keleti kereszténység egyházi tényeivel, bár megfeleltek a római katolikus ekkleziológia belső logikájának.

Az az ellentmondás tehát, amely a II. Vatikáni Zsinatnak az ortodox Kelettel kapcsolatos munkáját áthatja, nem csupán pragmatikus síkon tapasztalható, hogy egyszerre tett közzé két dekrétumot, melyek közül az egyik az egyesült egyházakat támogatja, a másik pedig az ortodox egyházakat. Az ellentmondás sokkal mélyebben rejlik: a két ekkleziológiai törekvés eltérésében. Így a zsinat kértelmű és ellentmondásos örökséget hagyott hátra. A közvetlen jövőben mindenki azt tarthatta meg belőle, amit jónak látott: a bizonyára tágasabbá és gazdagabbá vált, de alapelveinek merevségében érintetlen nyugati ekkleziológia megerősítését, vagy épp ellenkezőleg, az ortodox Keletet illetően új ekkleziológia szilárd alapjait.

A következő esztendőök gyorsan megmutatták a tisztán látóknak, hogy a jövőben választani kell. Az a sokfajta gesztus, amelyet VI. Pál pápa tett az ortodox egyházak felé, azt tanúsította, hogy egyáltalán nem volt téves az ökumenizmusról szóló határozat nyílt szellemű értelmezése – írja a neves katolikus teológus. Az 1980-ban megindult katolikus-ortodox hivatalos teológiai párbeszéd ebben a szellemben folytatta munkáját, aminek gyümölcseképp születtek meg azok a dokumentumok, ahol is a két egyház hitet tesz az eukharisztikus ekkleziológia mint olyan közös teológiai örökség mellett, amelyet mindketten egyaránt vallanak. Ezek az okmányok arra is rávilágítanak, hogy azokat a témákat, amelyeket főleg katolikus részről már lezártaknak tartottak, újra közösen tárgyalják meg, hiszen nem az a cél, hogy az egyik fél rákényszerítse álláspontját a másikra, hanem hogy – miközben mindketten hívek akarnak maradni az Igazsághoz: Jézus Krisztushoz – olyan közös látásmódhoz jussanak el, ami a közös hitet tükrözi.

Itt elsősorban egy „technikai” jellegű kérdés merül fel: hogyan viszonyuljon saját, második évezredbeli hagyományához a katolikus egyház, amikor annak rengeteg elemét zsinatainak és tanítóhivatali megnyilatkozásaiban ünnepélyesen definiálta? VI. Pál pápa 1974. október 5-én kelt, Willebrands bíboroshoz címzett levelében a II. Lyoni Zsinat (1274) 700. évfordulója alkalmából kiemelte, hogy ez a „nyugati világban tartott hatodik általános zsinat” volt és nem „egyetemes zsinat”.¹¹ A különbségtétel arra enged következtetni, hogy a második évezred „nyugati általános zsinatainak” kifejtett tanítása nem az egyetemes egyház végérvényesen rögzített tanítása, hanem a latin egyház saját teológiai hagyománya, ami ilyen formában nem lehet kötelező a többi, tőle eltérő teológiai látásmóddal rendelkező, ortodox egyházakra. Ezekben a kérdésekben csak egy valóban egyetemes – te-

¹¹ Pages documentaires Unitas, Unité Chrétienne, No. 37, février 1975, 15.

hát Kelet és Nyugat egyházait egyesítő – zsinat mondhatja ki a döntő szót. A párbeszéd elmúlt tíz éve azonban már számos pontra mutatott rá, amely eddig eltérő hangsúlyt kapott a nyugati hagyományban, most viszont közös megfogalmazást nyert az első évezred hagyománya alapján. (Hasonló tanulságokkal szolgálhat az ún. „Limai dokumentum”, amelyet katolikus, ortodox és protestáns teológusok dolgoztak ki közösen 1982-ben az Egyházak Világtanácsa számára.)

Biztos, hogy lezárult a teológiai dialógus első szakasza, amelynek célja a konszenzus konstatálása volt, s most át kell térni a kényesebb kérdésekre, vagyis azokra, amelyekben mindeddig nem született egyetértés, sőt ez jelenleg talán lehetetlennek is látszik. A leg-problematisabb kétségkívül a pápai primátus. A katolikus teológia feladata, hogy az eukharisztikus ekkleziológia felől közelítse meg a kérdést. Az biztos, hogy a pápai elsőség tanának meg kell szabadulnia azoktól a „császári típusú” primátus-elképzelésektől, amelyek a középkor folyamán alakultak ki, s elhomályosították az ókeresztény hagyományt.¹² Maga II. János Pál pápa is beismerte 1987. december 6-án Rómában a Szent Péter templomban tartott ünnepi istentiszteleten, amelyen részt vett I. Dimitriosz konstantinápolyi ökumenikus patriarcha, hogy még nem tudja jól, milyen megfelelő módon kell ellátnia pápai hivatalát.¹³

Ezzel szemben a római gyakorlat a régi kerékvágásban haladt tovább, amikor a keleti katolikusokkal fenntartott kapcsolatokról volt szó. Az *Orientalium Ecclesiarum* határozat elismeri ugyan az unitus egyházak „intézményeit, liturgiáját, egyházi hagyományait és keresztény életük fegyelmi rendjét” (1. pont), a „rítus” kifejezést a „részegyház” szinonimájaként alkalmazza, ez a „részegyház”-fogalom azonban tökéletesen beleilleszkedik a *Lumen Gentium* által vázolt, nyugati ekkleziológiai modellbe. A „részegyház” egyáltalán nem azonos az eukharisztikus ekkleziológia „helyi egyházával”. Hiába mondta ki a dekrétum, hogy „Kelet egyházainak... joguk is, kötelességük is, hogy saját külön fegyelmi rendjük szerint kormányozzák magukat” (5. pont), és hiába biztosította őket, hogy „törvényes liturgiájukat és fegyelmi rendjüket mindenkor megtarthatják és meg is kell tartaniuk” (6. pont), a legitimitás körül mindig értelmezési zavar támadt, hiszen ami az eukharisztikus ekkleziológiában „törvényesnek” számított, az kifejezetten sérelmesnek tűnt egy piramis-felépítésű, nyugati koncepcióban. Keleten a „törvényesség” elsősorban dogmatikus kategória, Nyugaton viszont juridikus jelentésű. Ilyen körülmények között az egyesült egyházaknak előbb-utóbb rá kell döbenniük, hogy nem képviselhetik csorbítatlanul teljes hagyományukat a katolikus egyház kebelén belül, mivel nem testvéregyházakként kezelik őket, így nem tölthetnek be ilyen értelmű híd-szerepet a római katolicizmus és az ortodoxia között. „Ha az az ekkleziológiai perspektíva, amely feltételezi az egyesült egyházak status quo-jának létezését és fenntartását, zátonyra juttat is minden komoly törekvést, amely az ortodox egyházakkal való teljes közösség helyreállítására irányul, nem jelenti azonban azt, hogy az egyesült egyházak papságának nincs szerepe ebben a helyreállításban... Az egyesült papság tagjai erőfeszítéseikkel és szenvedéseikkel, a II. Vatikáni Zsinat óta szerzett kiugró helyzetükkel, valamint az ortodox egyházhoz fűződő szükségszerű kapcsolataikkal másoknál sokkal jobban tudnak segíteni latin testvéreiknek abban, hogy felismerjék a problémák igazi dimenzióit. Nem hisszük, hogy az egyesült egyházak mint ilyenek híd-

¹² SCHULZ, H.-J., *Ekklesiologische Zwischenbilanz des Katholisch-Orthodoxen Dialogs*, in *Der Christliche Osten* XLV (1990) 5, 227.

¹³ SUTTNER, E. Ch., 236.

egyházak lennének; sőt inkább akadályt képeznek Kelet és Nyugat között. Az az illúzió, hogy léteznek híd-egyházak, vezette a zsinatot azokhoz a kétértelműségekhez, amelyeket megkíséreltünk napvilágra hozni. Az ortodoxiával szemben nincsenek híd-egyházak mint egyházak. Csak testvéregyházak vannak. E keleti katolikus közösségek tagjai azonban gondviselészerű eszközei lehetnek ennek a felismerésnek. Ők azok, akik a katolikus közösség kebelén belül minősített tanúi lehetnek ezen testvéregyházak valóságának.”¹⁴

Az utóbbi egy-két évnek a görög katolikusokat érintő eseményei reflektorfénybe állították az egész problémakört. A katolikus-ortodox dialógus kezdeti szakaszában úgy tűnt, hogy az egyesült egyházak léte inkább elvi, mint gyakorlati problémát jelent. A legálisan működő görög katolikus egyházak ugyanis elenyésző kisebbséget képeztek az ortodox többséggel szemben. Az 1989-ben csipkerózsikaálmukból felébredt, korábban erőszakosan az ortodoxiába kényszerített unitus tömegek azonban nehéz helyzetet teremtettek a párbeszédben résztvevő mindkét fél számára. Egyrészt a fizikai presszió gyakran „bevált” eszközeihez nyúlva próbálták számos esetben visszaszerezni régi templomaikat, s ezzel megszakították a „szeretet párbeszédét”. Másrészt teljesen értetlenül állnak az elmúlt negyedszázad teológiai fejlődésével, szemléletváltozásával szemben. „Fáziskésésben” vannak, s nem értik, hogy amíg ők a vértanúságig is elmentek, hogy igazolják Róma-hűségüket, közben a katolikus egyház egyenrangú partnerként kezeli riválisaikat, az ortodox egyházakat. Ebben a helyzetben, amikor létjogosultságuk kérdőjeleződik meg, érthető módon még görcsösebben ragaszkodnak a piramisszerű, nyugati ekleziológiához, az attól való eltérést pedig – s értelemszerűen a teológiai párbeszéd eddig elért eredményeit is – az igaz hit elárulásaként értelmezik. A jelenlegi egyházpolitikai helyzet, vagyis hogy a magukat most már törvényesen egyesülteknek vallók száma hirtelen megsokszorozódott Közép- és Kelet-Európában, adhatott ösztönzést arra, hogy II. János Pál pápa 1990. október 18-án kelt aláírásával promulgálja a Keleti Egyházak Kánonjainak Új Kódexét. Ez a nagyjelentőségű esemény előreláthatólag döntő módon befolyásolja majd az unitus egyházak jövőjét. Az előkészítés negyedszázada alatt sok bírálat érte a készülő szöveget, elsősorban szelleme miatt. A kódex alapjául szolgáló ekleziológia nemcsak római katolikus, hanem nagyon is latin, amely most már gyakorlatilag is kizárja, hogy Róma testvéregyházakként kezelje az egyesült közösségeket.¹⁵ (Eddig ugyanis az egyesültek a zsinat keleti dekrétumára hivatkoztak – ami nem jogi szöveg! –, a római hivatalok viszont még a zsinat előtti keleti jog értelmében jártak el, arra hivatkozva, hogy „majd az új keleti jog minden további vitás kérdést eldönt”). Az egyesült egyházak most jobban őrlődnek két malomkö között, mint az unió megkötésekor, mivel akkor még lehettek illúziói... Túl sokat kellene változniuk, visszanyarodva elsősorban teológiai és lelki örökségükhöz – amire a II. Vatikáni Zsinat is buzdítja őket –, de főképp pszichikailag kellene magukévá tenniük a katolikus-ortodox dialógusnak, a „szeretet párbeszédének” eredményeit. Nekik még inkább testvéregyházaként kellene kezelniük az ortodoxiát, felismerve, hogy az együtt munkált jövőendő egység útja számukra az ortodoxia felé vezet. Meg kellene érteniük, hogy amikor arról van szó, hogy feladják látszat-önazonosságukat – vagyis hogy ortodoxabbak az ortodoxianál –, akkor jutnak el az igazi identitásukhoz. „Ennek az a feltétele, hogy pozitív és összehangolt módon támogassa a katolikus egyház és különösen Róma. Az egyesült egyházaktól nem várható, hogy ők tegyenek olyan kezdeményezéseket, amelyek saját eltűnésük felé irányítaná őket. Nem

¹⁴ LANNE, E., Églises unies 339.

¹⁵ vö. uo. 337.

lehet szemükre hányni azt az ösztönös ragaszkodást a fennmaradáshoz, amelynek tanújelét adják, különösen akkor, amikor tudatában vagyunk annak, hogy közülük nagyon sokan szenvedtek azért, hogy közösségben legyenek Rómával. Többjüknél – s nem is a jelentéktelenebbeknél – olyan sebeket okozott az ortodox anyaegyházhoz való erőszakos visszatérítés, amelynek máig sem gyógyultak be. Nem is tőlük kell hogy származzanak azok az utasítások, amelyek a létük teremtette kényes problémák megoldásához fognak vezetni. Végző soron ez csak Rómától eredhet. Minthogy a zsinat ebben az ügyben kétértelmű örökséget hagyott hátra, érthető, hogy az érintett római hivatalok zavarban vannak, sőt ellentmondásos helyzetben, attól függően, melyik törekvést támogatják. Épp ezért kell, hogy Róma tisztázza a dolgot. Sokba fog kerülni, de feltétlenül szükség van rá.”¹⁶

A 20 éve leírt, prófétaí erejű szavak egy része már beteljesült. Az 1993-as balamandi nyilatkozat egyértelműen testvéregyházaknak ismeri el az ortodox egyházakat, és elítéli az uniatizmust mint olyan ekklesiológiai megoldást, amely nem szolgálhat modellként az egységhez. Ezt ma már egyre több egyesült főpap is kész elfogadni.¹⁷ E dokumentum mellett még kiáltóbb anakronizmus az új keleti kódex ekklesiológiája. A római egyházkormányzati gyakorlatban azonban még egyelőre nem érezhető Balamand szelleme. (A túlzott centralizáció veszélyeire a közelmúltban elhunyt Congar atya hívta fel a figyelmet, aki a II. Vatikáni Zsinat egyik kimagasló teológusa volt, s akit e nyilatkozata után egy évvel nevezett ki bíborossá a pápa. „A római centralizmus veszélyt jelent a katolicizmus kebelén belül is – mondta –, mert a híveket és a püspököket annyira hozzászoktatták a központi tekintélyhez, hogy már képtelenek lesznek bármit is önállóan tenni.”¹⁸) A dialógus során az uniatizmussal kapcsolatban felvetődött ekklesiológiai problémákat azonban mintha szándékosan kerülni igyekezett volna II. János Pál „Orientale lumen” kezdetű, 1995-ös apostoli levele, s ezzel sok egyesült keleti katolikusban tompította a balamandi dokumentum komoly figyelmeztetéseit. Félő, hogy a breszt-litovszki unió 400. és az ungvári unió 350. évfordulójára tervezett ünnepek is hozzájárulhatnak ahhoz, hogy az identitásukat kereső görög katolikus egyházak mintegy elhallgassák a katolikus-ortodox párbeszéd rájuk vonatkozó eredményeit. Biztató jel viszont, hogy a melkita egyház 1996. júliusi szinódusán egyhangúlag amellet döntött, hogy fel kell számolni az antiochiai patriarchátuson belül az 1724 óta fennálló szakadást, vagyis egyesülniük kell egymással az antiochiai ortodox és görög katolikus egyházaknak, s az egység helyreállítása után kell párbeszédet folytatni Rómával, hogy milyen kapcsolatokat tartson fenn vele az egységét visszanyert antiochiai patriarchátus.¹⁹

Az elkövetkezendő évek egyházpolitikai szempontból sok furcsa eseményt produkálhatnak, amelyek nem tükrözik a párbeszédben elért teológiai konszenzust, de minthogy ez az első évezred közös hagyományához való visszatérést jelenti, előbb-utóbb felül kell kerekednie a gyakorlatban is, mivel – ahogy már II. János Pál római pápa és I. Dimitriosz konstantinápolyi ökumenikus patriarcha 1987-es közös nyilatkozata kifejezte – benne „a mély lelki közösség tapasztalható meg... s így felemeljük szívünket Ahhoz, aki a Fő: Krisztushoz”.²⁰

¹⁶ uo. 340.

¹⁷ KARDINAL LUBAËIVSKIJ, I., Pastirška zvernemná pro ednist svätih Cerkov, in Meta. Dvotizevnik Lvivskoj Greko-Katolíckoj Cerkvi. 1994. No. 8-9. 9-12

¹⁸ Trenta Giorni, 1993. április

¹⁹ Service Orthodoxe de Presse (SOP), No. 211 (septembre-octobre 1996), 12-13

²⁰ uo. No. 124 (janvier 1988), 27

DOLHAI LAJOS

Ecclesiae mirabile sacramentum

Liturgikus szövegek az Egyház szentségi jellegéről

A II. Vatikáni Zsinat óta az ekkleziológia gyakrabban és nagyobb hangsúllyal beszél az Egyház szentségi jellegéről ill. az Egyházzal mint szentségről. Hűségesen követi a zsinat tanítását, amely különböző határozataiban ismételten úgy beszél az Egyházzal, mint az „üdvösség egyetemes szentségéről”.¹ A német nyelvű szakirodalom pedig O. Semmelroth, E. Schillebeeckx és K. Rahnert követve az Egyházat úgy is tekinti, mint ős-szentséget (Ursakrament), vagy gyökér-, ill. alapszentséget (Wurzelsakrament, Grundsakrament).²

Mi az alapja ennek a fogalom-kiterjesztésnek? Nem jelent-e ez engedményt a tridentini zsinat határozatahoz képest, amely leszögezi: „hét szentség van, nem több és nem kevesebb” (DS 1601). Vagy nem erőltetett-e a szentségfogalom ilyen irányú kiterjesztése?

A feltett kérdésre ma már nemmel válaszolunk. Látjuk, hogy van valami közös, ami összeköti Krisztust, az egyházat és a szentségeket. Mindegyik Isten megváltói tevékenységének érzékelhető, látható módon való megjelenése, a tridentinum terminológiájával megfogalmazva: „a láthatatlan kegyelem látható alakja”, vagyis a szentségi jelleg, a szakramentalitás alapján is összetartoznak.

A sacramentum fogalmának ilyen fajta kiterjesztése gazdagodást jelent a szentségtanban. Változást jelent ez a hagyományos szentségtanokhoz képest, ahol a szentség fogalmán évszázadokon keresztül csak az Egyház megszentelő tevékenységét hordozó hét szentséget értették. De mégsem beszélhetünk egészen új teológiai meglátásról.

Ha megvizsgáljuk az egyházatyák írásait, az ősegyház szentségi és liturgikus életét, akkor látjuk, hogy az ősegyházban a sacramentum szóval szinte azonos értelemben használt misztérium szó tágabb értelmű, mint az általunk használt szentségfogalom. Misztériumnak ill. sacramentumnak mondják többek között az egyházat is. Az egyház azért szentségi jellegű valóság, mert az oikonomia, az eredeti isteni „mysterium salutis” szerves része és annak történeti továbbvitele, annak állandó jele és eszköze. A páli misztérium-teológia³ alapján az egyház azon titok hordozójának vallja magát, amely „kezdettől fogva el volt rejtve a mindent teremtő Istenben”, „amit Isten Urunkban, Jézus Krisztusban valósított meg” és „most az Egyház által lett nyilvánvalóvá” (Ef 3,8-12).

¹ LG 1, 9, 48, 59, GS 42, 45, SC 5, 26. és AG 5; explicit módon: SC 5, LG 1, 9, 48, GS 45 és AG 5.

² O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Sakrament des Heils: MySal IV/1*, 309-356. E. SCHILLEBEECKX, *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1965, K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Herder 1960.

³ Vö. CSANÁD B, *Misztérium és megújulás*, Budapest 1970, 111-131.

A *Lumen Gentium* egyházképének kifejtése közben gyakran hivatkozik a hagyomány adataira. Az egyház szakramentalitásával kapcsolatban kiemelten utal a Jn 19,34 ekkleziológiai értelmezésére, mert az egyházatyák írásaiban is ismételten találkozunk az „Ecclesia de latere Christi” témával.⁴ Nyilvánvaló, hogy az újszövetség és a patrisztikus hagyomány alapján még akkor is beszélhetünk az Egyházzól mint szentségről, ha a „sacramentum” szót mai értelemben nem mindig használják az atyák az egyházzal kapcsolatban. Az első évszázadok liturgikus szövegei is igazolják az egyház szentségi szemléletének jogságát. A Liturgikus konstitúció idéz egy patrisztikus eredetű liturgikus szöveget:⁵ „Mert a kereszten elszenderült Krisztus oldalából fakadt az a csodálatos szentség, sacramentum, amely maga az egyház” (SC 5.). A „Deus incommutabilis virtus” kezdetű imádságból való a szöveg egy része, amelyet szeretnénk most témánk szempontjából értelmezni, s kihangsúlyozni ekkleziológiai jelentőségét. A második részben pedig rámutatunk arra, hogy nemcsak ez a régi szakramentárium, hanem a legújabb *Missale Romanum* szövegei is tanúskodnak az egyház szentségi jellegéről.

Már most szeretnénk megjegyezni, hogy ezt az igazolást nem a „dicta probantia” értelmében értjük, nem egy teológiai alapfogalom utólagos igazolásáról van itt szó, hanem annak felfedezéséről, hogy a teológiai gondolkodás alapvető igazságai az Egyház liturgiájában életszerűen mindig jelen voltak és ma is ott vannak.⁶ A „lex orandi lex credendi” ismert, és az egyházban általánosan elismert alapelvet⁷ szeretnénk következetesen érvényesíteni, és rámutatni arra, hogy a liturgia valóban a hit normája és az egyház élő hitének tanúbizonyossága. A *Dei Verbum* szerint is a liturgia az élő szent hagyomány lényeges eleme (DV. 8.).

A hagyomány más forrásai is tanúskodnak az ekkleziológia és a liturgia kapcsolatáról. Elég legyen itt megemlítenünk például a Didakhét, ahol már világosan látható a helyi egyház és az eukarisztia ünneplésének a kapcsolata, de ugyanez figyelhető meg Antiochiai Szent Ignác leveleiben, a *Traditio Apostolica*-ban és Egeria útinaplójában. Utalhatunk Szent Cipriánra is, akinek az írásaiban az egyház elsősorban mint liturgikus közösség áll előttünk.⁸ Már nála megjelenik az a gondolat, mely szerint az eukharisztikus közösség az egyház egységének jele és eszköze (vö. *sacramentum unitatis*). A legutóbbi időkből pedig látjuk a *Lumen Gentium* közvetlen hatását a VI. Pál pápa által jóváhagyott *Missale Romanum* szövegeire, ahogyan azt dolgozatunk második részében látni fogjuk.

Igazat adhatunk L. Mayernek, aki egyházképünk változása és a liturgia kapcsolatáról ezt írja: „A kétféle valóságban ugyanaz a probléma: Mindkettő arról tanúskodik, hogy az emberek egy adott korban hogyan értették és élték Krisztus és az ő egyházának misztériumát.”⁹

4 E. MALATESTA, *Blood and Water from the Pierced Side of Christ (Jn 19,34)*, in: AA.VV., *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni* (Studia Anselmiana 66), Sacramentum 3, Roma 1977, 165-181. A tanulmány végén található: *Table of patristic citations on the symbolism of John 19,34*

5 Latinul: „Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum”

6 Vö. J. A. JUNGSMANN, *La Chiesa nella liturgia latina*, in J. DANIELOU – H. VORGRIMLER: *Sentire ecclesiam*, ed. it., vol. I. Roma 1964, 309-328.

7 A hagyomány sokáig I. Coelestin pápának tulajdonította ezt a kijelentést. A hagyománykritika szerint a sokat idézett alapelv első megfogalmazója Prosper Aquitanus, a római pápai kancellária vezetője volt, aki az *Indiculus de gratia* című művében teljesebb formában azt írja, hogy az Egyházban a köteles imádkozás szabálya határozza meg a hit kötelező szabályát (Legem credendi lex statuat supplicandi, in: *Indiculus* 8). Egyébként Egyházunk Új Katekizmusa is jóváhagyja ezt a teológiai alapelvet (KEK 1124).

8 Vö. RENAUD B., *L'Eglise comme assemblée liturgique selon saint Cyprien*, in: *Recherches de Theologie ancienne et médiévale* 38(1971) 5-68.

Az oráció története

A Liturgikus konstitúció 5. pontja idéz egy részt a húsvéti vigília egyik könyörgéséből, ami a liturgikus szövegekre jellemző tömörséggel tanítja az egyház szentségi jellegét (totius ecclesiae tuae mirabile sacramentum). A nyugati liturgia a kezdetektől egészen napjainkig folyamatosan használta ezt az orációt. Teljes formájában először a Sacramentarium Gelasianumban találhatjuk meg (Gelasianum 432), ahol a húsvéti vigília könyörgései között találkozunk vele: az első lectio utáni könyörgés.¹¹

A húsvéti vigília igeliturgiájához kapcsolódóan hosszú és bonyolult története van ennek a könyörgésnek.¹²

A húsvéti virrasztás szinte minden formájában megmaradt (egyetlen kivétel XII. Pius pápa nagyhét-reformja), a különbség csak abban van, hogy a különböző liturgikus reformok alkalmával más és más szentírási olvasmányhoz csatolták ezt az orációt. Az V. Pius féle Missale Romanum a Gen. 5,31-37-hez kapcsolta, a jelenlegi formában pedig a 7. ószövetségi olvasmány (Ez 36,16-28) után imádkozzuk. A liturgiátörténet tanúsága szerint csak a húsvéti vigíliában és négy különböző ószövetségi olvasmányhoz kapcsolódóan használták ezt a teológiai szempontból kiemelkedően értékes könyörgést. A Sacramentarium Gelasianumban lévő párosítás (a Gen 1. feje.) a legmegfelelőbb, hiszen a teremtés és az újjáteremtés gondolata az imádság szövegében kiemelten megjelenik. Ekklesiológiai szempontból a Gen 5-7. fejezete is nagyon megfelelő, hiszen az egyházatyák Noé bárkáját szívesen idézték mint az egyház előképét.¹³ A jelenlegi megoldás Ezekiel prófétához kapcsolódóan az új szív gondolatát egybe akarja kapcsolni az új teremtés gondolatával. Kifejezetten is látjuk ezt a relációt a könyörgés két kifejezéséből: „deiecta erigi, inveterata renovari” (a megvetett magasra kerül, az elavult megújul).

A húsvéti vigília jelenlegi formájában használt könyörgés nem szó szerint egyezik meg a Sacramentarium Gelasianumban található megfogalmazással.¹⁴ A négy eltérés közül kettő, ha nem is a lényegét érintő változtatás, de azért mindenképpen jelentős. Sajnálatos módon a sokat idézett „totius Ecclesiae mirabile sacramentum” kifejezésből az új megfogalmazás elhagyja a „mirabile” jelzőt és csak „totius Ecclesiae sacramentum”-ról beszél. A másik jelentősebb változtatás az, hogy az oráció utolsó gondolati egységében, az újjáteremtés, ill. beteljesedés gondolatánál az „omnia” szó elmarad. Így kevésbé hangsúlyozott az a gondolat, hogy a megváltás művének univerzális jelentősége van, nemcsak az emberre, hanem az egész teremtett világra is vonatkozik.

⁹ L. MAYER – PFANNHOLZ, *Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte*, in: *Vom christlichen Mysterium*, Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, Düsseldorf 1951, 294.

¹⁰ A szöveg kritikai kiadása megtalálható: L. C. MOHLBERG, *Liber Sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli* (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, Fontes 4*), Roma 1961.

¹¹ Formula XLIII (Orationes per singulas lectiones in Sabato sancto)

¹² Vö. B. BOTTE, *Le choix des lectures de la Veillée pascale*, in: QLP 32(1952) 65-70, továbbá A. CHAVASSE, *Leçons et oraisons des vigiles de Pâques et de la Pentecote dans le sacramentaire gelasien*, in: Eph. Lit. 69(1955) 209-226.

¹³ Vö. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 304-360.

¹⁴ Vö. MR 1970, pag. 279.

A szöveg elemzése

Az oráció részletes elemzése előtt lássuk a maga teljességében ezt a könyörgést, mert az egyes kifejezések értelme és teológiai tartalma csak az imádság egészéből érthető meg igazán.

Gelasianum 432¹⁵

Deus incommutabilis virtus,
lumen aeternum
respice propicius
**ad totius ecclesiae tuae
mirabile sacramentum,**
et opus salutis humanae
perpetuae dispositionis effectu
tranquillus operare

totusque mundus experiatur et videat

deiecta erigi, inveterata novari

et per ipsum redire omnia in integrum

a quo sumpsere principium, per...

Istenünk fogyhatatlan erő és
nem szűnő világosság,
tekints kegyesen
**egész egyházad
csodálatos szentségére,¹⁶**
és örök végzésed szerint
vezesd el biztos kézzel az üdvösségre

Hadd tapasztalja és lássa meg az egész
világ, hogy
az elbukottat felemeled, az elavultat
megújítod
és minden egészen tökéletessé épül
őbenne (Krisztusban),
aki mindennek kezdete, aki él...

Az oráció tartalmi szempontból négy részre osztható. Számunkra nemcsak az első rész fontos, amely az Egyház szentségi jellegére utal, hanem a további gondolatok is, mert ezek mutatnak rá arra, hogy miben is áll az Egyház sakramentális jellege.

– *Deus, incommutabilis virtus et lumen aeternum,
respice propicius
ad totius ecclesiae tuae mirabile sacramentum:*

A „sacramentum” szó, ill. fogalom kifejezetten az egyházra vonatkozik. A fogalom megértését segíti a „totius ecclesiae tuae” birtokos jelző és a „mirabile” melléknév, amelyekkel az üdvtörténelemben legtöbbször Isten üdvözítő tetteivel kapcsolatban találkozunk (vö. például a Gelasianum 433 is, amely közvetlenül követi szövegünket: ...in omnium operum tuorum dispensatione mirabilis es). A választott nép főként a zsoltárokban magasztalja Isten csodálatos tetteit, amely a teremtett világban és a választott nép történetében sokféle módon megnyilvánult. (Zsolt 9,2; 25,7; 39,6; 70,17-18 stb.). A jelzővel együtt szereplő „virtus” és „lumen” szavak Istenre vonatkozó értelmezők. A meggyújtott húsvéti gyertya a jelenlévőket Istenre, a lumen aeternum-ra (örök világosság) emlékezteti.

¹⁵ A *Sacramentarium Gregorianum*ban találkozunk egy rövidebb megfogalmazásával is: „Deus incommutabilis virtus et lumen aeternum, respice propicius ad totius ecclesiae mirabile sacramentum et da famulis tuis ut hoc quod deuote agimus etiam rectitudine uitaeteneamus, per dominum nostrum.” (Gregorianum 514), in: J. DESCHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, Fribourg 1971.

¹⁶ Sajnálatos módon az Új Magyar Miskönyv fordításából teljesen eltűnik az egyház szentségi jellegére utaló rész, helyette csak ezt olvassuk: „tekints kegyesen az egész Egyház szent közösségére”.

Az egész oráció tartalmi szempontból függ a páli misztériumteológiától és nem nélkülözhetetlen a szoros tartalmi és formai összefüggést az Efezusi levél 1,9-12,22 és 3,9-10 gondolataival, ahol egy szövegösszefüggésben látjuk, hogy Pál apostol mit is ért a misztérium ill. sacramentum fogalmán. A páli szöveg latin fordításának elolvasása után kommentár nélkül is látjuk a nagyfokú megegyezést (vö. a kiemelt szövegrészek tulajdonképpen megtalálhatók az általunk elemzett orációban is')

„... *ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, quae in caelo et quae in terra sunt: in ipso, in quo etiam et nos sorte vocati sumus... secundum propositum eius, qui operatur omnia... Et omnia subiecit sub pedibus eius et ipsum dedit caput super omnem ecclesiam, quae est corpus ipsius et plenitudo eius, qui omnia in omnibus adimpletur*” (Ef 1,9, 12,22).

„... *illuminare omnes quae sit dispensatione sacramenti absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit, ut innotescat principatibus et potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*” (Ef 3,1-10).

– *Et opus salutis humanae
perpetuae dispositionis effectu
tranquillus operare:*

Tulajdonképpen egy második kérésről van szó, amelyik szoros kapcsolatban áll az elsővel, amit egy nagyobb összefüggésbe helyez el. Így a szöveg még jobban rámutat arra, hogy a „sacramentum ecclesiae” elválaszthatatlan Isten üdvözítő művétől (opus salutis humanae operare) és az ő örök végzésétől (perpetua dispositione), ami az Egyházban és az Egyház által valósul meg a teremtett és bűnbeesett világban.

Más liturgikus szövegekben is visszatér ez a gondolat.¹⁷ A legismertebb és legszebb megfogalmazás ezzel kapcsolatban a Sacramentarium Veronense 93-ban található meg (... quotiens huius hostiae commemoráció celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur¹⁸). Az Egyházban, az Egyház liturgiája által a megváltás műve folytatódik bennünk. Ez az Egyház szakramentalitásának a lényege.

– *Totusque mundus experiatur et videat
deiecta erigi, inveterata novari:*

Ez a szövegrész tartalmilag folytatja az előző gondolatot a páli misztérium-teológia értelmében. Isten üdvözítő terve látható és érzékelhető módon nyilvánul meg. Isten örök tervét most az Egyház által megtapasztalja és meglátja az egész világ. Az imádság arra is rámutat, hogy mi lesz Isten üdvözítő művének célja: a bűnbeesés által elbukott világ felemlése és a régi megújítása.

¹⁷ Vö. *Sacramentarium Veronense 667 (mysteriorum tuorum dignanter operaris effectus)*, VE 1008 (ecclesiam tamen tuam speciali dispensatione moderaris), VE 9221 (Dirige... ecclesiam tuam dispensatione caelesti), in: L. C. MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, Fontes I.)*, Roma 1956.

¹⁸ A jelenlegi misekönyvben az Évközi idő 2. vasárnapján a felajánló könyörgésben teljes szöveggel szerepel ez a könyörgés, amit a liturgia definíciójának is tekinthetünk: „Kérünk, Urunk, Istenünk, add, hogy méltón vegyünk részt ebben a szent cselekményben, mert valahányszor Fiad áldozatának emlékét ünnepelek, megváltásunk műve folytatódik, Krisztus, a mi Urunk által”.

A „*deiecta erigi, inveterata novari*” kifejezés alap gondolatával Szent Pál apostol leveleiben is ismételtelen találkozunk. „Mindaz, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi tovatűnt, lám valami új valósult meg” (2 Kor 5,17). „Üdvözítő Istenünk jósága megmentett minket... az újjászületés és a megújulás fürdőjében” (Tit 3,5).

Az egyházatyák műveiben is gyakran ismétlődő gondolat. Különösen Nagy Szent Leó az, aki részletesen is kifejti, hogy a megváltás hatása „az elbukott felemelése, és a „réggi megújítása”. Az ember eredeti állapotát tönkretette a bűn. A megváltás pedig helyreállítja az emberi nemnek azt az állapotát, amely kezdettől fogva megvolt Isten üdvözítő tervében. Így tehát érthető, hogy a liturgikus szövegekben és az atyák írásaiban gyakran találkozunk a következő igékkel: *erigere, reparare, renovare, restituere, reformare, regenerare* stb.

– *Et per ipsum redire omnia in integrum
a quo sumpsere principium:*

Az oráció szerzőjét Pál apostol levelei inspirálták. A „minden megújítani Krisztusban” (*instaurare omnia in Christo*) értelmére mutat rá a könyörgés, amikor azt mondja, hogy ennek a megújításnak a célja: ahhoz a teljességhez való visszatérés („*per ipsum redire in integrum*”), ahonnan minden kezdetét vette. A Kolosszei levél Krisztus-himnuszának gondolataival is összhangban van ez az imádság: „...minden benne áll fönn... úgy tetszett az Atyának, hogy benne lakjék az egész teljesség” (Kol 1,16-18). A teremtett, de bűnbeesett világ megújul Jézus Krisztus által, akiben és akiért az Atya teremtette a világot. Ágoston fejezi ki legszebben ezt a gondolatot, amikor azt írja: „*venit reformator, qui erat ante formator*”.¹⁹ (Aki azelőtt Alkotó volt, eljött mint újjáalkotó.)

Az oráció jelentősége

Nem várhatjuk azt, hogy az Egyházzal mint szentségről a mai teológia megfogalmazásainak világosságával beszéljen ez a régi oráció. Az igaz, hogy a „*sacramentum*” szót még elég általános értelemben használja, de már egyértelműen az egyházra is vonatkoztatja, ahogyan azt a szövegösszefüggésből is látjuk.

A könyörgésben felfedezzük a páli misztérium-teológia legfontosabb gondolatát: „Nekem jutott az a kegyelem, hogy ...felvilágosítsak mindenkit, hogyan valósul meg az a titok, amely kezdettől fogva el volt rejtve az Istenben, a mindenség Teremtőjében, hogy most az Egyház által az Isten szerfölkött sokrét bölcsessége nyilvánvalóvá legyen a mennyei fejedelemségek és hatalmasságok előtt” (Ef 3,9-10) Tehát Isten örök terve, az ún. ősmisztérium, melyet Jézusban valósított meg, és az egyházon keresztül jut el minden idők és minden hely emberéhez. Így, ebben az összefüggésben az Egyház is misztérium, mert folytatja Krisztus művét, megszenteli a világot és megdicsőíti Istent.

Kihangsúlyozza azt is, hogy az egyházban minden kezdeményezés végeredményben Istentől indul ki, amikor a megszólításban Isten mellé helyezi a „*virtus*” és „*lumen*” értelmező jelzőket, amelyek már előre utalnak a következő gondolatban végmenő történésre. Erre utal kevésbé hangsúlyozottan a „*tuae*” birtokos névmás is. (vö. „*Ecclesia Patris*” a

¹⁹ Augustinus, *Enarr. in Ps. XXXII, 2,16*

patrisztikus tradícióban). A „sacramentum” szó egyértelműen utal a misztérium fogalmának páli teológiájára. A „mirabile” (csodálatos) jelző és a „perpetuae dispositionis effectum” (örök végzésed hatásával) közbevetett gondolat által ez még egyértelműbb lesz.

Az orációban megfogalmazott két kérés (opus salutis... operare – totus mundus experiatur et videat) implicit kapcsolódik az „Ecclesiae sacramentum”-hoz, mégpedig a Szent Pál-i teológia „per ecclesiam” (az egyház által) alapelv értelmében.

Jellegzetes párhuzamot fedezhetünk fel elemzett orációk terminológiája és a II. Vatikánumnak az egyház szentségi jellegét kifejező kifejezései között. A „virtus/lumen” és „experiatur/videat” megfelel a zsinati szövegekben a „signum/instrumentum” (LG 1) és „manifestans/operans” (GS 45) szavakkal kifejezett gondolatnak: „Az Egyház Krisztusban mintegy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem „egységének” (LG 1). „Az egyház az üdvösség egyetlen szakramentuma, vagyis feltárja és a jelenben hatékony erővé teszi Istenünk emberszeretetének misztériumát” (GS 45).

Nem elhanyagolható a befejező szavak ekkleziológiai jelentősége sem, amelyekben az Egyház úgy jelenik meg, mint új teremtmény, mint a Krisztusban megújult világ kezdete.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy ez az oráció igen fontos az egyház szentségi jellegének igazolása szempontjából. Sajnálatos módon a zsinat utáni teológia sem foglalkozott eléggé a jelentőségével.²⁰ A páli misztérium teológiából kiindulva az egyházatyák teológiai reflexióját is figyelembe véve a Gelasianum 432 szerzője az Egyházat úgy tekintette mint Krisztus megváltói művének konkrét jelét és eszközét, amelyben Isten újjáteremtő művével, a Krisztusban megkezdődött új teremtés kezdetével találkozunk. A „sacramentum” fogalom egyházra való alkalmazása ebben a könyörgésben egyértelmű. Természetesen más liturgikus szövegek is vannak, amelyekben explicit módon találkozunk az Egyház szentségi jellegével, de a II. Vatikáni Zsinat utáni ekkleziológia alapján elmondhatjuk, hogy itt szintézisben megtalálhatjuk mindazokat a teológiai szempontokat, ami alapján az egyházzal mint „mirabile sacramentum”-ról beszélhetünk.

ECCLESIAE SACRAMENTUM A MISSALE ROMANUM 1969 SZÖVEGEIBEN

Egyházunk legújabb misekönyvét „Vatikáni Misekönyvnek” is szokták nevezni, mert a II. Vatikáni Zsinat rendelkezései alapján készült. A Római misekönyv általános megújításához az irányelveket a zsinat liturgikus konstitúciója fogalmazta meg. Kimondta, hogy úgy kell a liturgikus szövegeket és rítusokat kialakítani, hogy általuk az eddiginél világosabban táruljanak fel azok a szent valóságok, amelyeknek a jelzésére szolgálnak (SC 21). Már az új Missale-t bejelentő és elrendelő apostoli konstitúció is utal arra, hogy ez a reform nemcsak a nemzeti nyelv bevezetését jelenti a liturgiába, hanem valóban egy új misekönyvről van szó. Azt is megemlíti, hogy ez a megújítás nem előzmények nélkül történt. „Az utat kétségtelenül előkészítette a liturgia-tudományok előrehaladása a legutóbbi négy évszázad folyamán”. A misekönyv általános rendelkezései konkrétan is megemlítik, néhány példa

²⁰ Vö. B. GERARDINI, *La Chiesa é sacramento*, Roma 1976, 109, továbbá Y. CONGAR, *Un popolo messianico*, Brescia 1976, 36.

említésével, a hagyomány folytonosságát hangoztatván, hogy „az egyházatyák szellemi kincstára” amelyben Szent V. Piusz Misekönyvének kijavítói kutathattak, tudósok számtalan kiadványának köszönhetően ma már gazdagabb (ÁR 8. pont). Radó Polikárp²¹ találóan „Sacramentarium Vaticanum”-nak nevezte el az új misekönyvet, mert nagyon sok könyörgést átvész az új Missale a régi sacramentariumokból, továbbá azért is, mert nem foglalja magában a lectionariumot, hanem csak az egyéb liturgikus szövegeket. Liturgiátörténeti szemmel nézve az ilyen missale joggal nevezhető Sacramentarium-nak.

Abban is igazat adhatunk a nagy magyar liturgiátörténésznek, hogy a II. Vatikánúm új misekönyvének jellemző vonásai között rá kell mutatnunk mint nagy értékre, az új könyörgések (oráció) teológiai mélységére.²² Ezeket részint a régi Sacramentariumokból vették át, részint pedig új kompozíciójú imaszövegek. Solymos Szilveszter ide vonatkozó tanulmánya szerint²³ a szövegekben „gazdagabban fejeződnek ki a hitigazságok”. Látszik, hogy a szakértők gondos munkával választották ki a liturgikus forrásokból a legmegfelelőbbeket. Egy meghatározott teológiai szemléletet akartak érvényre juttatni az új orációkban. Mindezt látjuk a következőkben, amikor együtt bemutatjuk és elemezzük az Új Missale azon liturgikus szövegeit, amelyekben implicite vagy explicite szó van az Egyház szentségi jellegéről. Az elemzés során a latin szövegeket is használnunk kell, mert a misekönyv magyar fordításában a mysterium és sacramentum szó eredeti teológiai értelmét a fordítók nem tudták megfelelően visszaadni.²⁴

1) Jézus Szíve ünnepének prefációja

Ő csodálatos szeretetből életét áldozta,
s a keresztfán magasba emelve
odaadta önmagát értünk,
**majd vér és víz ömlött sebhelyéből,
mely átszúrt oldalán nyílott,
hogy onnét jöjjenek létre a szentségek,
melyekkel Egyházát élteti,**
és mindenki vonzódjék az
Üdvözítő feltárt Szívéhez,
mindig örömmel merítve az élet vizéből,
melyet az üdvösség forrása
bőséggel áraszt.²⁵

Qui, mira caritate,
exaltatus in cruce,
pro nobi tradidit semetipsum,
**atque de transfixo latere
sanguinem fudit et aquam
ex quo manarent
Ecclesiae sacramenta,**
ut omnes, ad Cor apertum
Salvatoris attracti,
iugiter haurirent e fontibus
salutis in gaudio.

A Jn 19,34 patrisztikus-szimbolikus magyarázata jelenik meg ebben a prefációban. Az egyházatyák magyarázatában a Jézus oldalából kifolyó vér és víz természetfölötti jelentést kapott. A víz és a vér ilyen alapon jelképezi a keresztséget és az eukarisztiát, amelyek az új élet: a kegyelmi élet szempontjából nélkülözhetetlenek. Ezek a szentségek az Egyhá-

²¹ RADÓ P, *Sacramentarium Vaticanum*, in: Teológia 1970/4, 251.

²² Vö. im. 253.

²³ SOLYMOS SZ, *Az új Római Misekönyv teológiája és lelkiisége*, in: Teológia 1981/4, 243.

²⁴ LŐRINCZ I, *Az új Magyar Misekönyv könyörgései*, in: Teológia 1970/3, 191-192.

²⁵ MR. pag. 379; a magyar misekönyvben 367.

zat is éltetik. Alapvetően fontosak ekkleziológiai szempontból. A zsinat utáni német nyelvű szentségtanok jellegzetes kifejezése szerint az egyház önmegvalósulásai, ill. az egyház életjelei. Ez az értelmezés főleg Szent Ágoston műveiben jelenik meg.²⁶ Szent Ágoston szerint az Egyház Krisztus kereszthalálából született: „Krisztus azért halt meg, hogy az Egyház megszülessék. Krisztus oldalát halála után átszúrták, hogy abból jöjjenek elő a szentségek, amelyek az Egyház lényeges részei”. „Az élet vízből való merítés” kifejezés pedig arra az élő vize utal, amelyről Jézus több alkalommal is beszélt (Jn 4,10, 7,38).

2) Votiv mise az egész Egyházért „A”

„Istenünk, te csodálatos
gondviseléssel úgy rendelted,
hogy Krisztus országa az egész
földkerekségen elterjedjen,
és minden ember részesedjék
a megváltás kegyelmében.
Add meg kérünk, hogy **Egyházad**
a világ üdvösségének szent jele
és eszköze legyen:
hirdesse és segítse megvalósulni
az emberek között
szeretetednek titkát...²⁷

„Deus, qui regnum Christi
ubique terrarum dilatari
providentia mirabili disposuisti,

et omnes homines salutaris
effici redemptionis participes
ut Ecclesia tua universalis sit
salutis sacramentum
et tuae in homines
caritatis manifestet et
et operetur mysterium...

A II. Vatikánum tanítása jelenik meg ebben az orációban, ami mint új megfogalmazás könyörgés az Egyházért végzendő votiv misék céljára készült. A zsinati ekkleziológia egyik fontos megállapítása: Az Egyház „az üdvösség egyetemes szentsége” (LG 48). Az LG 1. pontja szerint „Az Egyház Krisztusban mintegy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének”. Tehát analóg értelemben szentségnek nevezhetjük a az egyházat is. A Gaudium et spes szerint az a küldetése, hogy „feltárja és a jelenben hatékony erővé teszi Istenünk emberszeretetének misztériumát” (GS 45). A terminológiai azonosság is egyértelmű (universalis salutis sacramentum vö. LG 48 – manifestet et operetur mysterium vö. GS 45).

3) Votiv mise az Egyházért „B”

Urunk, Istenünk, fogadd kegyesen
adományainkat,
amelyeket felajánlunk neked.
Add hogy **Egyházadat,**

Munera que tibi offerimus, Domine,

suscipe benignus, et praesta,
ut Ecclesia tua,

²⁶ S. AUGUSTINUS, *In Ioh. Tract.* IX,2,10 és XV,4,8 PL 35,1463 és 1513; *Serm.* 218,14, PL 38, 1087-
Enarr. in Ps. 56,11 és 65,7, PL 36,668 és 793; *Enarr. in Ps.* 103, IV,6 és 126, 7 és 127,11 és 138,2, PL 37 1,381
és 1672, 1684, 1784-1785 – *De Civitate Dei* 22, 17, PL 41, 778-779 – *Contra Faust.* 12, 39, PL 42, 275 .

²⁷ MR pag. 771, *Pro sancta Ecclesia*; a magyar misekönyvben 823.

**amely a kereszten függő Krisztus
oldalsebéből támadt,**
ebben a szent áldozatban
való részcsedés
folytonosan megszentelje,
hogy mindenkor éljen, és mindig
hű legyen Alapítójához.
aki él és...²⁸
(felajánlási könyörgés)

**de latere Christi in cruce
dormientis exorta,**
ex huius participationis,
et mysterii
suam iugiter hauriat sanctitatem,
qua semper vivat suoque
digne respondeat
Auctori, per Christum...

A Jn 19,34 másik típusú patrisztikus-szimbolikus magyarázatával találkozunk itt. Egyes egyházatyák szerint Jézus oldalának megnyitása azt jelentette, hogy Jézus szívének szeretete kitért az emberek felé, s oldalából úgy született az egyház, mint ahogy Isten Ádám oldalából Évát alkotta. Náluk az oldal „megnyitása” nem a szentségeket jelképezi, hanem a megszülető egyházat.²⁹ A szentmiseáldozatban jelen van Krisztus golgotai áldozata, és az egyházban ez minden kegyelemnek és megszentelődésnek a forrása. Ez segíti az Egyházat és tagjait abban, hogy hűségesek maradjanak az Egyház Alapítójához és Fejéhez.

4) Votiv mise az Egyházért „C”

„Add meg, kérünk, mindható Istenünk,
hogy Egyházad legyen
az a szent nép,
amely az Atya, a Fiú és a Szentlélek
egységében összeforrva
mindig beölti hivatását:
hordozza és hirdesse
az emberek között
szentségednek és egységednek titkát
vezesse el a világot
szereteted teljességére...³⁰

Concede, quaesumus, omnipotens Deus,
ut Ecclesia tua semper ea plebs sancta
permaneat
de unitate Patris et Filii et
Spiritus Sancti adunata
quae **tuae sanctitatis et**
 unitatis sacramentum
 mundo manifestet,
et ipsum ad perfectionem tuae
conducat caritatis,
Per Dominum...

Ebben a könyörgésben is a II. Vatikánumnak az egyház szentségi jellegéről szóló tanítása jelenik meg. Az egyház nemcsak az Istennel való bensőséges egyesülés szentsége, hanem az egész emberiség egységének is szentsége (LG 9), mivel az emberek közössége az Istennel való egységben gyökerezik. Az egyház küldetése az is, hogy jele és eszköze legyen az egység megvalósításának. Az üdvözítő Isten ugyanis azt akarja, hogy „az egész emberiség Isten egyetlen népévé legyen. Krisztus egyetlen testébe tömörüljön össze és a Szentléleknek mindenkit egyesítő templomává épüljön” (AG 7). A zsinat és az oráció alap gondolata Szent Cipriántól származik,³¹ de ez is új kompozíciójú imaszöveg.

²⁸ MR pag. 772. uo.; a magyar misekönyvben 824.

²⁹ S. Epiphanius *Adv. Haer.*, III,II, 78, 19, PG 42,729-731; S. Ioh. Chrysost., *Qual. duc. uxor.* 3, PG 51, 229 és *in. Ioh. Hom.* 85,3, PG 59, 463; S. Zenon., *Lib. I. tract.* 13, 10, PL 11, 352.

³⁰ MR. pag. 773. uo.; a magyar misekönyvben 825.

³¹ Vö. Szent CYPRIANUS, *Epist.* 69,6: PL 3,1142 B. Hartel 3 B, 754. lap: „az egység elválaszthatatlan szentsége”.

5) Mise a helyi egyházért

„Istenünk,
te az egy, szent, katolikus és apostoli
Anyaszentegyházat
a földön zárandókló helyi
egyházakban teszed láthatóvá.
Add meg népednek,
hogy pásztorával eggyé forrjon,
és úgy egyesüljön a Szentlélekben
az evangélium és az eukarisztia által,
hogy méltón képviselje
Egyházad egyetemességét:
jellé váljék a világ számára,
és elvigye az emberek közé
Krisztust.”³²

Deus,
qui in singulis Ecclesiis per orbem
peregrinans unam, sanctam, catholicam
et apostolicam
manifestans Ecclesiam,
plebi tuae concede benignus
ita pastori sui adunari
atque per Evangelium et Eucharistiam
congregari in Spiritu Sancto,
ut universitatem populi tui
digne valeat repraesentare
et signum fiat
atque praesentiae Christi
in mundo instrumentum...

A klasszikus meghatározás szerint: a szentségek Isten kegyelmének jelei és eszközei. A zsinati szövegekben (LG 1) és az idézett könyörgésben is találkozunk a „signum” és „instrumentum” fogalmakkal, amelyek a szentségek alapvető fogalmi jegyeihez tartoznak. A Lumen Gentium alapján is mondhatjuk, hogy Krisztus Egyháza mint a népek között felállított jel, mindig hatékony eszköze és közvetítője a Krisztustól eredő üdvösségnek. Mint szentségi jellegű valóság az Egyház Krisztus eszköze. „Felhasználja eszközként mindenki megváltására” (LG 9) „Mert az Egyházat a Szentlélek újí és hajtja, hogy munkálkodjék együtt vele, és így váljék valóra Isten terve, aki Krisztust tette meg az üdvösség szerzőjének az egész világ számára” (LG 17, Az egyház missziós jellegéről). Az Egyház a maga jelszerűségével ezt a küldetést nemcsak befelé, az egyház élő tagjai között gyakorolja, hanem a „világ számára” is. Így az mint hatékony jel nem önmagáért létezik, hanem a világra irányul, azért létezik, hogy „elvigye az emberek közé Krisztust”. A jelszerűség megnyilvánul mindenben, amit az Egyház Krisztus megváltói művének jelenvalóvá tétele érdekében végez. Leginkább az igehirdetésben és tanúságtételben (martyria), a szeretetszolgálatban (diakonia) és a liturgiában és ezen belül főleg a szentségek kiszolgáltatásában (leiturgia). Az Egyház három alapvető tevékenysége közül elemzett orációk kettőt említ.

6) Mise az evangélium terjedéséért a népek között „B”

„Istenünk, te azt akartad,
hogy Egyházad minden nép számára
az üdvösség jele és eszköze legyen,

„Deus,
qui Ecclesiam tuam sacramentum salutis
cunctis gentibus esse voluisti...”

(collecta)

„Kérünk, Istenünk, szenteljen
meg minket

Sanctificet nos, quaesumus, Domine,

³² MR. pag. 774, *Pro Ecclesia locali*; a magyar miscskönyvben 827.

az asztalod javaiban való részesedés.
 Add, hogy az üdvösséget,
 amelyet egyszülött Fiad a keresztfán
 számunkra kiérdemelt,
a te Egyháznak szentsége által
 minden nép örvendezve fogadja”³³

mensae tuae participatio, et praesta,
 ut, quam Unigenitus tuus
 in cruce operatus est salutem,
 omnes gentes
per Ecclesiae tuae sacramentum
 gratanter accipiant,
 (postcommunio)

A Liturgikus konstitúció és a Lumen Gentium mellett az Egyház missziós tevékenységéről szóló határozat is explicit módon szentségnek nevezi az Egyházat: „...mielőtt az égbe szállt, megalapította Egyházát, mint az üdvösség szakramentumát, és úgy küldte az apostolokat a világba, amint őt küldte az Atya” (AG 5). Az evangélium terjedéséért végzett, általunk idézett két miseformula átveszi a zsinati megfogalmazást (ecclesiam suam ut sacramentum salutis fundavit). Az Egyház szentségi jellege a missziós küldetésben is megnyilvánul. Az Egyháznak, mint az „emberiség szentségének” lényegéből eredően küldetése van minden nép minden emberéhez (vö. cunctibus gentibus – omnes gentes és AG 5-7). Az Egyház mint szentség az egész emberiség javára van. Krisztus az egész emberiség üdve érdekében alapította, azért az Egyház külső elterjedését és kegyelmi dimenzióját tekintve mindent átfog és áthat. Mivel az Egyház az Istentől alapított és az embereknek felajánlott egyetlen üdvözítő szentség Jézus Krisztusban, az Egyház minden tagjának kötelessége tehát a missziós küldetést teljesíteni: imádkozni és cselekedni az evangélium terjedéséért.

³³ MR. pag. 794 et 797, *Pro evang. populorum*; a magyar misekönyvben 849.

A JEL Kiadó könyvajánlata

ÓKERESZTÉNY ÖRÖKSÉGÜNK sorozat (Szerkesztő: Vanyó László)	
Egyházatyák beszédei I-IV: Krisztus ünnepekre	
I. Karácsonyi ünnepekör	480 Ft
II. Húsvéti ünnepekör	640 Ft
Szűz Mária-ünnepekre	590 Ft
Apostolok, vértanúk ünnepeire	620 Ft
BIBLIA VILÁGA sorozat (Szerkesztő: Rózsa Huba)	
<i>Rózsa Huba</i> : Mi a Biblia? (2., bővített kiadás)	280 Ft
<i>Rózsa Huba</i> : Kezdetkor teremtette Isten (A Ter. 1-11. magyarázata)	540 Ft
<i>H. Schlier</i> : Jézus Krisztus feltámadása	248 Ft
TEOLÓGIA ÉS ÉLET sorozat (Szerkesztő: Györfly Andrea)	
<i>R. Guardini</i> : Az élő Isten	248 Ft
<i>H. Urs von Balthasar</i> : Hiszek (Elmélkedések az Apostoli Hitvallásról)	280 Ft
<i>Gál Ferenc</i> : A kereszténység mint vallás	280 Ft
EGYÉB könyveink	
<i>Bálint József</i> : Loyolai Szent Ignác iskolájában a II. Vatikáni Zsinat után	1480 Ft
<i>J. Daniélou</i> : Az angyalok és küldetésük az egyházatyák szerint	390 Ft
<i>Vanyó László</i> : Az ókeresztény művészet szimbólumai	1150 Ft
<i>Vanyó László</i> : Az ókeresztény egyház irodalma I.	1290 Ft

PILINSZKY JÁNOS KÖNYVESBOLT és ANTIKVÁRIUM

1081 Budapest Kiss József u. 2/a.

Tel./Fax: 314-22-00 Nyitva: 10-18 óráig, pénteken 10-17 óráig.

RÓZSA HUBA

A halál és az ember halál utáni sorsa az Ószövetség proto- és deuterokanonikus könyveiben

A halál és a halál utáni sors témája a bibliai hagyományban

A keresztény ember tudatát az emberi életről és az emberi sors végkimeneteléről alapvetően Jézus Krisztus szenvedése, halála és feltámadása határozza meg. Az e világban élő ember a beteljesedés felé tart, amely végérvényes formában a feltámadásban következik be, amikor a feltámadt Krisztus dicsőségében részesedik. A beteljesedés és célbaérés tehát csak a földi élet befejezése, a halál után következik be. A földi élet egyedülálló értékét is az Isten országában elnyert beteljesedés adja meg, amennyiben a földi élet felkészülés az Istennél birtokolt örök üdvösségre.

Ebből a szempontból meglepő, hogy az Ószövetségben – egyes késői írásokat és a héber kánonba nem került ún. deuterokanonikus könyveket kivéve – az emberi élet kibontakozásának egyedüli helye a jelen világ, az izraelita a halál után már nem vár semmit, sőt az ember halál utáni állapota a jelenhez képest értéktelenebb. Az élet – a deuterokanonikus könyvek pl. a Bölcsesség és a 2 Makkabeusok könyve kijelentéseit kivéve – nem a túlvilágra szóló előkészületül szolgál, az embernek evilági életét kell úgy alakítani, hogy benne érje el teljes értelmét és beteljesedését. Míg az Újszövetség szinte valamennyi írásának középpontjában az eljövendő Isten országában elnyert beteljesedett boldog állapot áll, addig az Ószövetséget Izrael evilági történetének eseményei és vele kapcsolatos vallási és erkölcsi kérdések foglalkoztatják, az ember halál utáni sorsa csak marginális, szétszórt kijelentések formájában található, nemegyszer ellentmondásos jelentéstartalommal.

Módszertani megjegyzések a halál és halál utáni sors témájának tárgyalásához

Amikor az Ószövetség halálról, az ember halál utáni sorsáról és reményeiről szóló kijelentéseit elemezzük, három alapadottságot kell tudatosítanunk. *Mindenekelőtt* azt, hogy az Ószövetség embere is hitte, hogy személyes léte a halál után megmarad. Számára tehát a nagy kérdés nem az volt, hogy van-e a halál után túlvilági lét, hanem, hogy milyen az. *Másodszor*, az Ószövetség bibliai hagyományában mindig megtalálható az a hitbeli meggyőződés, hogy Izrael Istenének hatalma van az alvilág felett. Ehhez kapcsolódik majd az a remény, hogy JHWH ezt a hatalmát gyakorolni is fogja és megtöri a halál hatalmát, amely a bibliai hagyományban végső formában a halottak feltámadásának ígéretében jut kifejezésre. *Végül* pedig tudatában kell lenni a kinyilatkoztatás egyre mélyülő folyamatos-

ságának, amely az Ószövetségre is érvényes. A bibliai szövegekből kiderül, hogy az egyéni sorskérdések, vele összefüggésben a halál utáni lét problémája, a fogság utáni korban került a hívő gondolkodás előterébe. Ezért csak viszonylag későn és minden részletében nem is tisztázottan, a Kr. e. II. századtól tanúskodnak bibliai szövegek a feltámadásban megvalósuló boldog túlvilági sors hitéről, amely a történelmet lezáró egyetemes isteni uralom eljövételével következik be. A zsidó apokrif irodalom és az evangéliumok (Mk 12,18-27 párh.) egyaránt megerősítik, hogy az intertestamentárius zsidóság nem volt egységes a halottak sorsát, vagy halál utáni életét illetően. Ezért az Ószövetség írásainak elemzésénél a halálra és a halál utáni sorsra vonatkozóan sem lehet egységes, valamennyi kijelentést összhangba foglaló tanítást elvárni. A bibliai szövegekből hosszú út képe bontakozik ki, amelyen Izrael az üdvtörténetből merített JHWH-tapasztalat fényében egyre nagyobb megértéssel keresett megoldást az ember halál utáni sorsára.

A halálra, halottak végső sorsára vonatkozó kijelentéseket a Biblia kánoni szövegeiben és a koraszidóság apokrif irodalmában találjuk. *Elemzésünk kizárólag a bibliai szövegekre támaszkodik, figyelembe véve azonban a héber kánonba felvett írások mellett az ún. deuteroKANONIKUS könyveket is*, amelyek a katolikus és az ortodox egyházak ószövetségi Bibliájához tartoznak, és különleges súllyal tanúskodnak az ember, elsősorban a hívő ember túlvilági sorsáról.

Az ószövetségi ember hitét a halálról és a halál utáni sorsról, egy lehetséges végső üdvösség reményéről csak a földi életről vallott meggyőződésének tükrében lehet valósan értékelni. Ezért először azt keressük, hogy mit tanít az Ószövetség az emberi életről. Majd ezután térünk ki a halálról és a halottak sorsáról adott tanítására, s végül azzal foglalkozunk, hogy miként keresett utat és megoldást a bibliai ember a halál utáni üdvösség kérdésére.

Az élet az Ószövetségben

A bibliai hagyomány mindenekelőtt Izrael történetével és annak sokrétű – társadalmi, szociális, politikai vagy vallási – megnyilvánulásával foglalkozik. Az egyes írásokból olyan kép bontakozik ki, hogy az izraelita elsősorban a jelen világ felé fordul és a földi élet eseményeiben keresi megvalósulását. A jelen földi életet azonban soha sem pusztán a maga természetes voltában szemlélte és értékelte, hanem mint Isten adományát, amelyben az ember Isten üdvözítő jóságát tapasztalja meg. Isten üdvözítő voltának megismerése kizárólagosan evilág kereteiben lehetséges. Ez a beállítottság a bibliai hagyomány emberi élettel kapcsolatos számotlan megnyilvánulásában érvényesül, legszembetűnőbben az üdvtörténet összefüggésében.¹

Izrael a történelem eseményeiben tapasztalta meg Istent, aki a népe javára cselekedett nagy tettekben nyilatkoztatta ki magát. Izrael első és alapvető tapasztalata JHWH-ről, Izrael Istenéről az Egyiptomból való szabadítás élménye, amelyet a bibliai hagyomány hitvallás formájában is megfogalmaz: „*Én vagyok JHWH a ti Istenetek, aki kihoztalak titeket*

¹ Az élet jelentését és értékelését a bibliai hagyományban lásd DÜRR, L., *Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient*, 1926; – GERLEMANN, G., Art. „הַחַיִּים hajah leben”, THAT I, (1971, 1975²) kol. 549-557; – RINGGREN, H., Art. „הַחַיִּים hajah u. Der.”, ThWAT II, (1977) kol. 874-898; – MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, Genf 1988, 9-36 old.; – KNIBB, M. A., *Life and death in the Old Testament: The World of Ancient Israel*, Clements, R. E., szerk., Cambridge 1989, 395-415 old.; – PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments*, Bd 2., Stuttgart 1992, 155-156 old.

Egyiptomból, hogy nektek adjam Kánaán földjét és Istenek legyenek” (Lev 25,38 vö. Kiv 20,2; MTörv 5,6). A zsoltárok a kivonulással együtt Izrael történetének eseményeit ismételtelen úgy idézik fel, mint JHWH tetteit, amelyekben akár segítség, akár büntetés formájában az isteni hatalom és jóság megnyilvánulását ismerik fel (Zsolt 77,17 köv.; 78; 80; 105; 106; 114 stb.).

A történelem eseményein túl a bibliai hagyomány a mindennapi élet mozzanatait is Isten adományának tekinti. Az élet sokoldalú jelentését és jelentőségét az izraelita számára elsősorban az étellel kapcsolatos héber terminológia bibliai alkalmazása tárja fel². A chajah ige (חיה) leggyakrabban használt jelentése qal formában „él, életben marad”, vagyis a fizikai létezés, amellyel mindig valami módon együtt cseng ellentéte a mut ige (מת) „meghal, halott lenni”, még akkor is, ha ez nem jut közvetlenül kifejezésre. Megtalálható azonban kifejezett szembeállításuk is az olyan kifejezésben, mint „életben maradni és nem halni meg” (Ter 42,2; 43,8; 47,19; 2 Kir 18,32; Ez 18,21 stb.). Ennél többet fejez ki a az ige qal formájának egy további jelentésárnyalata „életre támad” (1 Kir 17,22; 2 Kir 13,21 stb.) és „meggyógyul” (Ter 45,27; Szám 21,8 köv. Iz 38,9,21 stb.). Ez utóbbi jelentés már arra is rámutat, hogy az Ószövetség szemléletmódjában a tulajdonképpeni élet csak az egészséges, beteljesedett, üdvös élet, amely több mint a fizikai létezés. Minden, ami ezt fenyegeti pl. a betegség, szükség, ellenség üldözése, már a halál szférájának megjelenését jelenti az ember életében, tehát az abból való szabadulást vagy megmentést az „élet” fejezi ki.

Ez utóbbi jelentés még erőteljesebben jelenik meg a chajah ige piél formájában „életet, életet ad, életben tart; feléleszt, újjáéleszt, életre szólít; megelevenít és hifil formában „életben tart, életet ad; életre kelt”. Mindkét igtörzs alkalmas arra is, hogy kifejezésre juttassa azt a meggyőződést, amely szerint JHWH az élet adományozója, ő az, aki fenntartja és megőrzi az életet. A bibliai hagyomány a chajah ige piél formáját különösen a hálaadó és panaszszoltárokból használja, arra való utalással, hogy JHWH a zsoltáros életének megőrzője. Ő szabadítja ki a zsoltárost abból a veszedelemből, amelyet az ellenség támadása okozott, vagy megmenti valamiféle bajból, vagy meggyógyítja az életet veszélyeztető súlyos betegségből (Zsolt 33,19; 41,3; 85,7; 143,11 stb.). Hasonló vonatkozásban külön kell említeni azokat a zsoltárokat, amelyekben utalás található arra, hogy JHWH a zsoltárost sírből, vagy a halottak birodalmából szabadította ki (Zsolt 30,4; 41,3; 71,20 vagy Iz 38,16 a chajah hifil formában), amelyekre a továbbiakban még részletesebben kitérünk.³

Az élet jelentése sokrétűségének feltárásában további lépést jelent a chajjim (חיים) főnév – jelentése „élet, életidő, élethossz, boldog élet, jólét, jószerecs; életfenntartás, megélhetés” – használatának vizsgálata. Ez az élet természete szerint evilági, és a chajjim gyakran összekapcsolt a bőség, az áldás, egészség képzetével. Maga a bibliai fogalom intenzív plurális a földi élet magas értékére, legfőbb jó voltára utal. Az élet mibenlétét megvilágítják azok a szópárok, amelyeknek egyik tagja valamilyen állapotot vagy minőséget fejez ki, a másik tagja az ezzel hasonló értelmű chajjim. Ilyenek, pl. a chajjim lehet „boldogság, bőség béke” (Péld 3,16-18), „béke” (Mal 2,5), „áldás” (MTörv 30,16.19; Zsolt 133,3), „hosszú élet” (MTörv 30,20; Zsolt 34,13; Péld 3,2). Mindent összevéve a „valódi” élet az izraelita számára a hosszú (Zsolt 21,5), beteljesedett és üdvös élet (vö. Iz 38,9-20).

² GERLEMANN, G.: Art. „חיה hajah leben”, THAT I, (1971, 19752) kol 549-557; – RINGGREN, H.: Art. „חיה hajah u. Der.”, ThWAT II, (1977) kol. 874-898; – KNIBB, M., *Life and death in the Old Testament*, 395-415 old.

³ Ezekben a zsoltárokból a halál hatalmából való kiszabadítás értelme vitatott a kutatók között, lásd bővebben 2. pontnál: Izrael Istenének gyógyító és életet visszaállító hatalma.

Az élet maga is Isten ajándéka (Ter 2,7; Ez 37,5 köv.; Zsolt 104,30), amelyet bármi-
kor visszavehet (Zsolt 104,29). Az élet továbbadása is csak az ő áldásával lehetséges, és a
sok gyermek szintén Isten adománya (Zsolt 123 vö. Ter 15,5), akárcsak az anyagi bőség
(Zsolt 72,16), a béke és a hosszú élet (Iz 65,17 köv.; Ter 15,15).

Az életet Isten adja, de arra vonatkozóan, hogy miben áll az élet, mi az, amit Isten
az embernek adományoz, az őszövétségi emberképet kell megvizsgálnunk. Ezzel arra a
kérdésre is választ kapunk, hogy mi történik az emberrel akkor, amikor meghal. Mit vesz
tőle vissza Isten, hogy ennek következtében az ember meghal. Magyarázatul az ember
teremtéséről szóló elbeszélést vesszük (Ter 2,4b-25), amelyben megtaláljuk a legfontosabb
antropológiai fogalmakat is.⁴ A Ter 2,7 a következőket írja az ember teremtéséről: „*JHWH
Isten megalkotta az embert a föld porából és orrába lehelte az élet leheletét* (נִשְׁמַת חַיִּים: nismat
chajjim) *és az ember élőlényé* (נֶפֶשׁ חַיִּיָּה: nephes chajjah) *lett*”. Az idézet két fontos fogalmat
tartalmaz, az egyik az „élet lehelete” (nismat chajjim), a másik az „élőlény”, a héber kife-
jezés (nephes chajjah) szó szerinti fordításában „élő lélek”.

Az „élet lehelete” kifejezés alapszava a „lehelet, lélegzet” (נִשְׁמַת: n̄samah), amelynek
antropológiai jelentése abból az adottságból ered, hogy az őszövétségi ember számára az
élet a lélegzetben jut kifejezésre. Ez az élő ember megkülönböztető jele a halottal szem-
ben (1 Kir 17,17; Jób 27,3). Amikor az ember kiadja utolsó leheletét, utána már csak ha-
lott test lesz. Nem csoda tehát, hogy a „lehelet, lélegzet” (נִשְׁמַת: n̄samah) szó az élet kife-
jezése lett az őszövétségi hagyományban. Az „élet lehelete” kifejezésben a n̄samah össze-
kapcsolása a chajjim (élet: חַיִּים) főnévvel aláhúzza a lélegzet életadó karakterét.

A Ter 2,4b-27 az ember teremtését két egymást követő isteni teremtő cselekedetben
ábrázolja. Isten először megformálja az embert a föld porából, majd orrába lehelte az élet
leheletét (Ter 2,7). Csak a második teremtő aktus révén lesz az ember élőlényé,
közelebbiről élő egyedde, személyyé. A Ter 2,7-t az őszövétségi emberkép alapján, és nem a
dichotómia (test-lélek) értelmében kell magyarázni, azaz mintha az élet lehelete a testtől
független, attól elválasztott létezéssel rendelkezne, amit a test befogad, s mint szellemi va-
lóság a halált túléli. Ha megfigyeljük a bibliai leírást „az ember nem egy önmagában létező
‘Isten-leheletét’ fogad be, hanem Isten leheli belé az élet leheletét” (Westermann, *Cl.,
Genesis 1-11, BK/1, 282 old.*). Az élet lehelete tehát az ember élő voltát fejezi ki, azt az éle-
tet, amelyet Isten teremtő hatalma adományozott az embernek (lásd Jób 33,4).

Az ember teremtésének elbeszélése tehát azt is hangsúlyozza, hogy az élet leheleté-
nek isteni adománya révén az ember elválaszthatatlan kapcsolatban áll JHWH-val és tőle
függ. Ezt a tényt a bibliai hagyomány ismételen kifejezésre juttatja éspedig igen változa-
tos formában. Az „élet lehelete” (Ter 2,7) kifejezés helyett más változatot is ismerünk, pl.
a Jób 33,4:

„*Isten éltető lelke (ruach) teremtett meg,
a Magasságbeli lehelete (n̄samah) éltet*”

Mint az idézetből is látható, előfordul, hogy a bibliai hagyomány párhuzamosan
használja a n̄samah (נִשְׁמַת) és ruach (רוּחַ), jelentése ilyen összefüggésben „lehelet, lélegzet”)
kifejezéseket (Jób 32,8;34,14-15; Iz 42,5), vagy egyszerűen csak a ruach szót a n̄samah he-

⁴ WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 19773, 96-98 old.; – HAAG E. *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht: Seele, Breuning, W., szerk., (QD 106), Frieberg i. Bg 1986, 33-42 old.*; – LAMBERTI-ZIELINSKI, H., Art. „נִשְׁמַת n̄samah”, THWAT V, (1986), kol. 669-673; – MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, Genf 1988, 12-17 old.; – KNIBB, M. A., *Life and death in Old Testament*, 398 köv.

lyett (Ter 6,17; 7,15=ruach hajjim összetételben; Zak 12,1; Zsolt 104,29-30; 146,4; Jób 34,14-15; Préd 12,7). Ezekiel csontmezőről szóló látomásában a csontokat izom, hús és bőr borítja be, de csak akkor támadnak életre amikor JHWH parancsára a lélek (ruach) száll beléjük (Ez 37,1-14).

Az ember az élet leheletének befogadása révén nephes chajjah (נֶפֶשׁ חַיִּיָּה), „élőlény”, szó szerint „élő lélek” lesz (Ter 2,7), amely az egész embert a maga teljes élő individuális valóságában jelenti. Itt is világosan látszik, hogy az Ószövetség az embert nem a dichotómia értelmében szemléli, az embernek ugyanis nincs „nephes”-e (amit szokásosan léleknek fordítunk), hanem ő maga „lélek”.

Eddig láttuk, hogy az élet vagy az élet elemének jelölésére az ószövetségi bibliai hagyomány a n̄samah és a ruach kifejezéseket használja „lélegzet, lehelet” jelentésben, de ebben a szerepben előfordul a nephes (נֶפֶשׁ) használata is.⁵

A nephes (נֶפֶשׁ): szokásos fordítása=lélek) alapjelentése „torok”, „gége”, „nyak” és ami abból kijön a „lélegzet”. A lélegzettel függ össze a nephes egy másik fontos jelentése. Ahol lélegzet van, ott élet van, ahol megszűnik a lélegzet, ott megszűnik az élet, vagyis nephesben mint lélegzetben jelenik meg az élet. Innen ered a nephes a n̄samah és a ruach vonatkozásában fontos jelentésárnyalata: az „élet”, vagy az, ami az élőtlévé teszi, hiánya viszont a halál. Ebben az értelemben mondja Saul: „Gyere ide és add meg nekem a kegyelemdőfést, mert bár kínlódom, még teljesen bennem van az élet (=nephes)” (2 Sám 1,9). Miután Illés megölette a Kármel hegyén a Baál papokat, Jezabel ezt üzenté neki: „Ezt és ezt tegyék velem az istenek, ha holnap ebben az órában hasonlóvá nem teszem életedet (=nephesedet) ezek egyikének életéhez (=nepheséhez) (1 Kir 19,2). A menekülő Illés pedig szeretne meghalni és ezt kéri Istentől: „Most már elég, Uram! Vedd magadhoz életemet (=nephesemet)” (1 Kir 19,4 vö. Jón 4,3). A felsorolt példákban világos, hogy a nephes nem a testtől független, önálló halhatatlan lelket jelenti, hanem az életet, vagy azt, ami az élőtlévé teszi. A halálban eltávozik az emberből az élet (=nephes), vagy a bibliai szóhasználat szerint: Isten elveszi az életet (=nephest). A nephes ilyen tartalmú jelentését jól megvilágítja az élőlény, „élő lélek” (nephes chajjah) kifejezés is, amely a bibliai teremtéstörténetben jelenti az embert mint egyedet (Ter 2,7: Jahvista teremtéstörténet), de mint élőlény, jelentheti az állatokat is (Ter 1,20 köv.: papi teremtéstörténet). A nephes chajjah kifejezés tehát azt jelenti, hogy egy test – emberi vagy állati – élőlényé lett, vagyis az ember és az állat lényegi tulajdonsága az élet, s ez a minőség mindkettőben közös. Az ember és állat különbsége más adottságból következik. A papi teremtéstörténet az ember méltóságát abban jelöli meg, hogy Isten képmása (Ter 1,27), míg a Jahvista szerint az ember ura világnak és az állatoknak (Ter 2,18 köv.). A más élőlényektől való különbsége abban is megmutatkozik, hogy Isten közvetlenül leheli orrába az élet leheletét, míg a többi élőlélynél ezt nem teszi⁶. Végül a nephes jelentheti az ember benső erőinek összefoglalását, énjét (MTörv 13,4: „teljes lelkedből” vö. Zsolt 42,2.3; 63,2 stb.), sőt az egész embert, az emberi személyt, az ént is (Ter 12,5; 14,24 stb.), amennyiben az valamire irányul.

⁵ SCHMIDT, W., *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*, EvTh 24 (1964) 374-388 old.: – WOLFF, (H.) G., *Anthropologie des Alten Testaments*, 25-48. 57-67 old.; – ALBERTZ, R./WESTERMANN, Cl., Art. „רוח ruah Geist”, THAT II., (1976), kol. 726-753; – WESTERMANN, Cl., Art. „נֶפֶשׁ naefaes Seele”, THAT II., (1976), kol. 71-96; – ROGERSON, J. W., *Anthropology and Old Testament*, Sheffield 1984; – HAAG, H., *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht*, 31-93 old.; – SEEBASS, H., Art. „נֶפֶשׁ naepaes”, ThWAT V., (1986), kol. 531-555; – TENGSTRÖM, S./FABRY, J., Art. „רוח ruah”, ThWAT VII., (1993) kol. 385-425

A ruach (רוח; szokásos fordítása szellem, bár ebben a jelentésben ritkán szerepel az Ószövetségben) alapjelentése „mozgásban lévő levegő”, részleteiben „lehelés”, „fúvás”, „lélegzet”. Ez utóbbi értelemben közel áll a nepheshez, a ruach azonban nemcsak a fizikai jelenséget, hanem a mögötte álló létrehozó erőt is jelenti. Ezért a nephes az életet, a ruach viszont az életerőt fejezi ki. Akárcsak a nephes, ugyanígy a ruach távozása is az élőkből, embernek és állatnak egyaránt halálát (Ter 35,18; Zsolt 146,4; Préd 3,19 köv.), visszatérése az életre kelést (Ez 37,5; Zsolt 146,4) jelenti. Az élet lehelete (ruach chajjim) szóösszetételben azt az életerőt, vagy életelvet jelenti, amely a testet élteni, s mint ilyen minden élőlényben, emberben és állatban egyaránt benne van (Ter 6,17;7,15). A ruach jelenti még az akaratsnak, jellemnek, érzéseknek, a gondolkodásnak helyét, központját, de sohasem jelenti az egész embert.

A test (בשר: baszar)⁷ alapjelentése „hús” (ellentétben a csonttal), tágabb értelemben az emberi test (sohasem azonban mint az ember valóságának összetevője a lélekkel), sőt jelentheti az egész emberi valóságot (azaz az ember mint egész=test, lásd 1 Kir 21,27; Szám 8,7; Préd 11,10 stb) vagy az emberi személyt is (ember kifejezés helyett a bibliai szöveg gyakran a test főnevet használja, lásd Zsolt 56,5; Jer 17,5; Jób 2,5;34,15 stb.). Ez utóbbi értelemben lesz a test az ószövetségi antropológia egyik legjelentősebb kifejezése, amely az embert vallás-erkölcsi tekintetben jellemzi: az ember lényege szerint esendő, múlandó, törékeny vagy gyenge, vagyis csak test. A vízőn előtti bűnös emberiség állapotát ebben az értelemben jellemzi az isteni döntés: „*Nem marad éltető lelkem az emberben örökké, hiszen csak test ő*” (Ter 6,3).

Mindent összevetve a test (baszar) és a lélek (nephes) mindegyike jelentheti az egész emberi valóságot, és nem az emberi valóság két önálló részösszetevőjét. Árnyaltabb jelentésben a lélek (nephes) az életet, a szellem (ruach) az életerőt fejezi ki, amelyek révén minden élőlény él, távozásuk viszont a halált jelenti, de sem a nephes, sem a ruach nem rendelkezett a testi valóságtól független önálló léttel. Mindebből következik az is, hogy az ószövetségi ember számára elképzelhetetlen volt egy olyan halál utáni lét vagy boldogság, amelyben csupán az embernek valamiféle szellemi valósága részesül, és a test abból kizárt. Ezért a halál utáni üdvös állapot felismerésének első megnyilvánulásától kezdve a test fel-támadása mindig része lett a bibliai hagyománynak. A halottról sohasem mint szellemről vagy szellemi lényről gondolkodtak, hanem mint láthatatlanná vált emberről, aki az alvilágban evilági létét folytatja, mégha más formában is. Az elmondottakból az is következik, hogy antropológiailag az emberi valóságnak nincs hálthatatlan alkotórésze, hanem egész lényében Isten teremtő tette-re szorul, hogy a halál után új életre támadjon.

Mint hogy a bibliai hagyomány szerint minden élet eredője és adományozója JHWH, igazi élet is csak az ő közösségében lehetséges. A földi élet igazi nagy értéke tehát a JHWH-közösség. Az ember Izrael Istenéhez, JHWH-hoz való viszonya ugyanis evilágra korlátozódik, mert JHWH csak az élők Istene. Ezt erősítik meg az ismételt előforduló bibliai kifejezések, mint „*JHWH élő*”, „*élő vagyok* (mondja Isten)” (43 és 23 alkalommal) és az „*élő Isten*” (1 Sám 17,26; MTörv 5,26; Jer 10,10; Dán 6,21.17; Zsolt 43,3; 84,3 stb). Ezek a kifejezések JHWH hatalmának hatékonyságát és valódiságát húzzák alá. Az Isten és ember közötti kapcsolatnak megtapasztalása csak a földi életben, evilágban, bibliai szóhasználatlaltal az „*élők földjén*” lehetséges „*De hiszem, hogy meglátom JHWH jóságát az élők föld-*

⁶ HAAG, H., *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht*, 31-93 old., közelebről 33-42 old.

⁷ BRATSIOTIS, H., Art. „בשר basar”, ThWAT I, (1971), kol. 850-867; – GERLEMANN, G., Art. „בשר basar Fleisch”, THAT I, (1971) kol. 376-379

jén” (Zsolt 27,13); „Megmentettél a haláltól... JHWH színe előtt járhatok az élők földjén” (Zsolt 116,9), s csak az élők fordulnak Istenhez, de Isten is csak az élők felé fordul. Őket akarja megnyerni, hogy neki szolgáljanak, elismerjék uralmát s vele közösségben éljenek, míg a halottak elválasztottak tőle. Ebben a háttérben érthető az Izrael Istenéhez forduló ember kérései, amikor egy zavartalan, beteljesedett hosszú életért könyörög. A szép kor, a „késő vénség” (Ter 15,15; 25,8; 35,9; Bír 8,32; Jób 42,17 stb.), Isten nagy ajándékának számít, amellyel a jámbor embert jutalmazza.

Az elmondottakból az is következik – főként ha elővételeztem ide vesszük mindazt, amit a bibliai hagyomány a halottak sorsáról tanít, – hogy a kinyilatkoztató Istennel való találkozás és kapcsolat egyedül az evilági életben lehetséges. Az ember számára minden tekintetben, Istenhez, világhoz és a másik emberhez való kapcsolatában, csak a jelen életben lehetséges egy teljes értékű, beteljesedett egzisztencia. Ezért az embernek evilágban kell életét úgy alakítani, hogy az elérje teljes értékét és értelmét, mert csak itt képes megélni és megtapasztalni, ami egyáltalán megélhető és megtapasztalható.

A halál és az alvilág az Ószövetségben

Az ószövetségi ember a halál problémáját másként élte meg, mint a mai ember. Részéről nem volt kétséges, hogy valósága a halállal nem semmisül meg, mert hite szerint az életből való távozása után valamilyen formában tovább létezik. Mint láttuk, az evilági élet jelentette számára mindazt, amit az ember egyáltalán elérhet és megtapasztalhat, nemcsak a testi és anyagi létezés szintjén, hanem a JHWH-közösségnek is csak a földi élet keretében van lehetősége. Azonban mindaz, amit az ember az életben birtokolt vagy amire lehetősége volt, az a halállal megszűnik. Éppen ezért az izraelita számára az igazi nagy kérdés a halál utáni állapot minősége volt. Az ember halállal bekövetkező állapota az élethez viszonyítva összehasonlíthatatlanul korlátozottabb és annak csupán árnyéka. Mindez kitűnik azokból a bibliai szövegekből, amelyek leírják a halált, ill. a halál utáni állapotot.⁸

Az ember életét JHWH tartja a kezében (Zsolt 31,16; 139,16; Préd 3,2). Ha elveszi az embertől az éltető lehetet, vagy életerőt (nepes, ruach) (Zsolt 104,29; Jób 34,14 köv.), akkor az ember meghal, és az elhunyt az „alvilágba” (לְשׂוֹל: se'ol) távozik. A bibliai hagyomány azonban a halált nem azonosítja meroven az exitus időpontjával. Az élet és a halál állapota között nincs világos választóvonal a bibliai szemléletmódban. Az ember nem-

⁸ A legjelentősebb monográfiák, értekezések és lexikon szócikkek a halál az Ószövetségben témakörben: QUELL, G., *Die Auffassung des Todes in Israel* (1925), utánnomás 1967; – NÖTSCHER, F., *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben* (1926), utánnomás Darmstadt 1970 (az utánnomást átnézte és kiegészítéssel ellátta Scharbert, J.); – BARTH, Chr., *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947) utánnomás Zollikon 1987, az utánnomást 2 függelékkel, irodalomjegyzékkel és regiszterrel ellátta Janowski, B.; – MARTIN-ACHARD, R., *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel et Paris 1956; – von RAD, G., *Theologie des Alten Testaments I-II.*, München I. 1960, 19696, II.1960, 19756, I. 285-293.399-403 old., II. 371-372 old.; – RINGGREN, H., *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, 218-226. 293-295 old.; – MAAG, V., *Tod und Jenseits nach dem Alien Testament*, SThU 34 (1964) 17-37= Kultur, Kulturkontakt und Religion: Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte, H. Schmid, H. és Steck, O. H. szerk., Göttingen 1980, 181-202 old.; – WAECHTER, L., *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967; – FOHRER, G., *Das Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament*, KuD (1968) 249-262 old.: Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966-1972), (BZAW 155),

csak akkor találkozik a halállal, amikor az élet biológiailag végetér, hanem mindazon esetekben jelen van a halál, amelyekben az élet veszélyeztetett. A halált, de az életet is, dinamikus „erőtereknek” tekintí, amelyek egymásra hatnak, sőt egymásban működhetnek. A halál hatalma, amelyet a bibliai hagyomány párhuzamosan említ az alvilág hatalmával (Iz 28,15.18; 38,18; Zsolt 49,15 stb.), behatolhat az emberi élet terébe és képes azt magához ragadni (Zsolt 89,49). Ez történi kiemelten akkor, ha az embert ellenségek szorongatják vagy súlyos betegség támadja meg. A súlyos beteg és az üldözött úgy éli meg helyzetét, hogy a halál betört életébe, és az alvilágban érzi már magát (Iz 38,10; Zsolt 18,5-6; 88,4-6). A beteg pedig úgy fogja fel gyógyulását mint a halálból, az alvilágból vagy a sírból való szabadulást, amelyből JHWH mentette ki (Zsolt 30,4;33,19; 56,14, 71,20; 86,13; 116,8. stb.). Ismét „él”, és láthatja JHWH-t az élők földjén (Zsolt 27,13; 116,9; 142,6; Iz 38,11.16).

Az ember azáltal lett élőlény, hogy Istentől megkapta az „élet leheletét” vagy egyszerűen az életet, s ha ezt Isten visszaveszi, akkor az ember meghal, s azzá lesz, amiből lett, vagyis por, élettelen anyag (Ter 3,19; Jób 34,14 köv.; Préd 12,7). A bibliai szövegek nem adnak egészen egyértelmű képet arról, hogy a halállal mi távozik az ember valóságából az alvilágba, de annyi bizonyos, hogy az alvilágban az evilági emberi valóságnak csak az árnyéka létezik. Személyének árnyképe elválí a holttesttől és tovább tengődik az alvilágban, amely nemcsak az egykor élt ember egy része, hanem az egész embert képviseli. Az árnykép további léte a holttesttől, ill. a test feloslzása után a csontoktól függ. Ebből érthető, hogy a bibliai szemléletmódban az ember halál utáni sorsát illetően döntő fontossága van a halottak méltó eltemetésnek, és a sírnak, amely az alvilágban tengődő árnykép valóságos alapját, a holttestet, ill. a csontokat őrzi.⁹ Ez a magyarázata annak is, hogy Izraelben a halottégetés ismeretlen, és a halottakat lehetőség szerint a családi sírba temették, ahol az ősök nyugodnak. Innen ered „a megtért atyáihoz” kifejezés is (Ter 25,8; 35,29; 49,29.33; MTörv 32,50, Bir 2,10 stb.). Az elhunytak sorsa tehát ha teljes értelemben vett életnek nem is nevezhető, de mégis létezek.

Az elmondottakat kiegészíti az Ószövetség tanítása a halottak birodalmáról, bár a bibliai hagyomány keveset foglalkozik vele, s ebben az esetben sem nyújt teljesen egyértel-

Berlin-New York 1981, 188-202 old.; – SAWYER, J. F., *Hebrew Words for the Resurrection of the Dead*, VT 23 (1973) 218-234 old.; – WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 1977³, 150-176 old.; – KELLERMANN, U., *Überwindung des Todesgeschicks in der atl. Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben*, ZThK 73 (1976) 259-282 old.; – GESE, H., *Der Tod im Alten Testament: Zur biblischen Theologie*, München 1977, 1989³, 31-54 old.; – KAISER, O./LOHSE, E., *Tod und Leben*, Stuttgart 1977, 7-80 old.; – PLÖGER, O., *Tod und Jenseits im Alten Testament: Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Klimkeit H. J. szerk., Wiesbaden 1978, 77-85 old.; – ILLMAN, K. J., *Old Testament Formulas about Death*, Åbo 1979; – MARTIN-ACHARD, R., *Trois remarques sur la résurrection des morts dans l'Ancien Testament: Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Caquot, A. et Delcor, M. szerk., AOAT 212, Kevelaer et Neukirchen-Vluyn 1981, 301-317 old.; – PERLITT, L., *Der Tod im Alten Testament*, Pth 70 (1981) 391-405 old.; – RINGGREN, H./ILLMAN, K. J./FABRY, H. J., Art. „מָוֶת וְדֵר.”, ThWAT IV, (1984) kol. 763-787; – KAISER, O., *Die Zukunft der Toten nach den Zeugnissen der alttestamentlich – frühjüdischen Religion: Der Mensch unter dem Schicksal*, (BZAW 161), Berlin-New York 1985, 182-195 old.; – HAAG, E., *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht: Seele*, Breuning, W. szerk., (QD 106) Freiburg 1986, 31-93 old.; – DOHMEN, CHR., *Schöpfung und Tod*, Stuttgart 1988, bővítt kiadás 1996²; – MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, Genf 1988; – KNIBB, M. A., *Life and death in the Old Testament: The World of Ancient Israel*, Clements, R. E. szerk., Cambridge 1989, 395-415 old.; – BERG, W., *Jenseitsvorstellungen im Alten Testament mit Hinweisen auf das frühe Judentum: Die grössere Hoffnung der Christen*, Gerhards, A. szerk., (QD 127) Freiburg i. Bg. 1990, 28-58 old.; – PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments Bd 2*, Stuttgart 1992, 156-163 old.

⁹ FOHRER, G., *Das Geschick des Menschen*, 191 old.

mű eligazítást róla.¹⁰ Az Ószövetség írásaiban inkább rövid utalásokat találunk, az egyetlen nagy alvilági jelenetet Izajás könyvében találjuk (Iz 14,4b-21, további bibliai lelőhelyek Ez 32,17-32; Zsolt 88; Jób 3,13-19; 10,21-22; 14,12; Préd 9,5.10). A halottakat az alvilág (שְׁאוֹל: seol) fogadja be, de jelölésére több szinonim szót használ a Biblia, közöttük a gödröt és a sírt (בֵּיַר: bor; קֶבֶר: qeber) is, mint a halottak tartózkodási helyét említi (Iz 14,15.18; Zsolt 88,12 stb.). A sír és az alvilág kiegészítik egymást, amennyiben a sír az árnykép alapját, a holttestet őrzi, míg az árnykép az alvilágba kerül. Az alvilág és a sír között tehát valami módon különbséget kell tenni.¹¹

A seol zárt tér, amely hatalmas gödörhöz vagy ciszternához hasonlít, s mint az ég elentéte a földkorong alatt fekszik, a mélységben, a földkorong alatti óceánban (Zsolt 69,3.15-16) vagy a víz alatt (Jób 26,5). Az alvilág helyzetére vonatkozó utalások közös nevezője, az hogy a föld alatt van, azaz messze az élők világától. Megfigyelhető, hogy a bibliai hagyomány gyakran beszél az alvilág jelenlétéről olyan helyzetekben is, amikor az élet veszélyeztetett (betegség, ellenségek támadása, börtön stb.), és a költői nyelv különböző fordulatokkal írja le a seol megnyilvánulását. Ezért különbséget kell tenni a halál teljes és tökéletes uralma, a halottak árnyainak tulajdonképpeni tartózkodási helye között, ahonnan többé nincs visszatérés és a föld alatt van, és a halál vagy alvilág hatalmának hatásterülete között, ahol az megnyilvánul. Ez a hatásterület magában foglalja a halottak tartózkodási helyét, de annál jóval kiterjedtebb, és átfog más valóságokat is, benyúlik az emberi életbe (a témát már részletesen érintettük azzal kapcsolatban, hogy mit jelent a halál) és azt különböző helyzetekben folytonosan veszélyezteti.¹²

A seolban, a halottak tartózkodási helyén, a halál uralkodik, ezért „a holtak hazájának”, „a halál árnyéka földjének” (Iz 38,10; Jób 10,21;17,16) is nevezi a bibliai hagyomány. Valóságos nekropolisz, amelynek kapui és zárai (Iz 38,10; Jób 38,17; Zsolt 9,14) vannak. Akik oda kerülnek foglyok, olyan föld, ahonnan nincs visszatérés (Jób 16,22). A rang és a földi életben viselt helyzet továbbra is megmarad: a királyok trónon ülnek méltóságuk jeleivel (Iz 14,9 köv.), a harcosok teljes fegyverzetben, a próféta köpenyét hordozza (1 Sám

¹⁰ TROMP, N. J., *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, BibOr 21, Róma 1969; – GERLEMANN, G., Art. „שְׁאוֹל seol Totenreich”, THAT II, (1971) kol 837-841; – PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments* Bd I, Stuttgart 1991, 299-302 old. – WAECHTER, L., Art. „שְׁאוֹל seol”, THWAT VII, (1993), kol. 901-910

¹¹ A terminológia használata miatt a a sír és az alvilág viszonya tekintetében eltér a kutatók álláspontja. A bibliai tradíció a sírba helyezést gyakran az „alvilágba menni” kifejezéssel írja le. V. MAAG éles különbséget tesz a sír és az alvilág között (*Tod und Jenseits nach dem Alten Testament*, 184 köv. old.), de ez nem mindig lehetséges éppen a terminológia következtében, mint pl. az Ez 32,17-32-ben, ahol a sír és az alvilág egybeolvadva fedik egymást. Vele ellentétben állnak azok a kutatók, akik szerint nem lehet éles szétválasztást tenni. J. PEDERSEN éppen az Ez 32,17-32-re támaszkodva jelenti ki, hogy ahol a sír van, ott van a seol is, s minden sírban a seol hatalma mutatkozik meg (*Israel: Its Life and Cultur I-II*, London and Copenhagen 1959, 462 old.). Véleményére többen hivatkoznak. Nem lehet azonban a sír és a seol közötti különbséget teljesen elmosni. G. FOHRER megoldását tekinthetjük kiegyenlítettnek, amennyiben a sír a holttestet, ill., a csontokat őrzi, amely(ek) az alvilágba távozó árnykép alapját adják és biztosítják (*Das Geschick des Menschen*, 191 old.). Így megmarad a sír és az alvilág közötti különbség, ugyanakkor a seol bizonyos fokú jelenléte a sírban szintén magyarázatot nyer.

¹² TROMP, N. J., *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the O. T.*, 133. old., az egész kérdés bővebb tárgyalása 129-140. old. Az alvilág helyére vonatkozóan eltérő véleményt képvisel C. BARTH (*Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des A. Ts.*, 80-89 old.), aki szerint a különböző helymegjelölések és nevek a seol helyéről inkább az alvilág karakterisztikumait fejezik ki és nem „földrajzi” helyét. A seol mindenütt jelen van, ahol a halál hatalmát gyakorlja és érvényesíti, tehát nem lehet egy meghatározott hellyel azonosítani.

28,14). Aki dicstelen temetésben részesült és megtagadták tőle a tiszteletreméltó sírt, annak férgéken kell nyugodnia és azok is takarják (Iz 14,11). Az alvilág egyik ismételt jellemzője a sötétség, amelyet a bibliai szóhasználat különféle formában és összetételben emleget, mint pl. „a sötétség és halál árnyékának földje” (Jób 10,21 köv.; 38,17), ahol az ember „nem lát többé napvilágot” (Zsolt 49,20), vagy egyszerűen csak „sötétség” (Zsolt 88,13) stb. Az alvilág másik ismételt jellemzője a por, a halottak a por lakói (Iz 26,19; Dán 12,2). A felsorolt negatívumok ellenére az alvilág nem pokol és nem tisztítóhely, nem a jutalom és nem a büntetés helye.

Az alvilágba került halottak helyzetét azaz az ember halál utáni sorsát tengődésnek nevezhető árny- vagy kísértetszerű létezéssel jellemezhetjük. A halál állapota a jelen élethez való viszonyából, és az Ószövetség szétszórt kijelentéseiből a következő vonásokkal írható le: a szabad és akadálytalan tevékenység megszűnik (Préd 9,10), a halott erőtlen, valósága árnyeszerű és láthatatlanná válik az élők számára (Iz 14,9,10; Zsolt 88,5,11; Péld 9,18; Préd 6,12 stb.), a teljes érdektelenség és közönyösség állapota (Jób 14,21), a semmivé levés, „a többé nem lét” kezdete (Jób 7,21; Zsolt 39,14). A halottak alvilágban tartózkodó árnyait a bibliai hagyomány רִפְחַיִם (רפחיים) néven említi (Iz 14,9; 26,14,19; Zsolt 88,11; Jób 26,5; Péld 2,18; 9,18; 21, 16). A szót minden valószínűség szerint a raphah (רפח) igéből kell levezetni, amelynek jelentése „elgyengül, elbágyad, elernyed”, s így jól kifejezi az alvilág lakóinak erőtlenségét.¹³

A felsorolt vonások mellett a halál legsúlyosabb következménye, hogy a halottak az alvilágban teljesen elszigeteltek, ami azt jelenti, hogy nincs egymás között kapcsolatuk, de megszakad minden közösség az élőkkel, sőt Izrael Istenével, JHWH-val is úgy, hogy joggal „kiközösítettéknek” nevezhetjük őket.

A halottak között nem áll fenn közösség, tehát a halottak birodalmában nem reménykedhetnek a viszontlátás örömeiben. Nem kommunikálnak egymással, állapotukat a hallgatás jellemzi, a hallgatás helyén vannak (Zsolt 94,17), a beszéd helyett csupán „csiripelnek, mormognak, motyognak” (Iz 8,19; 29,4). Megszakad kapcsolatuk az élőkkel is, a teljes elfelejtettség állapotában, „a feledés földjén” vannak (Zsolt 88,13). Az élők elfeledik őket, de ők sem tudnak semmit arról, hogy mi történik a világban élőkkel (Préd 9,5 köv.; 6,12).

Az alvilág lakói Izrael Istenével, JHWH-val sem léphetnek közösségbe. Számukra nincs többé lehetőség az istendicséretre, és JHWH üdvözítő tetteinek megtapasztalására. A halállal ugyanis megszakad minden kapcsolat Isten és az ember halál utáni sorsa között, amely legkifejezöbben a halálos betegségből megmenekült Hiskija hálaénekében jut kifejezésre: „Mert az alvilág nem dicsóít téged, és a halál nem magasztal; akik a sírgödörbe szállnak már nem bíznak hűségében. Csak aki él, az magasztal, ahogy én ma magasztallak” (Iz 38,18-19a). Mindez nemcsak azért van, mert a halottak nem képesek Istennel kapcsolatot teremteni, hanem mert JHWH az élők Istene, aki kizárólag csak az élők felé fordul.¹⁴ A Zsolt 88 kifejezően ábrázolja az alvilág lakóinak helyzetét: „A halottak között hagyta, mint akiket legyőztek, s már a sírban vannak: többé nem emlékezel (ti. Isten) és már gondot sem viselsz rájuk... Tszel-e csodát a halottakon? Fölkelnek még az árnyak, hogy dicsérjenek? A sírban emlegetik még jószágodat, és hűségedet a holtak országában? Felfogják-e csodáidat a sötét-

¹³ A רִפְחַיִם etimológiája bizonytalan, nincs egységes álláspont a kutatók körében, bővebben lásd LIWAK, R., Art. „רִפְחַיִם re paim”, ThWAT VII, kol. 625-635

¹⁴ HARDMEIER, CHR., „Denn im Tod ist kein Gedenken an dich...” (Psalm 6,6). Der Tod des Menschen – Gottes Tod?, EvTh 48 (1988), 292-311 old.

ségben, és a feledés földjén kegyelmedet?” (Zsolt 88,6.10-13, lásd még Iz 38,11.18-19a; Zsolt 6,6; 30,10; 115,17 köv.). Mindebből azonban nem következik, hogy Izrael Istenének nincs hatalma az alvilág felett. Bár úgy tűnik, mintha Isten nem törődne a holtak sorsával, és hatékony ereje nincs jelen az alvilágban, a bibliai hagyomány mégis arról a hitről tanúskodik, hogy JHWH hatalma a s^olra is kiterjed (Iz 7,11; Ám 9,2; Jób 26,5-9; Zsolt 139,7 köv.; Péld 15,11). Az izraelita nagy kérdése lesz majd a babiloni fogság után, hogy miként érvényesíti Isten ezt a hatalmát.

Az alvilágban a JHWH-tapasztalatnak semmiféle formája sem létezik, amely abban is megnyilvánul, hogy nincs isteni jutalom vagy büntetés. A halál a nagy egyenlőségtevő (Préd 3,19 köv.; 5,13 köv.; 8,10; 9,3 köv.10), mindenki ugyanabban a sorsban részesül. Ezért a halál utáni sors vagy a túlvilági élet a vallás-erkölcsi cselekvés motívumaként a makkabeusi kor előtt ismeretlen a bibliai szemléletmódban, kivéve a késői keletkezésű deuterokanonikus Bölcsesség és 2 Makkabeusok könyvét, amelyekben felmerül a boldog túlvilági élet, ill. a holtak feltámadásának reménye. Összességében elmondható, hogy a halottak sorsa az alvilágban rosszabb a jelen életnél, és Isten nélküli sors,¹⁵ de az alvilág nem pokol, nem a büntetés vagy gyötrelem helye, hanem egy közömbös állapot.

Az ószövetségi ember szemben a halállal

Az izraelita nem egyértelműen értékelte a halált és azt a vigasztalan állapotot, amely a halállal következik be és amelyet az alvilág jelent. Részben természetes belenyugvással fogadta a halált, mint teremtett voltából fakadó adottságot és elkerülhetetlen tény. A halál még az új teremtés, az eljövendő üdvösség állapotában is megmarad, a jelenhez viszonyítva azzal a különbséggel, hogy az emberi élet nagyon hosszú lesz (Iz 65,16b-25). A jó sorsot, és a sok gyermek áldásával kísért hosszú életet lezáró halált egyenesen a beteljesedett élet megelégedettsége kíséri (Ter 15,15; 35,29; Jób 42,17 stb.). A halál akkor lesz csapás, ha mindezen feltételek hiányában kell az embernek távoznia ebből az életből. Főként a hirtelen és korai halált értékelték csapásnak (Iz 38,10; Zsolt 102,25).

Joggal felmerül a kérdés, hogyan volt képes az ószövetségi ember kiegyezni a halál utáni sors ilyen mértékű kilátástalanságával. A bibliai hagyomány egészét véve azonban úgy tűnik, hogy a halál nem feltétlenül tartozott a bibliai ember legnagyobb problémáinak körébe, még az alvilági állapot szomorú volta ellenére sem. A halál elsősorban az egyed életének nagy kérdése. A babiloni fogság előtti időben azonban az egyed elsősorban a közösség kötelékének – a nemzetségnek vagy nagycsaládnak – részeként, annak egészében szemlélte helyzetét, azaz a nemzedékek sorának egy tagjaként. Én-érzése, ill. tudata a családi, tágabban nemzetségi és törzsi életköteléken alapult, és számára elsődlegesen a közösség élt, az egyed élete ebből volt levezetve. Az egyed összekapcsoltsága a családdal a halálon túl is a legszorosabban fennmaradt. Ezért jóllehet a holtak országából nincs visszatérés, utódaiban mégis van valamilyen lehetősége a földi világban való továbbélésre. Bár ő meghal, de a nemzetség élete az evilágban folytatódik. Ezért jelentett nagy csapást az utódok kiirtása, amelynek következtében a család neve kialszik és feledésbe megy (Iz 14,20 köv.; Zsolt 109,13). A jó vagy rossz tettekért járó isteni jutalomnak és büntetésnek ugyan nincs helye a holtak sorsában, de az igazak hűségét Isten megjutalmazza utódaiban, és az

¹⁵ FOHRER, G., *Das Geschick des Menschen*, 193 old.

atyák bűnét számon kéri gyermekeiben. A sírba helyezés az egyednek mint a nagycsalád vagy nemzetség köteléke tagjának számára azt jelentette, hogy a nagycsalád őseinek közösségéhez tér – „megtért őseihez” –, akiktől származott, s így az egyén sorsa valamiféle módon célhoz ért.¹⁶ Mindezek együttesen bizonyos mértékig más távlatba helyezték és tompították azt a problémát, amelyet a halál az egyed számára jelent.

Az őszövetségi ember mégsem tudta minden további nélkül természetes belenyugvással elfogadni a halál utáni létezés hagyományos felfogását. Amikor az egyed közvetlenül és nem mint a nemzetségi kötelék tagjaként állt Isten elé, a fentebb bemutatott érvek az alvilágban való reménytelen tengődés és az Isten nélküli sors kilátása ellenében már nem estek többé latba. A babiloni fogság után Izrael hitéletében fokozatosan előtérbe kerültek az egyed problémái, amelynek lecsapódását megfigyelhetjük az ún. bölcsességi irodalomban (lásd Jób, Prédikátor, Bölcsesség könyve). Kétségessé vált a hagyományos bölcsességtannak az az alapelve, hogy az ember hívő magatartása és sorsának külső alakulása között oksági összefüggés van. Eszerint ugyanis az igaz és istenfélő ember életét áldás, béke és bőség fogja kísérni, de ennek fordítottja is igaz: a sikertelenség, a szenvedés, a betegség stb. a bajoktól sújtott ember bűnösségéről tanúskodik. Az igaz jutalomban, a gonosz megtorlásban részesül, vagyis egy olyan világrend létezik, amelyben kölcsönhatás érvényesül a vallás-erkölcsi és a fizikai-anyagi rend között. Ennek az „erkölcsi okságnak” nevezhető kölcsönhatásnak a szent és igaz Isten a védnöke, aki így biztosítja az erkölcsi rend szilárdságát. A hívő ismeri az erkölcsi cselekvés és az emberi sors alakulásának következményszerű összefüggését, ezért Isten akaratát keresi, mert annak napról napra való teljesítése biztosítja számára az életben Isten áldását. A kölcsönhatás azonban csak ebben az életben érvényesül, a halál után nincs már isteni jutalmazás és büntetés, az alvilágban mindenkinek azonos sors lesz osztályrésze.

Az emberi sorsban tapasztalható igazságtalanság viszont napról napra cáfolja az „erkölcsi okság” elvének érvényét. Az igazak szenvednek, betegség, szegénység, üldözés és elnyomás sújtja őket, sokszor korán meghalnak, míg a gonoszok gyakran hosszú, sikeres és boldog életet élnek. Vagyis az igazakkal gyakran az történik, amit a gonoszok érdemelnek, és fordítva, a gonoszok meg sokszor azt kapják, amiben az igazaknak kellene részesülniük (Préd 8,14; vö. 7,15; 9,11). A halálban viszont mindenkinek azonos sors jut osztályrészül, minthogy Isten áldása vagy büntetése csak a földi élet határain belül lehetséges. Ha ez így van, hogyan valósul meg az isteni igazságszolgáltatás, mert annak valamikor feltétlenül teljesednie kell. Ez a probléma csapódik le a Jób és a Prédikátor könyvében, a Zsolt 37, 49 és 73-ban. Az isteni igazságszolgáltatás fordította a figyelmet a halál utáni jutalmazás és büntetés irányába. Ennek a lehetőségnek keresése fokozottabb aktualitást kapott a kezdődő apokaliptikával a perzsa és a hellenista kor idején, amikor az üldözésekben elesett igazak jutalmazásának, ill. üdvösségének problémája fokozottan előtérbe került a zsidóság körében. E korszak írásaiban merül fel az a hitbeli felismerés, hogy az elhunytak is részesednek az apokaliptikus újjászületésben a feltámadás révén.

Érthetetlennek tűnt az is, hogy miért kell az élet során Isten előtt járó vagy Isten ügyében buzgólkodó igaznak a halálban végérvényesen elveszítenie Izrael Istenének boldogító kegyelmi közösségét. Ezért keresi az őszövetségi ember a választ arra, hogy miként törli meg JHWH az alvilág, embert Istentől elválasztó hatalmát. A perzsa kor bölcsességi

¹⁶ FOHRER, G., *Das Geschick des Menschen*, 193. old.; – GESE, H., *Der Tod im Alten Testament*, 32-33. old.; – KAISER, O., *Die Zukunft der Toten*, 189-190 old.

teológiájából születtek azok a bibliai kijelentések, amelyek szerint a személyes JHWH-kapcsolatnak az ember fizikai létét, a halált meghaladó érvényük van. A bibliai hagyomány tanúsítja, hogy Istennel való kapcsolatában a hívő izraelita nem tudott belenyugodni a halál uralmába, és teológiai megoldást is keresett a halál hatalmának megtörésére.

Amellett, hogy megoldást kerestek a halál hatalmának megtörésére, felmerült a halál eredetének a kérdése is. Minek a következményeként lépett az emberiség életébe ez a szomorú állapot? A témával az Ószövetség Bibliájának viszonylag kevés részlete foglalkozik, elsősorban a bibliai őstörténet az ember teremtésével és bűnbeesésével összefüggésben (Ter 2-3), és a deuterokanonikus bölcsességi könyvek szórványos kijelentései: a bűn miatt kell meghalni (Sir 25,24), Isten halhatatlanságra teremtette az embert, a halál a sáttán irigysége folytán lépett a világba (Bölcs 2,23-24). Mindkét vers a Jahvista teremtéstörténet és a bűnbeesés elbeszélése értelmezéseként is magyarázható. A bibliai őstörténettel kapcsolatban két kérdés merül fel: egyrészt, halandó volt-e már az ember a paradicsomi állapotban, azaz a bűnbeesés előtt is, másrészt, a halál összefügg-e az első ember bűnével.¹⁷ A bibliai őstörténet a halál tényét összetett mivoltában szemléli. Úgy tűnik, hogy a biológiai halál az ember teremttségének természetes következménye: porból van, ezért visszatér a porba, vagyis meg kell halnia (Ter 3,19). A kertből való kitiltás részletében olvassuk, hogy Isten elzárta az élet fájához vezető utat, nehogy az ember egyen arról és örökké éljen (Ter 3,22-24). Ezt a részletet sok kutató az eredeti alaptörténet másodlagos kiegészítésnek tekinti, amelyből kitűnik, hogy az ember természetéből fakadóan eredetileg nem volt halhatatlan, csak a gyümölcs evése biztosíthatta volna ezt az állapotot. Az izraelitát azonban a halál nem biológiai valóságában foglalkoztatta, hiszen mint láttuk, hitt a halál utáni létezés lehetőségében. Számára a halál igazi problémája nem abban állt, hogy az véget vet a földi életnek, hanem, hogy kizárja őt az Istennel való közösségből. A halál jelen terhes formája – az Isten-közösség elvesztése – az ember üdvösségre hívott voltában viszont nem természetes, hanem isteni büntetés, tehát az ember bűnének következménye (Ter 3).¹⁸

A halál hatalmának megtörése

A halál hatalmának megtörésével és ezzel összefüggésben a halottak jövőbeli sorsával az Ószövetség Bibliájának egészét tekintve számszerűen csak kevés szöveg foglalkozik. Számuk, jelentéstartalmuk és időrendbe állításuk tekintetében a kutatók között nincs tel-

¹⁷ A két kérdésre vonatkozóan a kutatók magyarázatai a Ter 2-3 hagyományos értelmezésétől mindkét kérdés tagadó válaszáig terjednek, lásd a 18. lábjegyzetben felsorolt szerzőket. Általában mégis arra hajlanak, hogy a bűnbeesés elbeszélésében legalább közvetve benne rejlik a halál jelenlegi terhes formájának büntetés jellege. A bűn ugyanis alapvetően megrendítette az ember önmagához, világhoz, a másik emberhez és Istenhez való viszonyát, amely az emberi sorsra is kihatással van a halállal vonatkozásában. Hasonló természetű megfontolásokat lásd MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, 62-65 old.; – HAAG, H., *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht*, 42-25 old.

¹⁸ A szöveg bővebb magyarázatát lásd a Teremtés könyvének exegetikus kommentáráiban, WESTERMANN, C., *Genesis 1-11*, BK I/1, Neukirchen-Vluyn 1983, 245-349 old.; – RUPPERT, L., *Genesis 1,1-11,26*, FzB 70, Würzburg 1992, 106-175 old.; – SEEBASS, H., *Genesis 1, Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996, 96-142 old.; – RÓZSA H., *Kezdetkor teremtette Isten. A Ter 1-11 magyarázata*, Budapest 1997, 83-90; – Ezenfelül a halál témájával összefüggésben tárgyalja e fejezeteket DOHMEN, C., *Schöpfung und Tod*, 19-253 old.; – MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, 62-65 old.; – HAAG, H., *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht*, 33-45 old. – KNIBB, M. A., *Life and death in the Old Testament*, 402-403 old.

jes egyetértés. A kontroverziákra az egyes szakaszok magyarázatánál még részletesebben kitérünk. A számba vehető szövegeket nagyjából három témakörbe vonhatjuk össze: Izrael Istene és a hívő ember elszakíthatatlan közössége; Izrael Istenének gyógyító és életet visszaadó hatalma; a halottak feltámadása. Ha a témaköröket egybevetjük, felismerhető bennük az irányulás a halál utáni boldog élet, végső formában az eljövendő isteni uralomban bekövetkező feltámadás felismerésére.

1. Izrael Istene és a hívő ember elszakíthatatlan közössége

A egyes zsoltárok (Zsolt 16,8.10; 25,14; 49,16; 63; 73,24; 139) és két történeti hagyományhoz tartozó szöveg (Ter 5,21-24; 2 Kir 1-18) azt a meggyőződést hirdetik, hogy a hívőt Izrael Istenével összekapcsoló kötelék széttephetetlen, még a halál sem képes megsemmisíteni. A Zsolt 49,16 és 73,24 továbbá a Ter 5,24 és 2 Kir 2,3.5.9.10 a laqach ige (לָקַח), jelentése „megfog, megragad, elragad, fölvesz”, használatával kapcsolja össze Isten és a hívő kapcsolatának fennmaradását.¹⁹ Az Iz 25,8 viszont meghirdeti, hogy Izrael Istene véget vet a halál uralmának, amely többé nem fogja fenyegetni a JHWH és hívő életközösségét a belteljesedéskor, a végidőbeli isteni uralom eljövetelkor.

A két történeti hagyományhoz tartozó szöveg Hénoch (Ter 5,21-24) és Illés (2 Kir 2,1-18) elragadásáról szól.²⁰ Mindkét esetben az Istennel járó és Isten ügyében buzgólkodó igazról, ill. prófétáról van szó. Isten mindkettőt élve ragadja ki (לָקַח: laqach) evilágból, tehát úgy távoznak a világból, hogy nem halnak meg, és így az embert Istentől elválasztó halottak birodalmába, az alvilágba sem kerülnek. Teológiailag Hénoch elragadása a kidolgozottabb. A rövid, genealógiába ágyazott hagyomány a tökéletesség ismert jegyeivel – „Istennel járt”, életkora háromszázhatvanöt év – jellemzi őt. Sorsát röviden így mutatja be: „*íme nem volt többé, mert magához vette (לָקַח: laqach) őt Isten*” (Ter 5,24). A hangsúly a kijelentés első tagján van: „*íme nem volt többé*”. Egy nagy ember, aki jelentős volt életében, nem halt meg mint a többi halandó. Ezt egészíti ki egy későbbi teológiai értelmezés, amely azt magyarázza meg, hogy ha Hénoch „*nem volt többé*”, akkor hova távozott: „*mert magához vette őt Isten*”. Illés felvétele az égbe tehát azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a próféta nincs a halál kényszerének alávetve, hanem nyomban az Istennel való közösség részese. Az elbeszélés háttérében JHWH és Baál ellentéte áll. Ha JHWH az élet ura és nem Baál, akkor hűséges szolgája Illés sem kerülhet az alvilágba. A két kijelentés egésze azt a meggyőződést hangsúlyozza, hogy az igaz ember, legalábbis Hénoch és Illés, Istennel való kapcsolata a földi élet határain túl is megingathatatlan. Minthogy a megholtak ill. az alvilág vonatkozásában a bibliai szerző nem tud arra választ adni, miként fog ez történni, ezért a földi életből való kilépést az Isten-közösséget megszakító halál megkerülésével írja le.

A Zsolt 49, 73 és 16-ban még nem a túlvilág hite (feltámadás vagy személyes halhatatlanság) szólal meg, hanem a zsoltáros, ugyan más más hangsúlyokkal, de lényegében azt a szilárd meggyőződését és bizalmát fejezi ki, hogy JHWH-val való boldogító közössége el-

¹⁹ SCHMITT, A., *Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt*, FzB 10, Würzburg 1973 1976²; *Zum Thema 'Entrückung' im Alten Testament*, BZ NF 26 (1982) 34-49 old.; *Der frühe Tod des Gerechten nach Weish 4,7-19*: FS. H. Gross, SBB Stuttgart 1986, 325-347 old.; *Entrückung*, Art. NBL I, (1991) kol 543-547; – GESE, H., *Der Tod im Alten Testament*, 43-49 old.; – MARTIN-ACHARD, M., *La mort en face*, 103-113 old.

²⁰ A szövegek bővebb magyarázatát lásd exegetikus kommentárookban, Hénoch: WESTERMANN, C., *Genesis 1-11, BK III*, Neukirchen-Vluyn 1983³, 484-486 old.; – RUPPERT, L., *Genesis 1,1-11,26*, FzB 70, Würzburg 1992, 254-258 old.; – SEEBASS, H., *Genesis I., Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996, 183-184 old.; Illés: – HENTSCHEL, G., *I Könige*, NEB, Würzburg 1985, 8-11 old.

pusztíthatatlan, még a halálon túl is fennmarad.²¹ A közelebbi meghatározásról lemond a zsoltáros és a JHWH-val való személyes kapcsolatra helyezi a hangsúlyt, feltételezve annak hatalmát a halál és az alvilág felett. Ezzel azonban utat nyit az „örök élet” reménye felé, amelyet burkoltan a JHWH-közösség transcendenciájában fogalmaz meg.²² A Zsolt 49,16 és 73,24 a laqach (לִּאֲחֹךְ) igét használja a zsoltáros és JHWH közössége fennmaradásának kifejezésére, Hénoch és Illés elragadásának bibliai szövegeire támaszkodva. A két zsoltár, legalábbis jelen formájában, a fogság utáni kor meggyőződését tükrözi.

A Zsolt 49-ben a zsoltáros az igazak és gonoszok sorsáról elmélkedve a következő módon fejezi ki azt a hitét, hogy nincs feltétlenül kiszolgáltatva a halál és alvilág hatalmának: „*de Isten kivált engem az alvilágból magához vesz (לִּאֲחֹךְ: laqach) engem*” (Zsolt 49,16).

A Zsolt 73-ban a szenvedő zsoltáros szintén az igazak és gonoszok sorsának alakulásán tételődik, s bár a szenvedés végső mértéjére nem tud feleletet adni, viszont az Istennel való elszakíthatatlan közössége biztosítja őt sorsának rendezéséről, mert még a halál sem szakítja el Istentől. JHWH üdvözítő szándékához való töretlen hűsége túlmutat az üdvöslég evilági beteljesedésén, ill. távlatain azzal, hogy a halálon túl is örökre igaz Isten marad:

23. „*De én mindig veled leszek,
mert te fogod jobbomat.*

24. *Tanácsoddal vezetsz engem,
és végül dicsőségedbe fogadsz (לִּאֲחֹךְ: laqach) engem...*

26. *Ha elenyészik is testem és szívem,
szívem kösziklája és örökségem Isten lesz mindörökké”*

(Zsolt 73,23.24.26).

A Zsolt 16 ugyancsak azt a reményt fejezi ki, hogy a hívő Istennel való köteléke nem szakad meg, azt nem tudja, hogy miként (a zsoltár nem használja a לִּאֲחֹךְ: laqach igét), de biztosan állítja, Isten jelenléte nem szolgáltatja ki az alvilág hatalmának:

8. „*Mindig szemem előtt lebeg JHWH,
ő áll jobbomon, hogy meg ne inogjak.*

9. *Ezért örül a szívem és ujjong a lelkem
s testem is békén fog majd nyugodni.*

10. *Nem adod lelkemet a holtak országának,
s nem hagyod, hogy szented meglássa a sírt.”*

(Zsolt 16,8-10)

²¹ Ebben az értelemben magyarázza többek között a Zsolt 49,16; 73,24-t GERLEMANN, G., Art. „הַיָּהוָה הַיָּהוָה *hajah leben*”, THAT I, kol 549-557, 556-557; – KELLERMAN, U., *Überwindung des Todesgeschicks in der alt. Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben*, ZThK 73 (1976) 259-282 old.; – GESE, H., *Der Tod im Alten Testament*, 46 old.; – HAAG, E., *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht*, 47.50 old.; – MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, 106-113 old.; – HOSSFELD, F. L./ ZENGER, E., *Die Psalmen Psalm 1-50*, (NEB), Würzburg 1993, 112-113.306-307 old. Ugyanezen zsoltárok értelmezésében más magyarázatok is vannak. Az egyik szerint a kiragadás a halálból való kimentést jelenti, ezért a Zsolt 49,16 és 73,24 halál utáni élet tanúi, így elsősorban von RAD, G., *Theologie des ATs*, I, 403-405 old. és KRAUS, H. J. *Psalmen 1-50*, (BK. IV/1) 267-268 old., *Psalmen 60-150* (BK/2) Neukirchen-Vluyn 1978⁵, 673 old. Más vélemény szerint a két zsoltárt a még élő ember halál előtt történt megmentések kell értelmezni, s így esetükben nem lehet a túlvilág hit tanúiról beszélni. A halálból megszabadított, nem más mint a halálos veszedelemből megszabadított ember, így többek között BARTH, C., *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zollikon 1947, 1987², 152-166 old.; ugyanczt a véleményt képviseli a 49,16 esetében, míg a Zsolt 73,24-ben képszerűen a halál utáni sorsra vonatkozóan WAECHTER, L., *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967, 195-198 old. és SEYBOLD, K., *Die Psalmen*, (HAT I/15), Tübingen 1996, 203.285 old.

²² GESE, H., *Der Tod im Alten Testament*, 46 old.

Izajás a fogság utáni késői korban vagy a hellenista időben keletkezett ún. nagyapokalipszise (Iz 24-27) leírja az apokaliptikus végidőt, amikor megvalósul JHWH egyetemes királyi uralma. Ez az uralom meghozza az egész valóság újjáteremtését.²³ A 25,5-8 szerint a Sion hegyén összegyűlt népek végidőbeli nagy lakomájának összefüggésében a 8. vers kijelenti, hogy a JHWH-val való közösséget a halál többé nem fenyegeti. A béke és az öröm ideje következik, és minthogy Isten abszolút úr, aki minden hatalmat alávet, még a halál hatalmát is megtöri, hogy az öröm tökéletes legyen:

*„Örökre megsemmisíti a halált,
Istenünk, JHWH letöri a könnyet minden arcról,
lemossa népéről a gyalázatot, lemossa az egész földön.
Ő JHWH mondta ezt.”*

A szöveg nem utal a feltámadásra (mint Iz 26,19; Dán 12,2; 2 Makk 7), de meghirdeti JHWH hatalmát, amely nem ismer határokat, és feloldja a halál hatalmát az emberi sorson. JHWH életközösséget az emberrel a beteljesedéskor nem fenyegeti többé a halál.²⁴

2. Izrael Istenének gyógyító és életet visszaállító hatalma

Az Ószövetségben kijelentések sorát találjuk, amelyek Isten gyógyító és életet visszaadó hatalmát állítják, és a chajah (חיה) „él, életben marad” ige piél formájának „életben tart, életet ad, életre kelt” jelentéséhez kapcsolódnak, részben az egyed, részben pedig a közösség, azaz Izrael helyreállítását írják le. Az életre keltés ugyan a jelen életre történik, de mégis a feltámadás hitének előkészítéseként értelmezhetők, minthogy olyan esetekről van szó, amelyekben csak Izrael Istene tud „élővé tenni” s így az élet feletti teljes hatalmát igazolják.²⁵

A kijelentések első csoportjához Illés és Elizeus gyógyításai és halottfeltámasztásai tartoznak (1 Kir 17,17 köv.; 2 Kir 13,21, a chajah (חיה) ige piél formáját; 1 Kir 4,29 köv. a quc (קח) ige hifil „felkelt, felriaszt” formáját, de a 2 Kir 8,1.5 erre a feltámasztásra hivatkozva ismét a חיה ige piél formáját használja az életre keltés leírásában). Ezekben az esetekben a halott feltámasztás nem túlvilági örök életet, hanem az evilágba való visszatérést, vagyis a normális élet meghosszabbítását jelenti, amelyet a korai halál megrövidített. Az alvilág hatalmának megtöréséről sem lehet valójában beszélni, minthogy az életre keltések még a halott eltemetése előtt történnek, de mégis a szöveg szerint az élet elment a testből és abba visszatért (1 Kir 17,21). Illés és Elizeus halottfeltámasztásai csodák, tehát rendkívüli esetnek számítottak, és nem tekintették általános jelenségnek. Ugyanakkor valódi feltámasztások voltak, s így legalább a halálból való visszatérés elvi lehetőségét tanúsították, ha rendkívül ritka esetben is.²⁶

²³ A kutatók a szöveg fokozatos növekedésével számolnak. A halál legyőzésével összefüggő két verset, és a nagyapokalipszissel kapcsolatos kéréseket lásd WILDBERGER, H., *Jesaja 13-27*, (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1978, 885-1026 old.; – KAISER, O., *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39*, (ATD 18), Göttingen 19833, 141-186 old.; – KILIAN, R., *Jesaja II 13-19*, (NEB), Würzburg 1994, 141-158 old.

²⁴ A kutatók nagy többsége így értelmezi az Iz 25,8 jelentését. A 23. lábjegyzetben felsorolt szerzőkön kívül lásd még HAAG, E., *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht*, 67-71 old.

²⁵ RINGGREN, H., Art. „חיה hajah u. Der.”, ThWAT II, (1977), kol 874-898, 888-891

²⁶ MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, 91-93

A kijelentések második csoportja Izrael Istenének gyógyító, ill. életadó vagy életet mentő hatalmáról beszél. JHWH olyan betegségekben is képes visszaállítani az egészséget, vagy olyan szükséghelyzetekben segíteni, amelyekben az emberi erő nem képes a gyógyításra vagy a segítségre (1 Sám 2,6; MTörv 32,39; Zsolt 30,3.4.). Ezeknek a bibliai szövegeknek jellegzetessége, hogy a gyógyító-megmentő isteni tevékenységet meghatározott szóhasználattal írják le: chajah (חיה) ige piél formája azaz „életben tart, életet ad, életre kelt”, és a mut (מוֹת) ige „meghal, halottnak lenni” hifil formája azaz „megöl, halálra ad” értelemben, amelyek párhuzamban állnak a rapha (רפא), „gyógyít” igével valamint a „kiszabadít vagy felhoz az alvilágból”, és „levisz az alvilágba” kifejezésekkel.

„JHWH megöl (מוֹת: mut hifil) és megelevenít (חיה: chajah piél)
sírba visz és felhoz onnét”

(1 Sám 2,6)

„Lássátok végre, hogy én vagyok, csak én,
s nincs más Isten rajtam kívül!

Ölök (מוֹת: mut hif) és életre keltek (חיה: chajah piél),
Összezúzóok és gyógyítók (רפא: rapha’)

(MTörv 32,39)

„Uram, Istenem, hozzád kiáltottam, s te meggyógyítottál (רפא: rafa’),
Uram, kihoztál engem a halál országából,
életben tartottál (חיה: chajah piél), nem szálltam a sírba”

(Zsolt 30,3.4.)

A felsorolt szövegek nem egy halott életre keltésére, hanem olyan helyzetekre céloznak, amikor az ember halálveszedelembé kerül, melyből egyedül Isten szabadíthatja ki. Ez részben világos a fentebb idézett bibliai szövegekben a kifejezések párhuzamából. Másrészt az ószövetségi szóhasználatban a „kivezetni, felhozni az alvilágból” általában a nagy szükségből való szabadulást írja körül, ugyanígy a חיה ige piél és hifil formában „életet ad, életben tart, életre kelt” jelentése a haláltól való megőrzést vagy halálos veszedelemből való szabadulást fejezi ki. Bár az idézett zsoltárokból nem halott életre keltéséről van szó, ezek a szövegek mégis Izrael Istenének az élet és halál feletti korlátlan hatalmába vetett meggyőződést tanúsítják, és a halálból való feltámadás hite előkészítőjének tekinthetők.²⁷

Hasonló szóhasználat alapján ide sorolhatók azok a próféciák, amelyek a nép jövőbeli, de nem végidőbeli, hanem a történeti időben végbemenő restaurációját, feltámasztását hirdetik meg egy reménytelen történelmi helyzetben. Az Oz 6,1-3 az északi királyság, Izrael Kr. e. 722-ben bekövetkezett pusztulása előtt a nép helyreállítását mondja ki. JHWH a hűtlen népet addig hagyja magára bajában, amíg meg nem tér. Mintegy engedelmességgel Ozeás megtérést hirdető szavaira, a nép a következő módon fejezi ki reményét:

1. „Gyertek, térjünk meg az Úrhoz,
mert ő megsebez, de meg is gyógyít (רפא: rapha’) minket,
megyer, de be is kötöz bennünket.
2. Két nap múlva életre ad (חיה: chajah piél),
Harmadnapra feltámaszt (קם: qum hifil) bennünket,
és élni fogunk előtte.”

(Oz 6,1-2)

²⁷ RINGGREN, H., Art. „חיה hajah u. Der.”, ThWAT II, (1977), kol 874-898, 885-886; – MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, 88-90 old.

Izrael Istenének gyógyító, Izrael népet helyreállító tevékenységét a próféta jelen esetben is a már előbb bemutatott szóhasználattal írja le (היה, קם, רפא), de a helyreállítást a valóságos feltámasztás képében írja le, a qum (קם) „feláll, felegyenesedik, felemelkedik” ige hifil formájának „felkelt, felállít, felemel” jelentésű használatával. A qum ige a bibliai hagyományban gyakran a halálból való életre keltéssel függ össze (2 Kir 13,21; Iz 26,14.19; Zsolt 88,11; Jób 14,12). Az Oz 6,1-3 nem az individuális feltámadást, hanem egy súlyos történeti helyzetben a nemzeti újjászületést hirdeti, Izrael megújul, ha bűnbánatot tart. A népet helyreállító isteni működést a halálból való feltámadás formájában mutatja be a próféta. Ezzel céloz a naturalista Baál hitre, a meghaló, de a halálból feltámadó istenség mitológikus megújulását kifejező nyelvezetre. Ugyanakkor a megújulás feltámadás képében való leírása arról tanúskodik, hogy Ozeás tevékenysége idején (kb. Kr. e. 750 és 725 között) az izraeliták körében az alvilágból való feltámadás lehetőségének gondolata nem volt ismeretlen, azaz JHWH hatalma ezt megteheti.²⁸

A fogság idején Ezekiel a feltámadás képében Izrael újratereemtését, és a fogságból való szabadítását egy látomásban írja le (Ez 37,1-14). A próféta csontokkal teli mezőt lát, amely a Babilonba hurcolt nép reménytelen állapotát jeleníti meg. Az élettől elvágott halottak állapotához hasonlítja a fogságban élő Izraelt, amely JHWH lelkének erejével azonban újjá éled. Amikor JHWH a prófétát megkérdezi, hogy a népet megjelenítő csontok élhetnek-e még, Ezekiel a kérdést visszafordítja JHWH-hoz, „te tudod Uram”, kifejezve ezzel azt, hogy az ember számára mindez elképzelhetetlen, de JHWH képes a kilátástalan helyzetből is életre kelteni. Az Ez 37,1-14-ben a halál és újjáéledés szimbolikusan ugyan Izrael újra teremtését fejezi ki,²⁹ s noha akár az Oz 6,1-3 esetében az egyed sorsa itt is rejtve marad, mégis arra az útra irányította a teológiai eszmélődést, amely feltámadás reményének hitéhez vezetett.

A JHWH szenvedő Szolgálójáról szóló 4. ének (Iz 52,13-53,12) egyes kijelentései szintén azokhoz a bibliai szövegekhez tartoznak, amelyek a gyógyító és az életet visszaállító isteni tevékenységet jelenítik meg. A dal JHWH Szolgájának ártatlanul és másokért viselt engesztelő szenvedését (és halálát) és megdicsőülését írja le. Az előző három dalhoz képest a negyedikben új gondolat jelenik meg: az ártatlan engesztelő áldozatának elismerése és rehabilitációja a halálon túl. Sorsának alakulása a következő távlatban jelenik meg:

- a Szolga halált szenved és eltemették (53,4-7.9.10.12)
- a Szolga él és megdicsőül (52,15; 53,10-12)

A halottak sorsának szempontjából fontos szakasz az Iz 53,10-12, amelynek leírása szerint JHWH rehabilitálja Szolgáját annak halála után:

²⁸ Az Oz 6,1-2 különböző értelmezéseinek bemutatásával lásd WOLFF, H. W., *Dodekapropheton 1 Hosea*, (BK XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1976, 149-151 old.; – RINGGREN, H., Art. „היה *hajah u. Der.*”, ThWAT II, (1977), kol. 874-898, 890; – MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, 93-97 old.

²⁹ Ezt a véleményt képviseli a kutatók tekintélyes része, így pl. ZIMMERLI, W., *Ezechiel 25-48*, BK XIII/2, Neukirchen-Vluyn 1979, 885-902 old.; KAISER, O., *Die Zukunft der Toten*, 192 old.; MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, 97-99 old. Az Ez 37,1-14 értelmezésében fenti állásponttól eltér HAAG, E., akinek véleménye szerint itt már a feltámadásról van szó: *Ez 37 und der Glaube an die Auferstehung der Toten*, TThZ 82 (1973) 78-92old. Hasonló véleményt képvisel BARTELMUS, E., aki két réteget különböztet meg a szakasz szövegében. Ezekiel mindössze a nép helyreállításával számol, de Ez 37,7a.8b-10a egy makkabeusi korban élő redaktor munkájának eredménye, aki a makkabeusi háborúban elesett hívők feltámadásával számolt. A redaktort nem Izrael helyreállítása, hanem a halottak feltámadása érdekelte (*Die Verbform weqatal und die Anfänge der Auferstehungshoffnung*, ZAW 97 /1985/ 366-389 old.).

10. „*Úgy tetszett JHWH-nak, hogy összetöri szenvedéssel.
Ha odaadja életét engesztelő áldozatul:
látni fogja utódait, hosszúra nyúlik élete
és teljesül általa JHWH akarata.*
11. *Majd ha véget ér lelkének gyötrelme,
látni fogja a világosságot és megelégedés tölti el.
Szenvedésével sokakat megigazultakká tesz szolgám,
mivel gonoszságait magára vállalta.*
12. *Ezért osztályrészül sokakat adok neki,
és a hatalmasok lesznek a zsákmánya,
amiért életét halálra adta,
és a gonosztevők közé sorolták,
noha sokak vétkei hordozta,
és közben imádkozott a bűnösökért”*

Az Iz 53,10-12-t megelőzi a Szolga szenvedése és halála. Megkínózzák, szenvedéssel sújtják (53,4-7), kivágyják az élők földjéről, életét halálra adta (53,8.12), gyalázatos módon gonosztevők közé temették (53,9). A Szolga kétségtelenül halált szenvedett, s a leírásban nem a zsoltárok képszerű nyelve érvényesül, amelyben halál csak a reménytelen helyzet képi kifejezése. Ugyanakkor a Szolga sorsában csodálatos fordulat történt (Iz 52,15), mert mindenek ellenére él, hosszú élet várományosa, általa JHWH akarata teljesedett. Hogy mi történt a szenvedés, halál, eltemetés és a megdicsőülés között az a leírásból nem derül ki, és nincs szó a Szolga feltámadásáról. Mindenesetre a halál után él, nincs alávétve az alvilág hatalmának, s ez a tény összekapcsolódik a Szolga engesztelő áldozatul adott életének rehabilitációjával. Az Iz 53,10-12 továbblépést jelent azon az úton, amelyen Izrael a hívó halál utáni sorsát állapotát keresi. Először jelenik meg ugyanis, hogy Isten nemcsak a földi élet keretében jutalmaz, de azon túl is megteheti, mert van hatalma áthidalni a halál okozta törést és az életet helyreállítani.³⁰

Az utóbbi megállapítást még világosabban és körvonalazottabban képviseli a Kr. e. I. században keletkezett Bölcsesség könyve.³¹ A könyv első részének témája a bölcsesség és az istentelenek útjának ellentéte (Bölcs 1-6.f), amelyben a szerző azt tanítja, hogy az igazak Isten kezében vannak, testi haláluk után örökké élnek, és az ítélet napján a próbatételekben is hűségesnek bizonyult erkölcsös életükért jutalomban részesülnek Istennél (Bölcs 2,22; 3,1-9; 4,7-19; 5,15-23). Fejtegetéseiben a szerző felhasználja a platóni tanítást a test és lélek különbözőségéről (Bölcs 9,15), s kétségtelenül a lélek elsőbbségét s halhatatlanságát hangsúlyozza (Bölcs 2,22; 3,1). Ennek ellenére nem osztja a platóni dualizmust, mert az embert testi-lelki egységében szemléli. A test feltámadását kifejezetten nem jelenti ki,

³⁰ A JHWH Szolgájáról szóló 4. ének értelmezése a biblikus kutatás legvitatottabb problémái közé tartozik. A hagyományos exegézis napjainkig feltámadásként értelmezi a Szolga megdicsőülését, de a kutatók többsége inkább arra hajlik, hogy a az Iz 53. fejezetben nem mutatható ki a Szolga feltámadása, noha Isten a halála után dicsőíti meg őt. A különböző vélemények és kutatók bemutatását összefoglalóan lásd HAAG, H., *Der Gottesknecht bei Deuterоjesaja*, (EdF 233), Darmstadt 1985, 193-195 old. Külön kérdés JHWH Szolgájának azonosítása. Individuumnak vagy kollektívumnak kell-e őt tekinteni? Ha a kollektív értelmezést fogadjuk el, és a Szolgát a szenvedő Izrael népével azonosítjuk, akkor az Oz 6,1-2-höz hasonlóan, megdicsőülése Izrael népének helyreállításával azonos, lásd MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, 99-102 old.

³¹ A könyv keletkezésének, irodalmi összetettségének kérdéseit bővebben lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése II*, Budapest 1996, 520-527 old.

mint például a 2. Makkabeusok könyve (2 Makk 7,9.11.14) vagy a Dániel könyve (Dán 12,2-3), de az igazak túlvilági jutalmánál (Bölcs 3,7; 5,15-16) és a halhatatlanság adományánál is (3,4; 4,1) a test és lélek megkülönböztetése nélkül az egész embert nevezi meg. Ezért burkoltan feltételezi a test feltámadásának lehetőségét.

A szerző két görög fogalmat használ annak alátámasztására, hogy az igazak sorsa nem fejeződik be a fizikai halállal, hanem dicsőségben, örökre Isten mellett lesznek és jutalomban részesülnek. Halhatatlanság (athanasztia: Bölc 1,15; 3,4; 4,1; 8,17; 15,3) és romolhatatlanság (aftharsztia: Bölc 2,23; 6,18-19) jellemzője a bölcsességet kereső igaz embernek. Ami a földön történik, az előkészíti az ember jövő sorsát. A gonoszok is megkapják tetteik visszafizetését: büntetésben részesülnek az ítélet napján (Bölcs 4,20-5,23). Míg az igazak halhatatlan életre rendelve, addig a gonoszok egész életmódjukkal a halálra kötelezik el magukat (Bölcs 1,16-2,5.6-12.17-19) és életük végül elenyésczik. Úgy tűnik tehát, hogy a halhatatlanság csak az igazak sorsa.

A Bölcsesség könyvében tehát egyértelműen megtalálható az a hitbeli meggyőződés, hogy Isten hatalma a halálon túl is fenntartja az életet, amely a hívő esetében a földön elkezdett Isten-közösség boldog beteljesedése lesz. A földi élet előkészület a halál utáni életre, s mint ilyen erkölcsi indítékká válik az ember számára. Az emberi valóság természetét túlvilági állapotban a szerző nem tisztázza, a test feltámadása háttérben marad.³²

3. A halottak feltámadása

Amint már említettük a fogság utáni késői korban a zsidóságot különösen is foglalkoztatta az isteni jutalmazó és büntető igazságosság megvalósulásának problémája. A világban tapasztalható szenvedés és az igazságtalanság, majd a hívők mártíriuma a perzsa és de főként hellenista korban a makkabeusi háborúk idején elvezetett az apokaliptikus végidőváráshoz, és az eljövendő isteni uralomban való részesedés a hívek feltámadásához. JHWH az alvilág hatalmát a halottak feltámadásával törli meg. Az ember helyreállítása csak a feltámadás lehet, mert az ószövetségi hagyomány nem ismeri a testtől független lelket, tehát az alvilág hatalmának megtörése és onnan a holtak kiszabadítása csak a teljes ember életre keltésével lehetséges. A halottak feltámadásáról szóló kijelentéseket az Ószövetség protokanonikus könyveiben a kutatók által egyértelműen elfogadott két apokaliptikus szövegben (Iz 26,19; Dán 12,1-3), és az Ószövetség deuterokanonikus könyvei közül a 2 Makkabeusok könyvében (2 Makk 6,26; 7,9 köv.; 14,37 köv. és 12,43 köv.). A halottak remélt eljövendő sorsában megjelenik erkölcsi motívum is. Mindezek olyan kijelentések, amelyek szerint JHWH a hívők feltámasztásával törli meg az alvilág hatalmát.

³² Kommentár a Bölcsesség könyvéhez LARCHER, C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon I*, (ÉB 1) Párizs 1983, II, (ÉB 3) Párizs 1984, III, (ÉB 5) Párizs 1985; – Tanulmányok a Bölcsesség könyve és a halál utáni élet témájáról: TAYLOR, R. J., *The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V*, ETL 42, Leuven 1966, 72-137 old.; – LARCHER, C., *Études sur la Livre de la Sagesse*, Párizs 1969, 237-327 old.; – SCHMITT, A., *Der frühe Tod des Gerechten nach Weish 4,7-19. Ein Psalmthema in weisheitlicher Fassung: Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen*, (SBB 13) Stuttgart 1986, 325-347 old.; – RUPPERT, L., *Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1-6,21. Zum Neuverständnis und zur Aktualisierung alttestamentlicher Traditionen in der Sapientia Salomonis: Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie*, Hübner, h., szerk. (BThSt 22), Neukirchen-Vluyn 1993, 1-54 old.

Az apokaliptikus jövőben remélt feltámadást, legalább Izrael számára, először Izajás könyvében, az ún. nagyapokalipszisben (Iz 24-27) találjuk (Iz 26,7-21). A nagyapokalipszis az apokaliptikus jövőt írja le, a világitéletet, az istentelenek (elnyomók) megsemmisítését, Izrael felmagasztalását és győzelmét a népek felett, és a szétszórt népek összegyűjtését Sionon. Ezzel együtt JHWH nemcsak letörli a szemekből a könnyet és eltünteti népének gyalázatát, hanem a halált is megsemmisíti.

Az Iz 26,19-ben JHWH kijelenti:

„Életre kelnek (חַיִּים: chajah piél) majd halottaid,

föltámadnak (קִמּוּ: qum hifil) holttesteik.

Keljetek föl, és ujjongjatok mind,

akik a porban laktok!

Mert a világosság harmata a te harmatod,

és a föld visszaadja az árnyakat (רִפְּאִים r'phaim)” (19. v.).³³

A szakasz a végítéletet s egyúttal az apokaliptikus újjászületést hirdeti meg a halottak feltámadásával. A feltámadás legalább Izrael számára megállapítható szövegből, míg a 14. vers szerint az Izraelben uralkodó idegenek nem támadnak fel.

Dániel könyve jelenlegi formájában IV. Antiochosz Epifanész vallásüldözésének idején keletkezett (Kr. e. 167-164), amelyet a zsidóság a gonoszság és istenellenesség végidőbeli megnyilvánulásaként élt.³⁴ Ez az élmény egyúttal kiváltotta az apokaliptikus isteni uralom eljövételének közeli reményét. Az üldözésben mártíromságot szenvedett igazak isteni igazolásának és a végidőbeli uralomban való részesedésnek, valamint a gonoszok megbüntetésének kérdése a valódi feltámadás reményéhez vezettek. Az alvilág nem adhatott jutalmat a hitért meghalt igazaknak, sem méltó büntetést az üldözések idején elpártolt, a hithez hűtlenné vált renegátoknak. A halálban már nem láttak számukra elég megtorlást bűneikért. Ebben a helyzetben keletkezett Dániel könyvének az a kijelentése (Dán 12,2), amelyet a kutatók egyértelműen a feltámadás ószövetségi tanújaként fogadnak el:³⁵

1. „Abban az időben fölkel Mihály, a nagy fejedelem,
néped fiainak oltalmazója;
mert olyan szorongattatás ideje következik,
amilyen még nem volt soha,
amióta nemzetek vannak.
Abban az időben megszabadul néped,
mind, akik be vannak írva a könyvbe.
2. Akik a föld porában alszanak,
azok közül sokan felébrednek,
némelyek az örök életre,
mások gyalázatra, örök kárhozatra.

³³ Az Izajás nagyapokalipszire vonatkozó irodalmat lásd 23 lábjegyzetnél. Az Iz 26,19 magyarázatát közelebbről lásd KAISER, O., *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39, 173-177 old.*; – HELFMEYER, F. J., „Deine Töten – meine Leichen”. *Heliszusage und Annahme in Jes 26,19*: FS G. J. Botterweck, BBB 50, Bonn 1977, 245-258 old.

³⁴ Dániel könyvének kialakulását, irodalmi és teológiai kérdéseit részletesebb lásd RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése II*, Budapest 1996, 429-444 old.

³⁵ A Dán 12,1-3 magyarázatát, exegetikus problémáinak összefoglalását a kutatás eredményeinek ismertetésével lásd KOCH, K., *Das Buch Daniel*, EdF 144, Darmstadt 1980, 239-246 old.; – a szakasz értékelését a halál és feltámadás problematikájával összefüggésben MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face*, 121-125 old.; – HAAG, E., *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht*, 239-246 old.

3. *Akkor az érteni tudók ragyogni fognak,
mint a fénylő égbolt,
s akik igazságra tanítottak sokakat
tündökölnek örökkön-örökké, miként a csillagok.”*

(Dán 12,1-3)

A szerző az „abban az időben” formula ismétlésével IV. Antiochosz Epifanész előző fejezetben érintett (11. f.) vallásüldözésére utal, amelyet a végidőt bevezető szorongattatásként értelmez és megerősít az Izrael képviselőjének tekintett Mihály fellépése is. Ő hozza a megmentést Izrael számára, a szükség ideje megszűnik és bekövetkezik a végidő. Ekkor történik a halottak feltámadása, azoké, akik a „föld porában”, a „por hazájában” azaz az alvilágban aludtak, de ez csak Izraelre szorítkozik. Minden halott feltámadásának reménye később, az intertestamentárius időben jelenik meg. Izrael mintegy kettéválik, az áldozatokra, akik hitükért meghaltak, mártíromságot szenvedtek hitükért, és a gonoszokra, a renegátokra, akik a súlyos időkben a Szeleukidákhoz csatlakoztak. A körülményeket, hogy milyen világra támadnak, a kijelentés nem részletezi, de örök életre, és a 3. versben a bölcsék jutalma azt sugallja, hogy ez az élet „természetfeletti” lesz.³⁶ Az egész ember, és nemcsak valóságának egy része támad fel az életre.³⁷ Az „az örök élet” és „örök gyalázatra” kifejezéseket nehezen lehet konkretizálni. Megjegyzendő, hogy a Dán 12,1-3-ban állított feltámadásnak közösségi távlata van, mert elsődlegesen nem az egyedet, hanem a JHWH közösség egészét vagy egy részét veszi célba. Az egyed csak mint a közösség tagja támad fel.

A feltámadás témája még világosabban jelenik meg a Kr. e. 124 és a Kr. e. I. század első fele között keletkezett deuterokanonikus 2 Makkabeusok könyvében,³⁸ amelyben a feltámadás hite egyúttal már erkölcsi motívumként is szerepel. A feltámadásról, ill. a halál

³⁶ A Dán 12,1-3 értékelésében más álláspontok is léteznek, és a kutatók között több kérdésben eltérő vélemények alakultak ki. Az első kérdés, kik támadnak fel. A különböző vélemények 12,1b vers „néped” és a 12,2 „sokan” kijelentéséből vonják le következtetéseiket: egyik vélemény szerint kollektív-izraelita feltámadás lesz, a kutatók többsége azonban Izrael népe egy részének feltámadásával számol, mégpedig vagy az üldözésekben elesett mártírok és a renegátok, vagy Izrael egy része és a pogányok egy része, vagy csak az izraelita igazak. Másik kérdés, hogy a feltámadás hol történik. Az egyik vélemény szerint világban, a másik szerint az égben. Végül pedig marad még a probléma, hogy mindenkinek ugyanaz a sors jut-e a feltámadásban? Kiindulásul szolgál a 12,3 vers, ahol általános érvényű kijelentés hangzik el minden feltámadottra, míg 12,3 versben az érteni tudók többet jutalomban részesülnek. Ebből következően az egyik vélemény szerint mindenki, az érteni tudók is, egyenlő jutalomban részesülnek, míg a második vélemény a feltámadottak két csoportját különbözteti meg, a közönséges feltámadottak (12,2) és az érteni tudók (12,3), akiknek a jutalma nagyobb lesz. A felsorolt kérdések részletes ismertetését lásd KOCH, K., *Das Buch Daniel*, 239-246 old.

³⁷ A halottak feltámadásával kapcsolatban E. HAAG árnyaltabban fogalmaz. Szerinte a szövegben nincs szó feltámadásról, mert az csak arról beszél, hogy azok, akik a föld porában alszanak, közülük sokan felébrednek, némelyek az örök életre, mások gyalázatra. A feltámadás magában foglalja a végső üdvösséghez vezető utat, ill. az ahhoz való eljutást. A feltámadt ember az Istentől neki szánt beteljesedést biztosan eléri. A Dán 12, 2 azonban ezt csak a halottak egy részének ígéri, míg a másik rész Isten döntése folytán ebből kizárt. Ezért nincs szó a feltámadásról, hanem csak az alvásból való felébredésről, ahogyan a halál állapotát a bibliai nyelv szokásosan leírja. A felébredéssel az ember azonosságának megőrzésével a halál szférájából kilép, s akkor történik sorsáról az isteni döntés, hogy az üdvösség tervében ígért beteljesedésre eljuthat-e vagy sem. A felébredés tehát csak a halál megszűntét, de nem az örök életet jelenti. A szöveg azonban ha közvetlenül nem is beszél a feltámadásról, de annak hitét feltételezi (*Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht*, 73 old.).

³⁸ A könyv irodalmi ismertetését és tanítását bővebben lásd RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése II.*, Budapest 1966, 510-519 old.

utáni jutalomról szóló kijelentések a következők: 2 Makk 6,18-31: Eleázár vértanúsága és kijelentése (6,26), amely szerint még holta után is Isten kezében van, utalva a halál utáni felelősségre vonásra, bár a feltámadásról nem beszél; 2 Makk 7,9-42: a hét testvér vértanúsága, a halottak feltámadásának közvetlen megvallásában kiemelkedik felsorolt szövegek közül; 2 Makk 14,37-46: Razisz hősi halála (14,46), Isten visszaadja a testi valóságát; 2 Makk 12,38-45: Júdás Makkabeus áldozatot mutatott be a megholtakért, mert helyesen gondolkodott a feltámadásról.

A felsorolt szövegek nem egyformán és nem azonos súllyal nyilatkoznak a feltámadásról, s noha többet elmondanak, mint a Dán 12,1-3, a részletek mégis bizonytalanok maradnak. Bizonyos, hogy a mártírok feltámadnak, és jutalomként az örök élet várja őket (2 Makk 7,9.36), de úgy tűnik azok is feltámadnak, akik vallási és erkölcsi hibákkal haltak meg, s büntetés járna ki számukra (2 Makk 14,20). Ebből a boldogságból az istentelen pogányok kizártak (2 Makk 7,14), és büntetés vár rájuk (2 Makk 7,36). Nem világos viszont, hogy a büntetés ezen vagy a túlvilágon éri őket, de az a kijelentés, hogy nem támadnak fel az életre, még nem zárja ki, hogy egyáltalán nem is támadnak fel. A feltámadt mártírok teste azonos lesz a földön birtokolt testükkel (2 Makk 7,23).³⁹

Összegezve elmondható, hogy feltámadás az eszkatológikus-apokaliptikus értelmezés horizontján belül kibontakozott remény Izrael Istenében, aki nem hagyja el híveit és a halálon túl is jogához segíti őket. Ezzel a feltámadás a szövetség népének eszkatológikus restaurációjára szolgál és Izraelt bevonja az örök isteni uralomba, amelyből a feltámadás révén a halottak sem lesznek kirekesztve. A feltámadásban érvényesülő isteni jutalmazás egyúttal arra is fényt vet, hogy Isten ítélkezni fog gonoszok felett, bár a szövegek ebben a tekintetben nagyon szűkszavúak.

Az ószövetségi túlvilági hit rövid értékelése

Az ószövetségi kinyilatkoztatás hosszú utat tett meg, amíg feltárult a boldog halál utáni élet reménye, amely végső formájában a feltámadás hitében nyert kifejezést. Az Ószövetség bibliai hagyományának szerepét nem szabad csupán az Újszövetséghez vezető teológiai előkészületnek tekinteni, mert önmagában is van élő üzenete, még a keresztyének számára is.

Izrael hite arról tanúskodik, hogy Isten életre hívta és evilágban áldásában részesíti az embert. Ennek az üdvözítő akaratnak döntő bizonyítéka, hogy Isten nem engedi át az embert a halál mindent megsemmisítő hatalmának, hanem azon túl is megőrzi, ill. helyreállítja életét. A személyes Isten-kapcsolat igazi jelentősége az ember fizikai létét felülmúló transcendenciájában mutatkozik meg. Isten és a hívő közössége olyan erős kötelék, amelyet semmi sem, még a halál sem képes megszakítani. Az ember tehát a jelen életben teljes bizalommal ráhagyatkozhat az üdvözítő Istenre, akinek van hatalma, hogy egész – testi – valóságában is élettel ajándékozza meg őt a halál után.

³⁹ KELLERMANN, U., *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer und die Auferstehung der Märtyrer*, (SBS 95), Stuttgart 1979; – HABICHT, CH., *2. Makkabäerbuch*, (JSHRZ I/4) Gütersloh 1976, 1979²; – NÖTSCHER, F., *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, 167-173 old.; – DOMMERSHAUSEN, W., *1 Makkabäer 2 Makkabäer*, (NEB), Würzburg 1985; – HAAG, H., *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht*, 74-77 old.

TÓTH BALÁZS DAMJÁN OFM

Egy misztikus irányzat törekvései: a messzaliánusok¹

1. KIK VOLTAK A MESSZALIÁNUSOK?

A keleti kereszténységet a 4-6. századig nyugtalanító spirituális eretnecség volt a messzalianizmus. A „messzaliánusokat” görög szóval „euchitai”-nak, „imádkozóknak” nevezték, amivel tanításuk egyik alaptételét emelték ki, mivel szerintük *nem a keresztség és a többi szentség, hanem csak a szüntelen imádság szabadúthatja meg az embert a gonosztól, a veleszületett „démontól”*. Szent Ephrémtől Mabbugi Philoxenosig, és Antiochiai Severosig minduntalan utaltak rá, de a későbbi századokban is említést tesznek róla, mint a társadalmi struktúrák mögött lappangó mozgalom kifejezett vagy burkolt tanbeli tévedéseiről, amelyek képesek megbolygatni az egyszerű emberek gondolkodását, de még az intelligencia sem maradt mentes tőle. Ugyanakkor a 4. század a szerzetesség kialakulásának kora, tehát ez sem mentesülhetett hatásától. Beszéltek róla, küzdöttek ellene, vagy egyszerűen a „messzaliánus” szót vágták oda az ellenfelek képébe.

A tanítást és a szektát azonban nagyon nehéz megfogni, ami miatt már az egyházatyák is panaszkodtak. Mert soha nem szerveződtek nyíltan külön csoporttá, még akkor sem, ha tanáikat részletekként elítélték. Nem alakult ki „megfogható” mag, nem voltak igazán markáns vezetők, akik az irányzat szóvivői lettek volna. Ebből a szempontból J. Gribomont szerint *leginkább a „modernizmus” lehetne hasonlítani a messzalianizmust*.² Mert a messzaliánusok is minden vádat alaptalannak érezték, nem értették a fellépést ellenük, maguk részéről minduntalan kifejezték ragaszkodásukat az Egyházhoz, teljesen meggyőződve arról, hogy helyesen cselekednek. Mivel mint a szekta maga, úgy tanítása is meglehetősen megfoghatatlan, ezért mindig valamelyest kérdés marad, hogy a zsinatokon idézett tételek mennyiben felelnek meg a mozgalom többsége véleményének.³ Ezért a messzalianizmus kapcsán J. Gribomont⁴ „egy elmosódó, megszökő eretnecségről” beszél, amely sohasem szerveződött szektává olyan tanítással kiállva a világ elé s olyan magatartásformát felvéve, amely arra utalhatna, hogy itt valóban olyan zárt közösségről van szó, amelynek, a

¹ Részlet az 1997-ben megvédett doktori értekezésből. A 301. oldalnyi terjedelmű disszertációból az 5-7, a 246-47, a 255-59, a 275. oldalakat közöltük. A messzalianizmus a Római Birodalom keleti tartományai-ban évszázadokon át terjedő eretnek jellegű spirituális irányzat volt, amely az egyéni imagyakorlat nevében hirdette az Egyház szentségeinek hatástalanságát. Ennek a mozgalomnak számos tanulsága van a ma emberek számára is. (A szerk. megjegyzése.)

² J. GRIBOMONT, Le dossier des origines du Messalianisme, In Epektatsis: Mélanges J. Daniélou, ed. J. Fontaine, C. Kannengiesser, Paris, 1972, 622. old.

³ Ez nem is volt fontos, mert akár többségi, akár kisebbségi véleményt idéztek, az mindenképpen káros volt, eltért az Egyház tanításától. (A szerk. megjegyzése.)

⁴ Le Dossier des origines du Messalianisme, 611. old.

nagy Egyház tanítását több szempontból elvetve, szektára jellemző karaktere van. Ezen utóbbit többek között azért sem lehet olyan határozottan kijelenteni, mert a messzaliánusok mindig is az Egyház keretén belül maradtak, s nem is volt szándékukban, hogy elszakadjanak tőle.⁵

A messzaliánus mozgalomnak rendkívül széleskörű utóhatása volt. Ezt az állításunkat azzal is lehet bizonyítani, hogy már a mozgalom megszületésének az idejében is igen „nagy port kavart” fel, azaz pár évtized alatt a keleti tartományok püspökeinek több zsinatot kellett összehívniuk, hogy védekezzenek a „messzaliánus métellyel” szemben. Eleinte elegendő volt a tartományi zsinat, és néhány szóbeli dorgálás, később a híres sidéi zsinat összehívására került sor, ahol a messzaliánus tanokból készítettek egy listát, s az alapján jártak el. Egyházi téren a végső szót az Ephesosi Egyetemes Zsinaton (431) mondták ki. Ezt megelőzte a birodalmi törvény, amely a messzaliánusokat kiutasította a birodalom összes provinciájából. A mozgalom fogadtatásának ez volt az egyik oldala; a másik pedig: Nyssai Szent Gergely, a legnagyobb kappadokiai teológus nem ellenfelet, s nem elvetemült, züllött embereket lát a mozgalom sorai mögött, hanem nagy lehetőséget mind a szerzetesi életet illetően, mind a nagy Egyház lelkiségének felfrissítése számára.⁶

Mondhatjuk azt is, hogy a 4. század spirituális szerzői a messzalianizmus hatása alatt álltak, de talán ajánlatosabb úgy fogalmazni, hogy sokan nem akarták egyszerűen elutasítani őket, hanem elgondolásaikat korrigálva integrálni szerették volna az Egyház tradíciójába.

Photiké-i Diadochos, aki a kutatások jelenlegi állása szerint a mozgalom legnagyobb teológusának, nevelőjének és misztikusának, Makarios-Symeonnak a hatása alatt állhatott – egyesek szerint tanítványa volt –, a mozgalom imatapasztalatából merítve járult hozzá a Jézus-ima lelkiségének kialakításához. Ez a kettősség az egyháztörténelem további évszázadaiban is megfigyelhető. A későbbi korokban szívesen rokonítottak vele bizonyos irányzatokat, vagy pedig megvetően a „messzaliánus” bélyeget nyomták rájuk, főleg a 11-12. századi misztikus-perek folyamán, és a 14. századi hésychasta-vita idején is. Másrészt viszont a pneumatikus misztikusok számára mindig is kincsesbarlang maradt Mezopotámiai Symeon Ötven Lelki Homiliája.

2. AZ IMA-ÉLMÉNY

„Korunk számos keresztény emberében él a hiteles és elmélyült imádkozás megtanulásának vágya, a sok nehézség ellenére is, amelyeket a modern kultúra állít a csend, az elmélyedés és az elmélkedés felismert szükségletének az útjába. Az az érdeklődés, amely az elmúlt években az egyes keleti vallások és azok sajátos imádkozási formáihoz kapcsolódó elmélkedési módok iránt a keresztények között is felébredt, nem csekély jele a lelki elmélyedés és az isteni misztériummal való mély kapcsolat igényének. Szemben ezzel a je-

⁵ Ez volt a legnagyobb nehézség. (A szerk. megjegyzése.)

⁶ A szerkesztő megjegyzése: Nyssai Szent Gergely két szempontból kényszerült lojalitásra. Egyrészt a Konsztantinápolyi 2. Egyetemes Zsinaton a jelenlevő „mezopotámiai” püspökök és szerzetesek éppen kifejtett pneumatológiájuk miatt a Szentlélek istensége dogmája mellé álltak; másrészt, Baszileiosz halála után a messzaliánus beütésű mezopotámiai szerzetesek a perzsa ildózés miatt bebocsátást kértek Kis-Ázsia baszilianus kolostoraiba. Nyssai Gergelyre mint bátyja szellemi örökösére tekintettek reménykedve.

lenséggel, mindazonáltal, sokfelől érezhető a doktrinális és pasztorális jellegű biztos ismeretek meghatározásának szükséglete, mert ezek teszik lehetővé az imádságra való nevelést annak sokféle megnyilvánulásában, a Jézusban kinyilatkoztatott igazság fényében való megmaradást, az Egyház tiszta hagyományainak útján...⁷

A más vallásokkal és azok eltérő stílusú és módszerű imaformáival való érintkezés növekvő gyakorisága az utóbbi néhány évtizedben sok hívőt eljuttatott oda, hogy feltegye magának a kérdést, milyen értéke lehet a keresztény ember számára a nem keresztény elmélkedési formáknak. Ez a kérdés mindenekeelőtt a keleti módszerekre vonatkozik. Vanak, akik az ilyen módszerek felé ma terápiás indíttatásból fordulnak; a technológiailag fejlett társadalmak kínzó ritmusának alávetett élet okozta lelki nyugtalanság a keresztények egy részét is arra készteti, hogy azokban a belső nyugalom és a pszichés egyensúly útját keresse. Ezt a pszichológiai vonatkozást nem vizsgáljuk, ezzel szemben a kérdés lelki és teológiai implikációit szándékozunk nyilvánvalóvá tenni. Más keresztények a különböző vallásokkal és kultúrákkal történő cserefolyamatok és nyitási mozgalmak nyomán azon a véleményen vannak, hogy az ilyen módszerek által saját imádkozásuk sokat nyerhet. Felmérve, hogy a mai időkben számos elmélkedési módszer, különösen a keresztény formák, elavultnak tekinthetők, felmerül a kérdés: vajon nem lehetséges-e, új imádkozási formákra való nevelés révén, örökségünk gyarapítására azt is magába zárnia a hagyománynak, ami eddig számára idegen volt?

A kérdésre adandó válasz előtt azt kell tisztázni, még ha csak nagy vonalakban is, hogy miben áll a keresztény ima legbelső természete, hogy ezután megnézhessük, vajon lehetséges-e egyáltalán, és ha igen, milyen módon gazdagítható olyan elmélkedési módszerekkel, amelyek eltérő vallások és kultúrák összefüggéseiben születtek. Erre a célra határozott előfeltételt szükséges kialakítanunk. A keresztény imát mindig a keresztény hit struktúrája határozza meg, amelyben maga az isteni igazság, és a teremtés igazsága tükröződik vissza. Ezért, helyesen kifejezve, olyan formát ölt, mintha az ember és Isten között személyes, bensőséges és mély párbeszéd lenne. Ezzel kifejezésre juttatja a megváltott személyek közösségét a Szentháromság személyeinek belső életével. Ebben a közösségben, mely a keresztségen és az Oltáriszentségen, az Egyház életének forrásán és csúcspontján alapszik, olyan átváltoztatási magatartás foglaltatik benne, amely kiáramlás az én-ből az isteni TE felé. Ennélfogva a keresztény ima mindig egyidejűleg hitelesen személyes és közösségi természetű. Elkerüli a személytelen, illetve az énré összpontosított technikákat, amelyek olyan automatizmusokat képesek létrehozni, melyek következtében az imádkozó az intimista spiritualizmus foglya marad, és képtelen a transzcendens Isten felé irányuló szabad magatartásra. Az Egyházban az új elmélkedési módszerek keresésénél mindig szem előtt kell tartani, hogy a hiteles keresztény imádság lényegi tulajdonsága a két szabadság találkozása, az Isten határtalan szabadságának találkozása az ember behatárolt szabadságával.⁸

A dokumentum ezután a keresztény imádságról szól a kinyilatkoztatás fényében, majd pedig a következő fejezetben a hibás imádkozási módokról.⁹ Itt arról beszél, hogy „már az első évszázadokban beszivárogtak hibás imádkozási módok az Egyházba, amelyek-

⁷ A keresztény elmélkedés néhány szempontja. Levél a Katolikus Egyház püspökeinek. Római Dokumentumok I. A Hittani Kongregáció Nyilatkozata. Szent István Társulat. Budapest, 1991. 7. old.

⁸ Uo. 8-9. old.

⁹ Uo. 14. old.

ről az Újszövetség néhány szövege is beszámol” (1 Jn 4,3; 1 Tim 1,3-7;4,3-4). A következő korszakból két alapvető elhajlást emel ki a szöveg: a pseudognózist és a messzalianizmust, amelyekkel az egyházatyák is részletesen foglalkoztak. A kezdeti kereszténység alaptapasztalatából és az egyházatyák állásfoglalásaiból sokat tanulhatunk, jelenti ki a dokumentum. Először a pseudognózist elemzi, majd a következőkben a messzalianizmusról szól: „Ha a keresztény ima tökéletességét nem a gnosztikus megismerés emelkedettsége alapján értékeljük, az isteni tapasztalatra hivatkozva sem lehet ezt tenni, a messzalianizmus módján. A 4. század hamis karizmatikus személyiségei a Szentlélek kegyelmét a lélekben való jelenlétének pszichológiai megtapasztalásával azonosították. Velük szemben az atyák kitérték a tény mellett, hogy a könyörgő lélek Istennel való egyesülése titok keretében teljesebbé válik, mindenekelőtt az egyházi szentségek révén. Ez a továbbiakban még a bánat és vigasztalás megtapasztalásával is megvalósulhat. Ellentétben a messzalianusok véleményével, ezek az állapotok nem szükségképpen annak jelei, hogy a Szentlélek elhagyta az emberi lelket. Ehelyett, mint ahogyan a szellemi tanítók mindig egyértelműen vallották, a mi Urunk keresztfán való elhagyatottságában való hiteles részvétele lehet, amely mindig mintája és közvetítője az imának.”

A dokumentum azt állítja, hogy ez a két hibás imaforma is kísérti az embert, azaz arra próbálja ösztönözni, hogy „kíséreljük meg annak a távolságnak a legyőzését, amely a teremtményt elválasztja a Teremtőtől, mintha erre nem lenne szükség; hogy meghaladott valóságnak tekintse Krisztus földi útját, amellyel az Atyához akart vezetni minket; hogy azt, amit a természetes lélektan szintjén tisztá kezgyelemnek tartunk, a „felsőbbrendű megismerés” vagy a „tapasztalás” szintjére szállítsa le.

A szöveg így folytatódik¹⁰: „Néha, a történelem folyamán az Egyház imádkozásának szélsőséges zónáiban, fel-feltűnnek ezek a hibás módok, és manapság – úgy tűnik –, ismét sok keresztényre hatnak, akár pszichológiai, akár szellemi gyógyszerként ajánlkozva, akár úgy, mint Isten megtalálásának gyors folyamata”.¹¹ Hasonló technikákat ismertetett és utasított vissza később a Jézusról nevezett Szent Teréz, aki éles elméjűen vette észre, hogy „éppen az igyekezet, hogy ne gondoljunk semmire, ösztönzi a szellemet a folytonos gondolkodásra,” és hogy mindig az árulás egy fajtája az, ha Krisztus titkát elhagyjuk a keresztény elmélkedésből”.¹²

Ezek a hibás módok azonban nagyon könnyen felismerhetők, bárhol is jelenjenek meg. Az imádkozó keresztény elmélkedés arra törekszik, hogy a számunkra mindig emberi-földi méretekben megmutatkozó isteni mélységet Istennek Krisztusban, a megtestestült Igében való megváltó működésében, és az Ő Lelke isteni adományában érzjük el. A dokumentum itt még megemlíti hibás imamódként a neoplatonizmus alapján álló keresztény imádságot is¹³; csak ezek után tér rá a helyes keresztény imádság elemzésére.

Összefoglalva látható tehát az, hogy milyen nagy fontosságot tulajdonít ez az 1991-ben kiadott hivatalos írás az imádságnak, s mennyire hangsúlyozottan próbál megóvni minket a téves utaktól.

¹⁰ Uo. 15. old.

¹¹ „A középkorban az Egyház környezetében megjelentek szélsőséges áramlatok, amelyeket a nagy elmélkedő keresztények egyike, a flamand Jan van Ruysbroek nem minden gúny nélkül írt le. Nevezett szerző a misztikus életben az elhajlás három típusát különböztette meg (De gheestelike Brulocht, 228,12-230,17; 230,18-232,22; 232,23-236,6), és ezeknek általános kritikáját is adta (236,7-237,29).

¹² Ld. Jézusról nevezett Szent Teréz, Vita, 12,5 és 22,1-5).

¹³ Uo. 16. old.

3. A NÉGY MESSZALIÁNUS TÉTEL

- 1) A démon bennlakása az emberi lélekben: „Azt állítják, hogy minden emberrel születésétől fogva lényegileg egyesül egy démon, ami Ádám büntetésének öröksége, és hogy ez a démon az embert, akivel lényegileg egyesült, illetlen cselekedetekre buzdítja” (Konstantinápolyi Timotheosnál); „...hogy a Sátán lényegileg együtt lakik az emberrel és őt teljesen az uralma alatt tartja..., hogy a Sátán és a démonok fogva tartják az ember lelkét, és hogy az emberi természet közösségben van a rossz lelkekkel” (Damaszkuszi Szent Jánosnál).
- 2) A keresztség és az összes többi szentség hatástalansága abban nyilvánul meg, hogy nem képesek az embert megtisztítani a Rossz jelenlététől: „...és még azt is mondják, hogy a szent keresztség egyáltalán nem járul hozzá ennek a démonnak a kiűzéséhez, mivel a szent keresztség képtelen a bűnök gyökereit elvágni, ugyanis azok kezdetől fogva lényegileg egyesültek az emberekkel” (Konstantinápolyi Timotheosnál); „...és hogy sem a keresztség nem teszi tökéletessé az embert, sem a szent misztériumokban való részesedés nem tisztítja meg a lelket... hogy a hívő nem a keresztség által kapja meg az isteni öltözéket, hanem az imádság által” (Damaszkuszi Szent Jánosnál).
- 3) Az imádság kizárólagossága: „Azt mondják, hogy egyedül a szorgalmas, folytonos és kitarító ima képes csak kiűzni ezt a démonot” (Konstantinápolyi Timotheosnál, Damaszkuszi Szent Jánosnál).
- 4) A kettős hatás: a „szenvédélymentesség” („apatheia”) és a Szentlélek eljövetele: „Azt mondják, hogy ennek a démonnak a kiűzése után az embernek nincs többé szüksége a böjtre, sem a lélek és a test többi megtagadására, mivel a test megszabadult a szenvédélyek hatalmából, és hogy a lélek többé már nem hajlik a rossz felé: a test és a lélek ettől fogva már elérték a szenvédélymentességet. Azt mondják, hogy a szenvédélymentesség elérése után átadhatják magukat az evésnek-ivásnak, és a dőzsölésnek, mivel többé már nem jár ezzel semmi hiba, vagy veszély: többé már nincsenek alávetve semmiféle szenvédélynek, hanem minden megengedett számukra, még az is, hogy tiltott szenvédélyeknek adják át magukat” (Konstantinápolyi Timotheosnál); „Azt mondják, hogy a szenvédélymentességet meg kell szerezni, és hogy a Szentlélek eljövetelétől kezdve „mindenféle érzékelésben és megbizonyosodásban” („en aiszthészei paszai kai plérophorai”) fognak élni”¹⁴ (Damaszkuszi Szent Jánosnál); „Azt mondják, hogy miután a démon eltávozott, az imádkozóhoz érezhetően és láthatóan jön el a Szentlélek” (Konstantinápolyi Timotheosnál).

Konstantinápolyi Timotheos és Damaszkuszi Szent János, bár későbbi szerzők, és nem is ismerhették közvetlenül a mozgalmat magát, mégis a legfontosabb forrásaink, mivel történelmi feddhetetlenségük miatt ügyeltek arra, hogy csak olyan dolgokat, tetteket és mondatokat idézzenek, amelyek, hosszabb vizsgálódás, utánajárás után is szavahihetőknek

¹⁴ A „plérophoria” a teljes megbizonyosodást jelenti, amelyet a Szentlélek jelenléte adhat meg, így találjuk a kifejezést már Római Szent Kelemen 1. Korinthusi levelében, 42,3: „plérophoruntes” az apostolokra vonatkozik, akik a Szentlélek teljes megbizonyosodásával indultak missziójukra. A messzaliánusok erre a teljes bizonyosságra alapozták nézeteiket, és minden tapasztalatukat ezen a címen a Szentlélekkel igazolták. (A szerk. megjegyzése.)

látszottak, valóban elhangzottak.¹⁵ Voltak ugyanis olyan szerzők, akik megelégedtek azzal, hogy megállapítsák a messzaliánusok általános ostobaságát, s számukra jobbra csak a gúny céltábljaként jöhetek számításba. Voltak olyan szerzők, akik már-már túlságosan is komolyan vették őket, mint például Diadochos és Remete Márk. Az ő munkájuk valóban hiteles, alapos.

Az első tétel

Az alaptapasztalat azt mutatja, hogy a bűn, a *Rossz átjárja világunkat*, nem lehet előre elmenekülni, nincs senki, aki mentes lenne a hatásától. A *Rossz már-már ősprincípium-má* lesz, miként a manicheizmusban.¹⁶ Mindenhová behatol, mindent átjár.

Azt gondolják a messzaliánusok, hogy az eredeti bűn által a természet olyan bensőséges, meghitt viszonyba, egységbe került az „ellenséges Hatalommal”, hogy már lényegileg megromlott marad, a démonnal „egylényegű” (*consubstantialis*). Innét való a „synousiomené” szó a messzaliánusoknál, amely filozófiai kifejezés, amely a közös lényegyet jelöli. Az emberi természet és a rossz princípiuma közötti ily szoros kapcsolat teóriája felveti azt a kérdést, hogy a messzalianizmus nem véletlenül lenne manicheus eredetű szekta? Elégedjünk meg annyival, hogy nem. Akkor a *Liber Graduum*¹⁷ is manicheus lenne, ugyanis ott is megtalálható ez a tanítás. Mindenesetre a manicheizmus hathatott mind a *Liber Graduum* szerzőjére, környezetére, mind a messzaliánus mozgalomra. A földrajzi közelség szempontjából ez nem meglepő.

Az Egyház azt tanítja a természetről, hogy jó, mivel Isten műve. Istentől pedig semmi rossz nem származhatott, sem az eredeti bűn előtt, sem utána. Isten ugyanis jó magot vetett a földbe; a viszály, az egyenetlenség kívülről érkezik, az ellenséges Embertől, s mindig is idegen eleme marad természetünknek. A természet és a bűn tehát kontradiktórikus fogalmak. Ami megfelel a természetnek (*kata physin*), az az erények szinonimája; ami rajta kívüli (*para physin*) a romlottságé. Ezzel kapcsolatban Euagrios Pontikos így ír: „A természetből semmiféle romlott gondolat nem származik; mivel mi nem vagyunk rossz teremtmények, ha igaz, hogy az Úr jó magot vetett a földjébe. Valóban abból, hogy fogékonyak vagyunk valamire, nem következik az, hogy képességünk, és erőnk is van rá”.¹⁸ Euagrios megérteti velünk a messzaliánus tanítást: eszerint nemcsak fogékonyak vagyunk a rosszra, hanem mi magunkban is aktív képesség van. A kísértés (*prosbolé*) kívülről jön. A bűn tehát csak akkor jön létre, ha a lélek ennek a betolakodónak „vendégszeretetet” nyújt, ámitja magát vele, azzal téve teljessé a dolgot, hogy engedelmeskedik is neki.

Remete Márk a *De baptismo* c. anti-messzaliánus írásában¹⁹ egyetért azzal, hogy a kísértés (*prosbolé*) elkerülhetetlen, de állítja emellett azt is, hogy a kísértés nem azonos magával a bűnnel.

¹⁵ HAUSHERR, I. SJ: L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme. In *Orientalia Christiana Analecta*, I, (OCP), 1935, 343. old.

¹⁶ PUECH, H-Ch, Le manichéisme: Son fondateur, sa doctrine. In *Musée Guimet Bibliothèque de Diffusion* 56; Paris, 1949.

¹⁷ A *Liber Graduum* azaz, a „Fokozatok könyve” a *Patrologia Syriaca* 3-ban Kmosko Mihály kiadásában jelent meg Párizsban 1903-ban. (A szerk. megjegyzése.)

¹⁸ *Practicos* I,65. PG 79;1200-33.

¹⁹ PG 65;1013-21.

A messzaliánusok bűnnek tekintik azt, ami Ádám bűne után megmaradt bennünk, azaz a rosszra való hajlamokat. Szerintük a rosszból nem is származhat így semmi jó, ugyanis a legsúlyosabb ördögi fogságban élünk; ez már nem valamilyen ártatlan sugallatba való beleegyezés végső gyümölcse, hanem maga a forrás (pégé), s a rossz forrásából csak rossz származhat. A démoni birtoklás ellen egyetlen gyógyszer létezik: a spirituális birtoklás, amely Ádám fiaiból ismét Isten fiaivá alakít át.

Végső soron a bűn nem külső ösztönzés által kezdődik, azaz nem valami idegen az, akinek a beléptét vissza kell utasítanunk, hanem belső ragály, kovász, amelynek erjedése a rossz gondolatok által nyilvánul meg. Másképpen a messzaliánusok azonosították a bűnt a kísértéssel, a szabad akaratból elkövetett tettet az ösztönzés tisztán csak pszichológiai jelenségével, a vétkes szenvedélyt az érzékek rendetlenségével.²⁰

A második tétel

Kétségtelen, hogy a messzaliánusok, mint mindenki, úgy tudták használni a Szentírást, hogy az alátámassza tanaikat. A tantételek azonban az ő esetükben is megelőzték magát az exegézist. Az, hogy a keresztség nem tépi ki gyökerestől a bűnt, tapasztalati jelenség, mivel a megkeresztelt lelki alkatán semmi sem változtat; mivelhogy előtte is, és utána is a kísértés (prosbólé) megmarad, azonosul a szenvedéllyel (pathosz) és a bűnnel (hamartia). Ez kitűnik alapelveik és ellenfeleik írásainak vizsgálatából. A rosszról alkotott elgondolásuk miatt nem tudták, vagy pedig elutasították azt, hogy feltételezzenek az emberi akaratától független isteni cselekvést, ami a kegyelem, azaz egy tőlünk független természetfölötti rendet.²¹

Diadochos Photiké és Remete Márk ezért állítják mindig szemük elé az elrejtett kegyelemben tevékeny hitet. Diadochos a 77. fejezetben így ír²²: „*Amint már mondtam, a kegyelem a lélek mélyében van elhelyezve titokban (egkekryptai), mégpedig a keresztség pillanatától kezdve, jelenléte az érzékelés számára elrejtett...*” Remete Márk a keresztségről szóló rövid írásában ezt mondja: „*Egyesek azt mondják, hogy a keresztség tökéletes..., mások pedig épp ellenkezőleg, hogy a régi bűnöket a küzdelmek veszik el, tekintettel arra, minthogy a keresztség után is megtaláljuk magunkban ugyanazt a bűnös tevékenységet. Egyesek, mint mások is idézgetnek szentírási szövegeket állításuk, tanításuk alátámasztására. Mit jelentsen ez, és kinek kell hinni?*” Éppen úgy, mint Diadochos Photiké, Remete Márk is a kegyelem titkos és tudatos jelenléte közötti megkülönböztetéssel válaszol. A „mysticos” szó magában foglalja a messzaliánusok elleni teljes cáfolat értelmét.

Mivel a messzaliánusok összetévesztették a metafizikai és a pszichikai rendet, ezért ez az azonosítás mindenféle megszentelődési eszközt hamissá tett számukra, mert hatásuk kicsúsznak a felfogás, az érzékelés alól. Logikus tehát számukra, hogy sem a keresztség, sem a többi szentség nem használ és nem credményezik azt, amit jeleznek. A messzalianizmus tagadja az előzetes kegyelmet, amit fentebb titokzatosan jelenlevőnek mondotunk. A messzaliánusoknál az egész lelki élet a hit területéről átköltözik a pszichológia kísérteti telepére. Itt látszik az, hogy a messzalianizmus mennyire rokona a pelagianizmusnak: mindkettő bizonyos fokon származhat *naturalizmus*.

²⁰ HAUSHERR, I. SJ.: L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme, 332. old.

²¹ HAUSHERR, I. SJ.: L'erreur fondamentale et logique du Messalianisme, 340. old.

²² Diadoque de Photique: La perfection spirituelle. Ed. A.-G. Hamman, Brepols, 1990, 54. old.

Harmadik tétel

A messzaliánusok (euchiták) az imádság kizárólagosságát tanítják, szerintük ugyanis ez az egyetlen lehetőségünk arra, hogy Istenhez forduljunk. Mivel minden, ami az érzékekre, a szenvedélyekre nem hat, az hatástalan, ezért vetették el a szentségeket, a különféle vallási gyakorlatokat, az aszkézis hagyományos formáit, a böjtöt. Az ima is lehet azonban ilyen. A messzaliánusok csak a szüntelen imát tekintették hatékony eszköznek, amely az érzékelésen is alapult.

Ezt a messzaliánus tételt burkoltan vagy nyíltan kritizálták. Makarios XIX. homiliájában így ír: „*Aki Krisztus lakhelye szeretne lenni, és el szeretne telni Szentlélekkel..., annak erőt kell vennie magán mindenféle jócselekedeteket gyakorolva tekintettel a benne jelenlevő bűnre. Például erőt kell vennie magán azon, hogy minden ember előtt megalázkodjon..., erőt kell vennie magán, hogy gyakorolja a szelídséget, amikor nem szelíd; erőt kell vennie magán, hogy irgalmas legyen, és hogy együtt érző szíve legyen; erőt kell vennie magán, hogy áhítatos legyen, amikor nincs lelki áhítata. És így Isten látván az erőt, amit ő magán vesz, hogy kényszerítse magát, amikor a szíve attól retteg, hogy nem, akkor adja meg neki Isten az igazi lelki áhítatot.*”

A messzaliánus miszticizmus egyetlenegy kegyelmet ismer, azt, ami tudatos és karizmatikus.²³ Remete Márk ezt rombolja le a De baptismo-ban²⁴: „*Más a dolgok ismerete, más az igazság legfelsőbb tudása. Amennyire a nap különbözik a holdtól, a második annyival inkább hasznosabb az elsőnél. A dolgok ismerete megszerzhető a parancsok gyakorlásának árnyában, de az igazság tudása a Krisztusban való reménység mértéke szerint. Ha tehát üdvözülni akarsz, és elérni az igazság tudásához, akkor törekedj mindig az érzékelhető dolgok felülmúlására, hogy egyesülj az Istennel az egyedüli reménység által. Ily módon megtörténik veled az, hogy találkozni fogsz a fejedelemségekkel és hatalmasságokkal, akik sugallataik által háborút fognak viselni ellened, de nem bűnös elhagyatottságban, te pedig le fogod győzni őket az imádság ereje által, és meg fogsz maradni teljes bizalommal abban a kegyelemben, mely téged megment az eljövendő haragtól.*”

Azaz: ne irányítson olyan alantas misztika, amely csak az ismereti és az öntudati jelenségeknek tulajdonít fontosságot, mivel azok nem lépik túl a tapasztalati rendet. Sokkal magasabbra kell felemelkedni: a hit és a reménység rendjéig, mert csak ott van lehetőség az igazi egyesülésre Istennel. Nem az érzékek izgatására kell törekedni, sem az érzelmi élmények keresésére, mert azok nem adják meg a kegyelmi jelenlétbe vetett bizalmat.

Milyen lehetett a messzaliánusok imája, ha Remete Márk állítása szerint „a megigazulást a cselekedetektől várták”? A beszámolók szerint ugrabugrálva imádkoztak, nőikkel táncolva, hangosan, feltűnést keltve végezték imáikat.²⁵ Imádságuk „eszköz” volt, amelyet olyan pszichológiai állapot előidézésére használtak fel, amely alkalmassá tette őket – fel fogásuk szerint – a Szentlélek befogadására, mintegy helyet készített neki. A „kegyelem” csak a bűn kiűzése után jön el, de akkor sem ingyenes isteni adományként, hanem az emberi erőfeszítések gyümölcseként.

A messzalianizmus voluntarista eretnecség, azt hitte magáról, hogy képes Isten segítségével nélkül is megállni, sőt Őt meg is tudja szerezni magának.

²³ A „tudatos” és „karizmatikus” nem lehet egy egyéni tudat jellegzetessége, mert a „karizmatikus” mindig az Egyház „apostosteriori” ítélete valamely tagjáról. A karimának egyáltalán nem lényege, ha ugyan nem mond ellent neki az, hogy birtokosa tudatában van, és ezt kihasználja. (A szerk. megjegyzése.)

²⁴ De bapt. cap. 135.

²⁵ Kyrosi Theodoretos, Haereticarum fabularum compendium, IV,11.; Damaszkuszi Szent János, De haeresibus 86.

Negyedik tétel

A „szenvedélymentesség” (apatheia) a végpont. Ez a pelagianizmusban azonos a „vétkezhetetlenséggel” (impeccabilitas). A „szenvedélymentesség” a messzaliánusoknál kettős értelmű. Egyrészt jelenti a szenvedélyek kizárását, ugyanis számukra a bűn szenvedély, a „concupiscencia”, amiért teljesen a benső felé kell fordulni; a külsődleges dolgokat, cselekedeteket a messzaliánus közömbösnek véli. Ezzel a teóriával a Mk 7,15.21 („*Semmi, ami kívülről jut az emberbe, nem szennyezheti be; az ember szívéből jönnek elő a rossz gondolatok...*”) könnyen értelmezhető volt esetleg amorálisan is. Ahol nincsenek többé rossz gondolatok, ott bűn sincs többé. Másrészt a „szenvedélymentesség” a tökéletességi állapot, a Szentlélek teljessége, az a „plérophoria”, amely teljes bizonyosságot és biztonságot ad. Ebben az értelemben az „apatheia”-t *Parakletosnak* vagy pedig „*Nagy Karizmának*” nevezi a Liber Graduum és Makarios. A „Nagy Karizma” a Lélek totális jelenléte, mely nem enged meg semmiféle hiányt, s a concupiscenciának sincs már helye itt.

Röviden: a „Nagy Karizma” visszaszerzi az ember Ádám bukás előtti állapotát,²⁶ azaz visszahelyezi a tökéletest az eredeti ártatlanságba minden kiváltságával együtt. Ebből következik, hogy a tökéletes messzaliánus „vétkezhetetlen”.

Velük ellentétben az egyházatyák– Makarioson át – mind azt tanították, hogy a kegyelem állapotából is ki lehet esni. Megint egy csúsztatásról volt szó: a ténybeli feddhetetlenségből átmentek a metafizikai feddhetetlenség állításába. Az embernek pedig, miután a rossz kiűzetett, és átadta helyét a Szentléleknek, aki nálánál sokkal erősebb, nem kell félnie semmiféle züllesztő erőtől. *A vulgáris messzalianizmus ezt természetesen materiális módon fogta fel, és térbelileg képzelte el. A természetfeletti és természetes közötti különbségtétel hiánya miatt a messzaliánusok furcsa látomásokat, kinyilatkoztatásokat „kaptak”, és azokat meglehetősen „kézzelfoghatóan” is értelmezték.* Esküdtek rá, hogy testi szemükkel látják a Szentháromságot, szinte érzékileg tapasztalhatóan „egyesült” a lelkük a mennyei Völegénnyel.²⁷ Végül, mivel a spirituális tökéletes messzaliánus nem vétkezhet, nem tévedhet, nincs többé ráutalva senkire sem, nincs szüksége lelki vezetőre sem. A spirituálisok karizmája a megkülönböztetés adománya.²⁸ Ez utóbbi nagyon megnehezítette, hogy az egyház püspökei szót értsenek velük.

A messzaliánusok és követők évszázadokon keresztül úgy vélték, hogy a tökéleteknek elegendő a benső világosság. Hogyan is tévednének, ha az „Igazság Lelkének” a teljességét birtokolják? Milyen kétséget kizáró jelek nyújtották nekik a bizonyosságot, hogy az „isteni valóságot birtokolják”? Milyen tanácsot kérhetnének olyan emberektől, akiknek talán nincs is karizmájuk, vagy éppen ugyanolyan megvilágosodottak, mint ők maguk?

²⁶ Az állítással együtt jártak bizonyos következtetések, amelyek ellentmondtak mind Szent Pál tanításának, mind a korabeli társadalmi rendnek is, mint pl. hogy a „tökéletes”, a messzaliánus nem végezhet olyan kétkézi munkát, amelyet Ádám a bűnbeesés után végzett. A tételnek igen nagy hatása volt, még Szent Ágoston is külön művet írt *A szerzetesek munkájáról* (De opere monachorum) címmel. (A szerkesztő megjegyzése.)

²⁷ Amit meglehetősen naturalista színekkel ecseteltek, többé-kevésbé a montanistákra emlékeztető módon. Az egyházatyák aversiója azért is érthető, mert ennek a nász-misztikának a háttérében a pogány „hieros gamos”, „szent nász” eszméjét sejtették. (A szerkesztő megjegyzése.)

²⁸ Ez a „diakrisis tón penumatón”, a „discretio spirituum” adománya Szent Pálnál, amely a legfontosabb karizmának számított a 4. században, és amelyet a korábbi időkben is a hierarchiának, a püspököknek tulajdonítottak. (A szerkesztő megjegyzése.)

Nem sokra tartották a látható Egyház szentségeit, még kevesebbre a hivatalos hierarchia tanbeli működését. Ők a „szív Egyházának” részét alkották, önmaguk doktorai voltak. A Paraklétoz eljövetele után minden az intim és személyes tapasztalás dolga.

Ha már egyszer elfogadott ez a posztulátum, amely a tudati átélésből veszi a spirituális realitás pontos mértékét, akkor a messzaliánus logika elejétől fogva végig tökéletes, de csak akkor. Ugyanakkor ez a teljes szubjektivizmusnak nyit utat.

Kibogozhatatlan ennek az eretnekségnek az összetettsége, amely egyszerre volt pelagiánus és quietista, hirdette a legerőszakosabb aszkézist, és eljutott a legféktelenebb laxizmusba, egészen a nevetségesség határáig gyakorolta az imádság folytonosságát, és emellett nem alapozott, csak saját magára, valamint a legkülönfélébb megaláztatásokat a legjavíthatatlanabb góggal kapcsolta össze. Ez a komplexitás megtalálható a pseudo-misztikus egyszerűségében, azaz ott érhető tetten elsősorban.

Mik a tanulságok?

A 4. században a Római Birodalom történetének talán legsúlyosabb válságából lábolt ki – ha ugyan kilábolt –, miközben a társadalmi struktúrák is alakultak. Az alakulásnak legfontosabb jellemzője a szegények-gazdagok (hatalmasok) ellentétének kiéleződése. A szegénység általános jelenség lett, a deklasszáldott emberek ezres tömegei kerestek menedéket a városokban, amelyek vagy a folyton úton lévők, vagy a hazátlanok életformáját választották. Ilyen társadalmi közegben mindenféle tanítás igen hamar befogadásra lelt.

Az Egyház a tömegek egyháza lett, amelyben szükségképpen süllyedt a színvonal, ugyanakkor mindenki a legmagasabb „spirituális” csúcsra tört.

Az „eretnekség” fogalmát nagyon nehéz volt a messzaliánusokra alkalmazni a 4. században is, amit mutat az is, hogy az egyházatyák is különféleképpen reagáltak a mozgalomra, Nyssai Szent Gergely rokonszenvezett velük, bizonyos teológiai kiigazításokkal lehetőséget látott az Egyházban való megtartásukra. A sidéi zsinati atyák viszont kiközösítéssel fenyegették őket, ha nem vonják vissza tanaikat. A messzaliánusok azonban nem voltak oly tudatos teológusok, hogy fel tudták volna mérni: tételeik ellenkeznek az Egyház tanításával. A messzalianizmus szélsőséges spirituális tendencia volt, amelynek saját pneumatikus misztikája lett. Súlyos következményei lettek azonban annak, hogy a keresztény teológia tényeit oly módon keverték össze a pszichológiai tapasztalás rendjével, hogy ez utóbbit az előbbi fölé emelték. Így lett kizárólagos kritérium a messzaliánus „tapasztalat”. Ezen a ponton saját élményeiket mindenképp fölé emelték, az Egyház hite fölé is.

A messzalianizmus a 4. század jelensége, amelyhez hasonlót találunk Nyugaton a priscillianizmusban. Mindkét esetben olyan „laikus” spiritualitás fellobbanásáról van szó, amelynek nem voltak kellően kifejtett, szilárd, ellenőrzött teológiai alapjai. Különös képzet: gyöngye intellektuális, teológiai alapra igen magasan építkező misztika, amely szükségképpen összeomlott. Ezt a veszélyt sokszor tapasztaljuk ma is.

VANYÓ LÁSZLÓ

Az apostoli hitvallás (symbolum apostolicum) „a szentek közössége”-cikkelyének értelmezése az egyházatyáknál

1. A KÉRDÉS KÖRVONALAZÁSA

Már a 2. századi keresztény írásokban olvashatunk „az első (kezdeti), szellemi” Egyházzól, amely a mennyei Egyház. Ennek azonban előzménye, hogy az Újszövetségben is akad néhány a mai exegézis számára is nehezen értelmezhető kijelentés, mint pl.: „*Örömmel adjatok hálát az Atyának, aki arra méltatott benneteket, hogy részetek legyen a szentek örökségében, a világosságban; kiragadott minket a sötétség hatalmából, és áthelyezett szeretett Fia országába*”.¹ Mert mit jelentsen itt a szentek „öröksége”, a „világosság”, az áthelyezés a szeretett Fiú országába? Továbbá, az újszövetségi írások nem egyszer hajlanak arra, hogy az Ószövetséget az angyalok „korának” tekintsék, hangsúlyozzák közvetítő szerepüket.²

A mennyei Egyház egyrészt jelenti az Istenhez hű szellemek „egyházát”, másrészt azt a célt, amely felé a földi Egyház halad, és hová az eszkatonban megérkezik. A mennyei és földi egyház közössége a jelenben és a végben magától értetődő, de nem az a kezdetben. Ez tükröződik abban, hogy a „szentek közössége” hitvallási cikkelyre adott magyarázatok mind értetlenebbül álltak a „credo communionem sanctorum” artikulus előtt, hiszen ez a „közösség”, „egyezség” az egy, szent, katolikus, apostoli egyház, amely mellett a „szentek közössége” fölösleges ismétlésnek tűnt. A Catechismus Romanus „textus receptusa”-ban a „communio sanctorum” cikkely már zárójelbe került: „credo sanctam ecclesiam catholicam, (sanctorum communionem)”, mert azonosult a „communio fidelium”-mal. Ebben a

¹ Kol 1,12-13: Μετα χάριος ευχαριστουντε τω πατρι τω ικαύσαντι υμιας εις μεριδα του κληρου των αγίν εν τω φωτι. ος ερωσατο ημιας εκ της εξουσιας του σκοτους και μετεστησεν εις την βασιλειαν του υιου της αγαπης αυτου...). „Áldott legyen az Isten, Urunk, Jézus Krisztus Atyja, aki a mennyeiek között Krisztusban minden lelki áldással megáldott minket”. (Ef 1,3: Ευλογητος ο θεος και πατηρ του κυριου ημων Ιησου Χριστου, ο ευλογησας ημιας εν παση ευλογια πνευματικη εν τοις επουραιοις εν Χριστω... Vö. J. GNILKA, Der Epheserbrief, St. Benno, Leipzig, 1971, 59-60., ahol az „en toisz epuranioisz” jelentésével foglalkozik, lehetségesnek tartva az „en toisz epuranioisz topoisz” jelentését, de hozzátéve, hogy a mennyei „társég” a mennyei szellemek lakhelye, amint erre az Ef 3,10 és 6,12 is utal.) az „elsőszülöttek sokadalmáról és gyülekezetéről” (εκκλησια πρωτοκυων Zsid 12,23).

² Vö. ApCsel 7,30, mely szerint a csipkebokorban is angyal jelent meg, a 7,35 szerint „Isten... megjelent az angyal kezével”, a 7,53 szerint: „tí, akik az angyalok parancsára (közreműködésével) átvették a törvényt”; Gal 3,19: „angyalok által lett érvényes (a törvény), közvetítő révén”; Zsid 2,2: „Ha ugyanis már az angyaloktól meghirdetett tanítás annyira kötelező volt, hogy minden törvényszegés és engedetlenség elvette méltó büntetését...”

formában terjesztette el Canisius Szent Péter annyira népszerűvé vált katekizmusa.³ A Luther-féle Concordienbuche csak lényegtelen apróságokban különbözik ettől.

Szent Hilarius († 367) poitiers-i püspök igen világosan körvonalazta: „És nem kétséges, hogy az Apostol Krisztust jelölte meg fundamentumként, ami által úgy látszik, az Úr testének azon egyháza jelöltetett meg a hegyen, amelynek alapja Krisztus, amelyet ugyanazon Apostol Jeruzsálemnek is nevezett, mondván: ez a mostani Jeruzsálem, és amely fiaival szolgál. Az a fenti Jeruzsálem azonban szabad, és ez a mi anyánk. (Gal 4,24)... Szóljon meg Pál, és mondja: *A mi polgárságunk azonban a mennyben van.* (Fil 3,20.), ahonnan Üdvözítőnket, a mi Urunk Jézust is várjuk, aki átalakítja alantas testünket dicsőséges testének formájára... Lakjuk már most a mennyei Jeruzsálemet, hogy meg ne inogjunk mindörökké. Miközben ebben lakunk, lakjunk abban is, mert ez a másíknak a formája (másolata)... Ám ez is mennyei, az is mennyei; ez Jeruzsálem is, az pedig az angyalok sokaságával ünneplők eklkléziája. Ám létezik az *elsősülöttek Egyháza* is (Zsid 12,13), és ez az Úrban megalapozott szellemi lények eklkléziája.”⁴

Az utána következő évezred alatt azonban csak növekedett a tanácstalanság, ami miatt a „credo communionem sanctorum” pár szavas hitvallási cikkely irodalma tekintélyesre növekedett.⁵

³ Institutiones christianae pietatis seu parvus Catechismus catholicorum auctore Petri Canisio. Dilingae, 1586. 1. cap.

⁴ „Et non ambiguum est Apostolum fundamentum Christum significasse, per quod illa Dominici corporis ecclesia, cuius fundamentum est Christus, significari videtur in monte, quem idem Apostolus et Hierusalem nuncupat, dicens: Quae nunc est Hierusalem, et servit cum filiis suis. Ea autem sursum Hierusalem, libera est et mater nostra. (Gal 4,24)...Loquatur et Paulus et dicat: Nostra autem conversatio in coelis est (Phil 3,20), unde et Salvatore nostrum expectamus Dominum Iesum nostrum, qui transformabit corpus humilitatis nostrae, conformatum corpori gloriae suae... Habitemus nunc ecclesiam coelestem Hierusalem, ut non moveamur in aeternum. In haec enim habitantes, habitabimus et in illa: quia haec illius forma est... Sed et haec coelestis, et illa coelestis; et haec Hierusalem, illa quidem ecclesia angelorum multitudine frequentium. Sed est ecclesia primitivorum, et est ecclesia spirituum in Domino fundatorum...” (Tractatus in Ps., 124,4. Sancti Hilarii pictavorum Episcopi, quotquot extant Opera, Parisiis, 1631, 999-1000. old. PL 9;681.)

⁵ A téma irodalmához jelentős a H. Rahner 70. születésnapjára J. Daniélou által szerkesztett „Sentire Ecclesiam”, Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit, Herder, Freiburg. Basel, Wien, 1961., amely többek között H. DE LUBAC SJ., J. DANIELOU, L. BOUYER, P.-TH. CAMÉLOT, J. RATZINGER tanulmányait tartalmazza. Nélkülözhetetlen, bár számos ponton revideálandó, G. BARDY két kötet: La Théologie de l'Église de Saint Clément de Rome à Saint Irénée, Paris, 1945.; La Théologie de l'Église de Saint Irénée au concile de Nicée, Paris, 1947.; megemlítendő, bár marginális jelentőségű szempontunkból R. F. EVANS, One and Holy, The Church in Latin Patristic Thought, London, 1972. A latin egyházatyáknál ugyanis nem annyira jelentős a gondolat. Annál fontosabb egy kis sé feledésbe merült kis könyv: E. PETERSON, Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heilige Engel im Kultus, Leipzig, 1935. J. DANIELOU, Les anges et leur mission, Chevetogne... (magyar kiadás: Az angyalok és küldetésük az egyházatyák szerint, JEL Kiadó, 1997.) Nagyon átfogó tanulmány a szentek egyezségének eszméjéről: J. P. KIRSCH, Die Lehre von der Gemeinschaft der heiligen im christlichen Altertum, Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, hrsg., Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch, I, I, Heft, Mainz, 1900 230. old. Újabb munka: G. L. MÜLLER, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1986. Jó összefoglalást nyújt a kérdéstről: J. N. D. KELLY, Early Christian Creeds, London, 3. ed. 1972, 388. kk. Nagy mértékben járul hozzá a tisztázáshoz H. KRUSE cikke: „Gemeinschaft der Heiligen”. Herkunft und Bedeutung des Galubensartikels, Vigiliae Christianae, 47,3, 1993, 246-259.old. A forrásszövegek megtalálhatók: A. HAHN - G. L. HAHN, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, Breslau, 1897/ Hildesheim 1962. Vagy: Denzinger-Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum.

Amiért most ezt a hitvallási cikkelyt szeretnénk vizsgálni, annak több oka van. Az egyik dogmatörténeti indok: az apostoli hitvallás cikkelyének értelmezése még nem zárult le. A II. Vatikáni Zsinat után is bizonyos „horizontalizmus” uralkodott el, amely végül az „ecclesia semper reformanda” eszméje után az „ecclesia semper criticanda et manipulanda” eszméjénél kötött ki. Ebben a perspektívában nem „mater ecclesia”, nem „sancta ecclesia”, nem Krisztus öröksége az egyház, hanem inkább alakítandó, általunk felvirágoztatandó, sőt általunk létesítendő szociológiai alakulat. Az Egyház így bizonyos értelemben kiesik a teológiai horizontból, és a pszichológia, szociológia tárgyává válik.

A „Credo Ecclesiam” c. tanulmányában H. de Lubac azt fejtegeti, hogy miként tartozik a hit tárgyai közé az Egyház. A hitvallás szövege azt mondja „Credo in Deum”, és „credo ecclesiam” tárgyesetben az „in” praepositio nélkül. Ennek okát abban jelöli meg, hogy csak Isten az, akiben hiszek, aki Jézus Krisztusban többek között az Egyházat is nyilvánlatkoztatta. Az Egyház mégis közvetítő az Úr és a hívő egyén között, az egyén hite részesedés az Egyház hitében.⁶ Az egyes ember hitét megelőzi az Egyház hite, az Egyház egésze megelőzi az egyes tagokat, az nem hol fogyatkozik, hol gyarapodik, hanem mint az Ige Jegyese praexistens, és Krisztus misztériumához tartozik.

2. AZ EGYHÁZ A HITVALLÁSI CIKKELYEKBE

A zsinati hitvallások közösségi jellegűek, a keresztségi hitvallást az egyén tette le. A hitvallási formák végén az eszkatológikus cikkelyhez kapcsolódik az Egyházzal szóló artikulus. A zsinati hitvallásokban megtaláljuk „az egy, szent, katolikus, apostoli egyház” tételét, de nem találjuk meg a „szentek közösségét”. A 4-5. században egymás mellett élnek már a keresztségi-, a zsinati-, és a magán hitvallási formulák. Ennek eredményeként a „szentek közössége”-cikkelyt később, amikor érthetlenné vált, megpróbálták feloldani az egyetemes zsinati hitvallás „egy, szent, katolikus, apostoli egyháza” cikkelyében.

Az eszkhaton felé emelkedő íven a legtöbb újkori értelmező eljutott az „ecclesia ab Abel” fogalmáig, de nem jutott el a „communio sanctorum” „communio cum sanctis angelis” eszméig. Ebből a sorból eljut az üdvözült vértanúk és szentekkel való közösség állításáig G. L. Müller könyve,⁷ de az angyalokkal való közösség nem. Álláspontja: az egyháztörténelem kitágította az üdvtörténet történeti hátterét, így az egyház virtuális körvonalai is mind messzebb tolódtak a múltba. Az Egyház tagjait a szeretet kapcsolja össze, természetesen, hogy ha Krisztust imádás és szeretet, úgy tanítványait, a vértanúkat megilleti a szeretet.⁸ A „sanctorum communio” hitvallási cikkellyel szemben tanácstalanul állt

6 Sentire Ecclesiam 14-15. old. Ez a különbséget elmagyarázta már Rufinus Hitvallás-magyarázatában, rámutatva, csak Isten, a Fiú, a Szent Lélek előtt van praepositio, a többi teremtett valóság tárgyesetben áll. „Non dixit „in” sanctam ecclesiam nec „in” remissionem... Si enim addidisset „in” praepositionem, una cum superioribus eademque vis fieret. Nunc autem in illis quidem vocabulis, ubi non de divinitate ordinatur fides, in Deo Patre dicitur et... In ceteris vero, ubi non de divinitate, sed de creaturis et de mysteriis sermo est, „in” praepositio non additur, ut dicitur in sancta ecclesia, sed: sanctam ecclesiam credendam esse, non ut Deum, sed eccliam deo congregatam.” (PL 21,373)

7 Gemeinschaft der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Herder, 1986, 241. old. kk.

8 Mart. Polycarpi, 17,3. ÓÍ, 7, 52. old. Az Ószövetségben is Isten „megemlékezik” Ábrahámról, Izsákról, Jákobról (Kiv 32,13; MTörv 9,26-29), Dávidról (2 Krón 6,42; Iz 55,3). Isten az atyáknak adott ígéretnek miatt könyörül meg az imádkozón (Dán 3,35). Ezek az „atyák” a „tanúk felhője” a Zsid 12,1-ben.

Aquinói Szent Tamás is, aki a „javakban való közösségként”, azaz a „szentségekben való közösségként” értette.⁹

A kutatás eddig nem szembesítette a hitvallási szövegeket a liturgikus szövegekkel, amelyekben világosan kifejeződött a mennyei és a földi Egyház, az angyalok, megdicsőült szentek, és a hívők egysége a kultuszban.¹⁰ Az eddigi kutatás hiányának tekinthető a 3. századi alexandriai teológusok, Kelemen és Órigenész, nézeteinek elhanyagolása a rövid hitvallási cikkely értelmezésénél. A „communio sanctorum” körül eluralkodó tanácstalanságnak részben az is oka, hogy az újkori teológia mind mostohábbant bánt el az angyalokkal. Ennek következtében a mindössze két szóból álló cikkely eredeti értelmére lassan kezd fény derülni ismét.

A következőkben ezért foglalkozunk 1. a mennyei és földi Egyház eszméjével az első három század keresztény íróinál; 2. az angyalok szerepével az Egyház liturgiájában; 3. a „communio sanctorum” apostoli hitvallásba beiktatásának konkrét körülményeivel.

3. A MENNYEI ÉS FÖLDI EGYHÁZ A 2-3. SZÁZADI KERESZTÉNY SZERZŐKNÉL

Az Egyház Herasz Pásztorában „mindenek előtt teremtett”, a „világmindenség érte állított fel”.¹¹ A Pásztor szerint az Egyház megelőzi a teremtést, és a teremtés célja. Az Egyház ugyanúgy praexistens, mint a Szent Lélek. A praexistens mennyei Egyház kinyilatkoztatás-közvetítő, ezért egydős a Szent Lélekkel. Herasznál csak a Látomásokban *αγα εκκλησια* a neve. A könyv többi részében a földi Egyházzal beszél Herasz. Az Egyház és a Szent Lélek „rokonsága” nála nem gnosztikus mintáktól függ, hanem Úrnő egyrészt, és nőalakban jelenik meg, mivel a héberben is nőnemű a „Ruah”. Ez a mennyei Egyház azonosítható a „sekinah”-hal, és a Péld 8,22 „szophia”-jával. Herasz praexistens mennyei Egyházának további zsidó előképei: a praexistens Messiás, az üdvösség előre elkészített javai.¹² Az ún. 2. Kelemen-levél szerzője ezt írja: „Így hát testvéreim, mindnyájan, akik Atyánknak, az Istennek az akaratát megtesszük, abból az Egyházból valók leszünk, mely az első, szellemi, mely még a Nap és a Hold előtt megteremtett; de ha nem tesszük meg Istennek az akaratát, azok közé számítanak bennünket, akikről az Írás ezt mondja: „Az én házam rablók barlangjává lett” (vö. Jer 7,11)... Nem hinném, hogy tudatlanságban lennétek afelől, az élő Egyház Krisztusnak a teste (vö. Ef 1,22)... Az Egyház, mely szellemi, megjelent Krisztus testében, és kinyilatkoztatta nekünk, hogy ha valaki őt megőrzi testében, és nem juttatja a romlásba, felveszi azt a testet a Szentlélekben; az ilyen test ugyanis a lélek képmása, és a hiteles kép felveszi magába a meg nem romlott képmást”.¹³

⁹ In symbolum apostolorum X.: *communio sanctorum* = *communio bonorum*, = *communio sacramentorum*. Perpetua és Felicitás szenvedése 1. (ÓÍ, 7, 75. old.) a régmúlt idők szentjei és igazai, és a jelen vértanúi közösségéről beszél. A nyugati latin teológia ekkleziológiája általában a földi egyházat vette figyelembe, nem jellemző rá a praexistens, mennyei egyház eszméjének ápolása.

¹⁰ Még oly nagy teológus is, mint H. U. VON BALTHASAR, csak az eukarisztikus kultusz közösségeként értelmezi a „*communio sanctorum*”-ot. Vö. *Hiszek, Elmélkedések az Apostoli hitvallásról*, JEL Kiadó, Budapest, 1996, 55. old.

¹¹ II. Látomás, 4,1. ÓÍ, 3, 258. old. Ford.: Ladocsi G.

¹² Vö. N. BROX, *Der Hirt des Hermas, Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, Göttingen, 1991, 105-106. és 524-525. old.

¹³ 2. Kelemen-levél, 14,1-3. ÓÍ 3, 156. old. Ford.: Ladocsi G.

A sorokból kétségtelenül kitűnik, hogy nem csak a „kezdettől fogva levő”, azaz a teremtetéstől kezdve fennálló egyházzól beszél a 2. századi szerző¹⁴, hanem mennyei egyházzól, miközben a kettőt egységben látja, mint Hermasz is. Talán azért hangsúlyozta a mennyei Egyházat, mert a kortársi gnosztikusok meglehetősen lealacsonyították az Egyház szerepét. A 2. Kelemen-levél olyan nézetet vitatkozik, amely élesen szembeállította a mennyei, szellemi, és a földi, psychikus, „testi” Egyházat. A gnosztikus csak olyan Egyházat ismert, amelyben a „pszichikus” tagok átalakulnak angyalokká, „pneumatikusokká”. Nagyon valószínű, hogy a Valentinosz iskolájához tartozó Hérakleón az, aki a háttérben meghúzódik, akiről tudjuk, hogy a πνευματικη εκκλησια fogalmával élt.¹⁵ A korai írásban nem feltételezendő még tudatos szembenállás, inkább bizonyos eszmék spontán korrigálásáról. A 3. században szükségessé vált a már meglevő keresztény tradíció alapján a mennyei Egyház fogalmának át gondolása.

Kelemen és Órigenész felfogásánál J. P. Kirsch figyelembe vette az antignosztikus szándékot, de angelológiájukat az újplatonizmussal rokonította.¹⁶ A szerző ismerteti Órigenész elgondolását, aki szerint vannak angyalok, akikre a kozmosz rendjének felügyelete lett bízva, másokra a népeké, ismét másokra az egyes egyházaké, egyéneké. Órigenész ismeri az angyalok liturgiában betöltött szerepét, jelenlétüket a keresztény közösség eukarisztikus liturgiájában.¹⁷ Hasonlóság esetleg felfedezhető az alexandriaiak koncepciója és az újplatonikus szellemmetafizika között, de a függés már kronológiai okokból sem bizonyítható.

Az viszont lépten-nyomon észrevehető, hogy az alexandriaiak által kiépített angelológia szembenáll a gnosztikusok aión-tanával. Ezt a gnosztikus elgondolást tudatosan tanulmányozta Alexandriai Kelemen, és ránk is hagyta az Excerpta ex Theodoto-ban.¹⁸ A valentinianusok szerint Jézus, az Egyház és a Bölcsesség a testek teljes keveréke (di holón kraszisz), amit lehetségesnek tartanak a valentinianusok” (17,1). Az Excerpta 18,1-ben Kelemen a gnosztikus szerző gondolataihoz fűzött kritikus megjegyzéseiben mondja, hogy a Megváltó nemcsak az angyaloknak, hanem Ábrahámnak és az igazaknak is megjelent, és ez már testi megjelenése korszakának eseménye volt.¹⁹ Az is Kelemen gondolata,

¹⁴ A levelet 96-98-ra datálja, és esetleg Szótér pápa Korintusiakhoz írt levelének tartja K. P. DORNFRIED, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, Leiden, 1974, 17. és 1. old. Ennek ellene mond K. WENGST, *Schriften des Urchristentums*, München, Kösel Verlag, 1984, 211. old., mely szerint keletkezési ideje 120-160 körülre tehető, keletkezési helye lehet Szíria és Alexandria is.

¹⁵ Vö. K. P. DORNFRIED, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, Leiden, 1974, 162. old. kk. Alexandriai Kelemen Hérakleónról: Strom. IV,III,71,1: itt a Mt 10,32 („aki megvall engem az emberek előtt, azt én is megvallom mennyei Atyám előtt”) gnosztikus exegézisét adja elő, mert Hérakleón a helyet így olvasta: „aki vallomást tesz bennem az emberek előtt, ...aki megtagad engem...”. Eszerint aki „benne”, azaz Krisztusban van, az nem is tagadhatja meg, míg aki nincs benne, annak Krisztus külső „objektum”. Az *Eclgae propheticae* 25,1-2-ben is idézi a gnosztikust, ahol János-evangélium-magyarázatát ki vonatolja. A valentinianusok szüzügiái: Mélység-Belátás / Értelem-Igazság / Logosz-Élet / Ember-Egyház, és ezt az ogdoaszt (nyolcast) kiegészítették még a Krisztus-Szent Lélek-párossal.

¹⁶ *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, Mainz, 1900, 115, 116. old.

¹⁷ Origenes, Hom in Lev. 9,8: „Angeli enim Dei ascendunt et descendunt ad Filium hominis, perquirunt et curiose agunt quid in utroque nostrum inveniunt, quod offerant Deo. Vident et perscrutantur uniuscuiusque nostrum mentem, si habent aliud tale, si tam sanctum aliquid cogit, quod Deo mereatur offerri. Intuentur, et considerant si quis nostrum ex his quae dicuntur in ecclesia corde compungitur, et animum convertit ad poenitentiam...”. Az őrangyalról: Hom in Num 20,3; Hom in Ps. 37,1.

¹⁸ A művet F. Sagnard kiadásában idézzük: SC, 23, *Extraits de Théodote*, 1970. A gnosztikus töredékek közül a 17,1, a 21,3, a 24,1, a 26,1, a 40, a 41,2, a 42,3, az 58,1 fontos számunkra. Ezen számok alapján idézzük őket.

hogy a „fény árnyéka” nem sötétség, hanem megvilágosodás. A gnosztikus spekuláció szerint az egyház tagjai közül azoknak, akik a „női” elemhez tartoznak, először „férfiúvá” kell válniuk, majd egyesülniük kell az angyalokkal, és belépni a teljességbe.²⁰ Theodosz szerint ezért keresztelkednek meg az angyalok „miattunk”, a holtak miatt.²¹ Ez az ún. „helyettesítő kereszttség” eszméje. A gnosztikus a Szent Lelket/Parakléoszt azonosította a Bölcsességgel (Sophia), amely eltévelyedett, vele szemben Kelemen hangoztatja, hogy ugyanaz a Lélek működött mindkét szövetségben.²² Az Egyház és Jézus egysége igen szoros a gnosztikus szerint, Jézus látható része a Bölcsesség és az Egyház, amely páros azonban az ogdoasz legalsóbb fokán helyezkedik el.²³ Ennek következtében Jézus és a földi Egyház lefokozódik, mert az „angyalok egyházát” az Atya hozta létre még azelőtt, hogy Jézus az aiónoktól kérlelte volna a „fényt”, hogy legyen világosság, a földi Egyházat csak ezután.²⁴ A gnosztikus Egyháza a „világ bukása előtt” kiválasztott.²⁵ Ez az Egyház azonban, amelyet Krisztus „felvett”, vegyes valóság, pneumatikus a „nemző Atyától”, és „pszichikus” a megtestesülés miatt.²⁶ Fontos az, amit Órigenész idézett Hérakleóntól: „Nem a Logosz által lett az, ami az „aión”, vagy ami az „aiónban” van” – erről azt hiszi, hogy a Logosz előtt

¹⁹ „Az Üdvözítő alászállva „megjelent az angyaloknak” (1 Tim 3,16; Lk 2,10;2,13), amiért is „örömhírként hirdették” őt. Am megjelent Ábrahámnak is, és a jobbfeleli nyugalomban levő többi igaznak is. Hiszen azt mondja: „Örvendeztek volna, ha látták volna az én napomat” (Mt 25,33; Jn 8,56), eljövetelemet testben. Ezért, amikor az Úr feltámadt, örömhírt hirdetett a nyugalomban levő igazaknak, kihozta őket onnan, át-helyezte, és „mind az ő árnyékában fognak élni” (Siralnak, 4,20; 1 Pt 3,19). Amikor hangsúlyozza, hogy az Üdvözítő megjelent Ábrahámnak és az alvilágban lévő igazaknak, amiben az „alászállt a poklokra” hit-vallástétel körvonalazódik. Az Üdvözítő Atyánál levő dicsőségének árnyéka az ő eljövetele ide; a fény „árnyéka” nem sötétség, hanem megvilágosodás.”

²⁰ „A férfi elem a Logosszal összeállt; a női viszont férfiúvá válva az angyalokkal egyesül, és helyet foglal a plérómában (teljességben). Erre vonatkozik a mondas, hogy „az asszony férfivé változik” és az itteni Egyház angyalokká. És amikor az apostol azt mondja: „Egyébként mit tesznek, amikor a halottak miatt megkeresztelkednek? – akkor ezt ránk vonatkoztatva mondja (Theodosz), hogy az angyalok megkeresztelkednek, akiknek mi részei vagyunk. Mert mi holtak voltunk ebben az állapotban. Élők azonban azok a „férfi” elemek, amelyek nem fogadták be ezt az állapotot. „Ha a holtak nem támadnak fel, miért is keresztelkedünk meg?” (1 Kor 15,29). Ezért támadunk mi fel, mint az angyalokkal egyenlők (iszangeloi, Lk 20,36), visszaállítva a férfiúi elembe, tagokat a tagokkal, az egységre” (Excerpta 21-22,1-3).

²¹ 1 Kor 15,29. Vö. CHR. WOLF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Zweiter Teil, 7/II, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1982, 185-191. old., ahol a szerző megkísérelte összegezni a korántsem könnyű hely értelmezését. Végeredményben nem zárható ki, hogy a Krisztus feltámadását tagadó korintusiak mégis a túlvilági élet biztosítása érdekében a holtakat is megkeresztelték. Az apostol ellentmondásos cselekedetük miatt tette fel a kérdést.

²² „Azt állítják a valentinianusok, hogy szolgálatukra a próféták mindegyike kivételes módon birtokolta a Pneumát, amely az Egyház minden tagjára kiáradt. Ezért is teljesednek az Egyház által a Lélek jelci, a gyógyítások és próféciák. Azt azonban nem tudják – Kelemen kommentárja –, hogy az Egyházban folytatosan működő Parakléosz ugyanazon lényegű és erejű azzal, aki folyamatosan működött az Ószövetségben is.” (Excerpta 24,1-2)

²³ „Ami Jézus látható része volt, a Bölcsesség és az Egyház, különböző magvakból volt, amelyet beburkolt a testi, mondja Theodosz”. (Excerpta, 26,1).

²⁴ „A jobb feleli elemeket az Anya hozta elő a Fény kérése előtt. Az Egyház magvait azonban a Fény kérése után, amikor a férfiúi elem a magvak angyali részét kibocsátotta.” (Excerpta, 40)

²⁵ „Ezért is rokonok a magvak a Fénnyel, amelyet először hozott elő, vagyis Jézussal, kérlelve az aiónokat Krisztus. Benne lehetőség szerint összesűrűsödtek a magvak, holt beléptek a teljességbe (pléróma). Ez az, amiért helyesen lehet mondani, hogy az Egyház kiválasztott a világ bukása előtt.” (Excerpta, 41).

²⁶ A halál uralma után „a nagy Küzdő, Jézus Krisztus, saját hatalmában felvette az Egyházat, a kiválasztottat és meghívottat, azt, amely attól származott, „aki szült”, a penumatikust, az oikonomiából azt, ami a „pszichikus”, aki megmentette és felvitte azt, amit felvett, ezek által egyként lett azokkal, akik ezekben vannak. „Mert ha a zsenge szent, szent lesz a tézsa is, ha szent a gyökér, szentek az ágak is” (Róm 11,16).” (Excerpta, 58.)

lett.”²⁷ Ez a kritikus pont, amin sok minden megfordul. Ebből a szemléleti keretből nézve világos, hogy az ortodox felfogásnak a gnosztikus aiónok elé kellett helyeznie mind a Logoszt, mind „párját”, az „Ekklésziát”.

A gnosztikus teológiában rábukkanunk az igazi ekkleziológiai dychotomiára, amely szembeállítja a megtestesülés előtti Atya által „szült” szellemi Egyházat, és a Logosz megtestesülése után létesült pszichikus Egyházat. Az alexandriaiak ezért a szellemi Egyházat is a Logosz mellé rendelik, az angyalok egyházát is az Ige megtestesülésének szolgálóiként látják. Úgy is fogalmazhatunk: ez bizonyos értelemben a keresztény alexandriaiakra „rákényszerített” eszme volt. A gnosztikus szerző mindig a praexistens aiónokkal indít, a keresztény teológus a földi Egyház realitásával. Perspektívájukban az Egyház növekvő, fokozatosan minden értelmes, szellemi lényt magában foglaló valóság.

Kelemennél is tapasztalható az ingadozás, amely abban mutatkozik meg, hogy a mennyei egyházat hol eszkatológikus célként, hol múltbeli háttérként ábrázolja a földi egyház előtt/mögött, vagy fölött. Ebből adódik a következmény, hogy „pneumatiké ekklészia”-jának van mind horizontális, mind vertikális vetülete. „Amikor azonban – vélem – feliratkozik (ti. a keresztségre), polgárságot kap, elnyeri az Atyát, akkor „az Atyában lesz”, akkor méltóvá válik arra, hogy örökös legyen, az „atyai királyságban” akkor osztozhat a hiteles, „szeretett fiúval”. Ez az elsőszülött Egyház (η πρωτοτοκος εκκλησια), amely sok jó gyermekből tevődik össze. Ezek a mennyben felírt elsőszülöttek és az angyalok megannyi ezreivel együtt ünnepelnek (Zsid 12,22-23). Mi vagyunk az elsőszülött gyermekek, az Isten által tápláltak, akik „az Egyszülött” igaz barátai vagyunk, akik a többi embernél korábban fogtuk fel Istent, akik elsőként tisztítottuk le a bűnt, akik elsőként különültünk el az ördögtől”.²⁸ Ugyanúgy Krisztus teste az egyház, mint Szent Pálnál, vagy a 2. Kelemenlevél szerzőjének. „A mennyei egyház képe a földi, amint imádkozzuk is, hogy a földön is ugyanúgy legyen meg Isten akarata, mint a mennyben.” Idézi a Kol 3,11-et, „*meg vagytok hívva az egy testbe*”, amelyet összeköt a Mt 6,10-zel.²⁹ „Az igaz Isten gnosztikusa, szeretetteljesen él, tökéletes férfi és Isten barátja, a fiú rendjébe sorolódik. Címei a nemesség, tudás, tökéletesség az Isten szerinti beavatásnak megfelelően, aminek legvégső csúcát nyeri el a gnosztikus lélek, tökéletesen tisztává válva, a mindenható Isten „színről-színre” – mint mondja (1 Kor 13,12) – látására méltóvá téve. Mivel teljesen pneumatikussá változott, a vele rokonhoz távozva a pneumatikus ekklésziában Isten nyugalomában marad mindörökké”.³⁰ A „pneumatikus” létforma Kelemennél nem a kezdet, mint a gnosztikusoknál, hanem a végcél, az eszkatológikus beteljesülés. Az angyali létformába való átalakulás Kelemennél nem praedestinatio, hanem érdemszerzés kérdése.

Alexandriai Kelemen eszkatológikus, mennyei egyházában csak püspök és diakónus van abban az értelemben – mint kifejti –, hogy ott nem választás alapján, keresztény életvitele benső princípiuma, erényei alapján lesz valaki püspök vagy presbiter, diakónus.³¹ Kelemen gondolatai mindig a mennyei és földi egyház között ingáznak, amiért alexandriai „álmodozó” G. Bardy szerint.³² Ez az álmodozó azonban nagyon is realista, még akkor is,

²⁷ Origenes, Comm. in Joh. II,14.

²⁸ Protr. 9. GCS I,62,25-30.

²⁹ Strom., 4,8. GCS II,278,10-21.

³⁰ Strom. VII,11,69. GCS III,49,6-20.

³¹ Strom VI,13,106-107; VII,1,3. GCS, III, 4. old.

³² La Théologie de l'Église de Saint Irénée au concile de Nicée, Paris, 1947, 120. old.

ha állítja, hogy a földi egyház csak tökéletlen képe a mennyeknek.³³ Amikor Kelemen mennyei, szellemi egyházzal beszél, gondolatai tükrözik a reakciót a valentinianus gnoszticizmus tételeire, és ezért az „ingadozása” a mennyei és a földi egyház között a kettő kapcsolatának körvonalazását jelenti.

Megjegyezzük a feltűnő tény: Alexandriai Kelemen nem idézi az Énekek énekét! Órigenész viszont a gnoszizmus által vázolt összes témát – ellenfelei bosszúságára – az ószövetségi szentírási könyv szövegei alapján tárgyalja: a praeeexistens Egyház, a Menyasszony, Jegyes, témáit. A szűz és anya-egyház témáját már újszövetségi alapon fejtegeti.

G. Bardy Kelemen mennyei és földi Egyházzal vallott felfogását is „platonizmusnak” tudja be, ami számára még egyértelműbb Órigenész esetében.³⁴ Azt jól látja G. Bardy, hogy Órigenész szerint az Ige megtestesülésével szállt le a mennyei egyház a földre,³⁵ és szükségképpen átfogja az egész emberi nemet,³⁶ azt azonban nem vette észre, hogy az alexandriai mennyire a mennyei és földi egyház egységét hangoztatja.

Órigenész szerint az Egyház nemcsak a Megváltó eljövételével vette kezdetét, hanem visszanyúlik az Ószövetség előttre, a világ teremtése előtt fennállt. Órigenész markánsan építette be metafizikai és kozmikus szemléletébe a praeeexistens egyház fogalmát. A „Kommentár az Énekek énekéhez” néhány szövegrészlete képet ad arról, hogy Órigenész ugyanazt a gondolatmenetet folytatja, mint a már említett szerzők, és ez „tradicionálisnak” mondható. „Talán ezért az Egyház is, most, amíg a földön van és az emberek között tevékenykedik, Krisztus okosságát csodálja. Mikor azonban eljön az, ami tökéletes (vö. 1 Kor 13,10.), és az Egyház majd átköltözött a földről az égbe, akkor fogja látni az ő nagy bölcsességét, amikor már nem tükörben, nem titkok mögé rejtve, hanem szemtől szemben (vö. 1 Kor 13,12) lát minden egyes dolgot.”³⁷ „Felfoghatjuk tehát úgy, hogy az apostolok is a menyasszony anyjának, azaz az égi Jeruzsálemnek a fiai- ők harcoltak korábban őbenne, aki a népekből lett összegyűjtve. Éspedig azért harcoltak, hogy legyőzzék benne a hitetlenség és engedetlenség mindazon gondolatait, amelyek korábban benne voltak, és legyőzzenek benne minden felfuvalkodottságot, ami útjában áll Krisztus megismerésének, ahogy Pál mondja: „*Elpusztítanak minden ellenkezést és minden akadályt, ami útjában áll Krisztus megismerésének*” (1 Kor 10,4-5).”³⁸ Továbbá: „Ha ugyanis a lelkek anyja az égi Jeruzsálem (vö. Gal 4,26), és ha az angyalokat szintúgy égieknek nevezzük, akkor semmi zavarót nem fogunk abban találni, ha a Lélek azokat, akik égiek, akárcsak ő, anyja fiainak nevezi. És mindenekelőtt logikus és helyes, hogy akiknek ugyanaz az Atyjuk: Isten (vö. 1 Kor 8,6), az anyjuk is ugyanaz legyen: az égi Jeruzsálem.”³⁹

A mennyei és földi Egyház között – nevezzük úgy – bizonyos módon határmezsgye a „paradicsomi” Egyház: „Ádámot pedig szintén a próféták közé soroljuk, mivel nagy misztériumról prófétált Krisztusban és az Egyházban, amikor azt mondja: „*Ezért a férfi elhagyja atyját és anyját, és feleségéhez fog ragaszkodni, és a kettő egy test lesz*” (Ter 2,24). Nyilván erre a kijelentésre érti az apostol, hogy „*ez nagy misztérium, méghozzá szerintem Krisztusban*

³³ Uo. 121. old.

³⁴ Uo. 145. old.

³⁵ Uo. 147. old.

³⁶ Uo. 149. old.

³⁷ Kommentár az Énekek Énekéhez, 2, Atlantisz, Budapest, 1993, 93. old. Pesty Mónika fordítása. A szentírási helyek némelykor eltérnek a hivatalos fordítástól.

³⁸ Uo. 105. old.

³⁹ Uo. 107. old.

és az Egyházban” (Ef 5,32). De ugyanez az apostol, mikor mondja: „Mert annyira szerette az Egyházat, hogy feláldozta magát érte, miután megszentelte a vízkeresztséggel” (uo. 25-26.) – ezzel is azt bizonyítja, hogy az Egyház korábban létezett, hiszen hogyan szerette volna Krisztus azt, ami nem létezik. Létezett pedig az összes szentekben, akik az idők kezdete óta éltek. Eljött tehát hozzá, mert szerette. „És ahogy a gyermekeinek közös a testük és a vérük, ő is részt kapott belőlük” (Zsid 2,14), és feláldozta magát értük (Gal 2,20). Ők alkották ugyanis az Egyházat, akit annyira szeret, hogy növeli híveinek számát, javítja erkölceit és a tökéletesség szeretete miatt áthelyezi a földről az égbe. Szolgálták tehát kezdettől fogva a próféták is, szolgálták az angyalok is.”⁴⁰ Majd: „Most pedig azt szeretnénk elmagyarázni, hogy a szent angyalok, akik Krisztus eljötte előtt gyámkodtak a még mintegy gyermek menyasszony felett, miképpen lehetnek a vőlegény azon barátai és társai, akik most a menyasszonynak mondják: „Aranyutánszatokat fogunk készíteni neked ezüst elváltató pöttyökkel, míg a király fekhelyén lesz.”⁴¹

A De Principiis-ben azt fejtegeti Órigenész, hogy az angyali rendek a Gondviselés rendelkezése alapján bizonyos feladatot kaptak a világ rendjének felügyeletében, hogy kormányozzák és ítélik azokat, akik erre rászorulnak. Azokon segítenek, „non tamen inremediabiliter moti” estek el a kezdeti boldogságtól. Tevékenységük célja: „Ezek alapján én úgy vélem, már amennyire az emberi nem megszabott rendjét fel tudom fogni, hogy a jövő világekorszakban vagy az eljövendő világekorszakokban, amik Izajás szerint „az új ég és új föld” lesz (Iz 65,17), helyreállítódik abba az egységbe, melyet az Úr Jézus megígért, amikor így fordult az Atyához tanítványaiért: „Nemcsak értük könyörgök, hanem mindazokért is, akik szavukra hinni fognak bennem, hogy mind egy legyenek, mint én benned, Atyám, és te bennem, és így ők is egy legyenek bennünk.” (Jn 17,20-21); és ismét, ahol ezt mondja: „Hogy egy legyenek, amint mi egy vagyunk, én őbennük, és te énbennem, és ők is egyé teljesedjenek” (Jn 17,22-23).⁴²

A Leviták könyvéhez mondott 9. homiliájának a végén fejtegeti a Zsolt 81,6-ra hivatkozva („Én mondom, istenek vagytok, a Magasságbeli fiaim mind”), hogy aki vagy spiritalissá lett, az az Úrral egy Lélekké válva, vagy a feltámadás dicsősége által megy át az angyalok rendjébe, de ezt mindenki magamagának szerzi meg, azaz erkölcsi erőfeszítésével.⁴³ Egy másik homiliájában mondja, hogy „az apostolok legnagyobbika,” azaz János, tud arról, hogy számos egyház van nemcsak a földön, hanem a mennyben is vannak egyházak, melyek közül hetet fel is sorol a Jelenések könyvében, Pál szerint van még az „elsősülöttek

⁴⁰ Uo. 131. old.

⁴¹ Uo. 132. old.

⁴² „Ex quibus aestimo, prout ego sentire possum hunc ordinem humani generis institutum, qui utique in futuro saeculo vel in supervenientibus saeculis, cum „caelum novum et terra nova” secundum Esaiam (65,17) erit, restituetur in illam unitatem, quam promittit dominus Iesus dicens ad deum patrem de discipulis suis: „Non pro istis rogo solis, sed et pro omnibus qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut ego in te, pater, et tu in me, ita et isti in nobis unum sint” (Jn 17,20-21); et iterum ubi ait: „Ut sint unum, sicut nos sumus unum, ego in ipsis, et tu in me, ut sint et ipsi consummati in uno” (Jn 17,22-23)... (De Principiis, I,6,2. Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt, 3. Aufl., 1992, 221-24. old.

⁴³ „Aut forte etiam ille super eum sermo complebitur, quem ipse Dominus dixit: „Ego dixi, dii estis et filii Excelsi omnes (Ps 81,6). Sive ergo spiritalis effectus unus cum Domino spiritus fiat, sive per resurrectionis gloriam in angelorum ordinem transeat, recte iam „non erit homo” (Lev 16,17); sed unusquisque ipse sibi hoc praestat, ut vel excedat hominis appellationem vel intra conditionem huius vocabuli censeatur” (Hom in Lev 9,11. SC, 287,122-124.

egyháza” is.⁴⁴ A Lukács-evangéliumról mondott homiliájában olvassuk: „...Krisztus az üdvösségre vonz titeket, az egyházba gyűjt most, amely a földön van, ha azonban méltó gyümölcsöt hoztok, akkor az elsőszülöttek egyházába”.⁴⁵ Ezek a helyeken a mennyei Egyház eszkatológikus valóság.⁴⁶

A praeexistens mennyei Egyház eszméjénél az Ef 1,4-re – „*benne választott ki bennünket a világ teremtése/bukása előtt*” – hivatkozik Órigenész. Szent Pál praedestinációra vonatkozó gondolatain Órigenész tovább megy.⁴⁷ Az Ef 1,4 καταβολη-ját Órigenész nem a világ alapvetéseként, teremtéseként, hanem „bukásaként” érti, ami érthető a már idézett gnosztikus eszmék miatt, de különbséget tesz a teremtmények és a „világ” között. Nem az egész teremtés bukott, hanem az a része, amely megérdemelte.⁴⁸ „A világ bukása elől kiválasztott Egyház” ugyanis a valentinianusok eszméje volt, amelyet nem lehetett szó nélkül hagyni Órigenésznek sem.⁴⁹ Össze kell vetni a jó Pásztor parabola exegézisével, amely a teremtmények egybegyűjtését fejt ki.⁵⁰ Ennek azonban messze nem Platón filozófiája az oka, hanem a teodicea motiválta az alexandriai állásfoglalását. A mennyei egyház azonban nem platóni „ideális” Egyház, mert nem „minta-másolat” viszonyban állnak, hanem egységben vannak.⁵¹ Ez azt jelenti, hogy az üdvösség terve végkifejletében felülmúlja a kezdeti állapotot, amit Órigenész a Római levélhez írt kommentárja 7,12-ben ki is mondott.⁵²

A Λογος az elsőszülött „fény”⁵³ a János evangélium prólógusa szerint, fényét közvetlenül felfogják először az angyalok, akinek a fényét közvetíti az az emberek számára az apostolok Egyháza. Az angyalok ezért a Logosz „Egyháza”. Közvetítőkre azoknak van szükségük, akik közvetlenül nem tudják felfogni a világosságot. Az angyalok közvetlenül felfogják, ők is az Ige szolgálói, ekklésziájának tagjai. Ők a testetlen Ige „egyháza”. Ugyanezt a gondolatot fejtegeti Nazianzoszi Szent Gergely karácsonyi beszéde.⁵⁴

Az alexandriaiak gondolatai azt is megmutatják, hogy az Egyház milyen értelemben előzi meg a teremtést, amit már Hermasz Pásztor is állított. Az is tudjuk, hogy Órigenésznél a földi egyház egyrészt asszimilálódik a mennyei Egyházba, másrészt a mennyei Egyház előzménye a földi Egyháznak. A praeexistens és földi Egyházat a Logosz és az Isten

⁴⁴ „...apostolorum maximus, qui sciret multas esse non solum in terris, sed in coelis ecclesias, ex quibus et volens esse non solum in terris, sed in coelis ecclesias, ex quibus et septem quosdam Johannes enumerat, ipse tamen Paulus ostendere volens esse quosdam praeterea etiam primitivorum ecclesiam dicit”. (In Num Hom 3,3).

⁴⁵ „...vos trahit (Christus) ad salutem, congregat in ecclesiam nunc, quidem super terram, si autem dignos fructus feceritis, in ecclesia primitivorum” (Hom in Lc 7. GCS, Rauer, 53,24.).

⁴⁶ Fontos a Hom in Lc 12 és 13. hom.

⁴⁷ Das Kirchenverständnis des Origenes, Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 4, 1974, 206. old.

⁴⁸ Joh. Comm. 19,22,149.

⁴⁹ Vö. Excerpta ex Theodoto, 41. SC., 23, ed. F. Sagnard, 146. old. Alexandriai Kelemen is élt a kifejezéssel: „Valójában egy szövetség van, amely a világ teremtésétől/bukásától (απο καταβολης κοσμου) kezdve elér hozzánk...” Strom. VI,13,106. GCS II,485,17. A De Principiis, III,5,4-ben Rufinus minden alkalommal magyarázza a „katabolé” jelentését.

⁵⁰ Vö. frgm. in Jer 27,17. GCS 3,312.

⁵¹ H. J. VOGT, Das Kirchenverständnis des Origenes, 206. old. H. J. Vogt ezzel kritizálja G. Bardy véleményét, és korrigálja is. Szerinte az sem tartható, hogy Órigenész valójában – noha leírta – azt tartotta volna, hogy „a vég mindenben hasonló a kezdethez”, mert az üdvözültek egyházában az emberek felülmúlják az angyalokat – legalábbis az egyszerűeket.

⁵² Uo. 210. old.

⁵³ Comm in Jo. 1,25,161.

⁵⁴ Or. 38,9-10. Teofánia ünnepére, Az egyházatyák beszédei a Krisztus ünnepekre, (Ókeresztény Örökségünk I.) JEL Kiadó, Budapest, 1996, 22-23. old.

kultusza kapcsolja egységbe, mert az angyalok is hódolnak az Igének, mint a földi egyház tagjai is. Az nyilvánvaló, hogy a praexistens mennyei Egyház fogalma nem platóni eszme, hanem Órigenész előtt már a keresztény tradíció része, volt szentírási hivatkozási alapja. Az „ecclesia coelestis” és „ecclesia terrestris” egysége a gnosztikus dualizmus ellen irányult. Helyenként színezi Órigenész apocatastasis-tana, de mindenütt kitapintható a tradicionális alap, a támaszkodás Alexandriai Kelemen, a 2. Kelemen-levél, Hermasz Pásztorának gondolataira, a Zsidókhöz írt levél, a Jelenések könyve, Szent Pál kijelentéseire. Mindkét alexandriainál megfigyelhető, hogy általában a földi egyházzal beszélnek először, utána az eszkaton egyházzal, végül a praexistens egyházzal.

A földi és mennyei Egyház eszméjét úgy is jellemzi a szakirodalom, mint ekkleziológiai „dychotomiát”. Megjegyzendő: a mennyei és földi Egyház között az alexandriaiak nem láthattak áthághatatlan szakadékot, mert pl. Órigenész szerint csak Isten tiszta szelleme, az angyalok azonban, noha szellemi lények, de van valamilyen testük. Az nehezebb kérdés az, hogy a mennyei Egyház praexistenciáját a kettős teremtés (szellemi/testi), vagy csak az egyszeri teremtés és a későbbi üdvörténet különbsége alapján kell-e érteni. Valójában azonban ezek az alexandriai szerzők mind a vertikális, mind a horizontális tengelyen egy Egyházat ismernek, a múlt és jelen, jövő helyi egyházai, az angyalok, a megdicsőült szentek és vértanúk közössége is ugyanazon egyházhhoz tartozik. A történelmi tapasztalat azt mutatja, ahol ez a „dychotomia” megvolt, ott soha nem éleződtek ki annyira a fegyelmi kérdések nyomán keletkezett viták, mint olyan helyi egyházakban, amelyekben a horizontalizmus uralkodott, mint pl. Karthágóban.

Az eddigi kutatással ellentétben a „communio sanctorum” hitvallási cikkely gyökerét az alexandriai teológiában látjuk, amely sokat nyújtott a korai szerzetességnek is, amelyben kétségtelenül fontos eszmévé vált oly módon, hogy a mennyei és földi Egyház közössége és egysége eszméjének gnosztikus történelmi feltételei és felhangjai elvesztették időszerűségüket, feledésbe merültek.

4. A MENNYEI ÉS FÖLDI EGYHÁZ A LITURGIKUS SZÖVEGEKBEN

„Az Egyház útja a földi Jeruzsálemből vezet a mennyeibe, a zsidók városából az angyalok és szentek városába” – ezzel a mondattal kezdi könyvét E. Peterson.⁵⁵ A liturgikus szövegek elemzésén keresztül közelíti meg az említett szerző az „angyalok városát”. Az egyház „az élő Isten városa” („polisz”, Zsid 11,8-10), az angyalok gyülekezete, az elsőszülöttek ekkléziája (Zsid 12,22). Ez a „polisz” a történelmi egyház előtt létezik. A földi és mennyei Egyházat a Bárány kultusza kapcsolja egységbe.

A Jelenések könyve liturgikus leírásai tanúsítják: a kultuszban egyesül a mennyei és a földi egyház. Nem hagyható figyelmen kívül, hogy a 4. században alakul ki a római misekanon, amely így imádkozik: „szent angyaloddal viteds áldozatunkat mennyei oltárodra isteni fönnség színe elé...”. Ekkor és ezután nagyon megnövekedett az angyalok kultusza is, ami főleg az 5. századra jellemző. Ebben nemcsak a Ps-Dionüsziosz-féle corpusnak volt szerepe, hiszen az már inkább rendszerezése az addig felhalmozódott eszmei javaknak, hanem mindenekelőtt Órigenész teológiájának, amelyet a Dionüsziosz-féle corpus átmentett az utókorra. De szinte minden miseszövegben megvan az angyalok szerepének hangoztatása.

⁵⁵ „Der Weg der Kirche führt aus dem irdischen Jerusalem in das himmlische, aus der Stadt der Juden in die Stadt der Engel und der Heiligen.” Das Buch von den Engeln, 13. old.

A Márk-liturgia szövege remekül mutatja ezt:

„Mert Te felülmúlsz minden fejedelemséget és hatalmasságot és erősséget és uraságot és minden néven nevezhető akár ebben a világkorszakban, akár az eljövendőben!

Körülötted állnak a szent angyalok ezrei és tízezrei, és a főangyalok seregei, körülötted áll a két legtisztéletreméltóbb élőlény, a sokszemű kerubok és a hatszárnyú szeráfok, melyek két szárnyukkal befödik az arcot, kettővel a lábakat, és kettővel lebegnek, egymásnak kiáltván soha el nem nemülő ajakkal és el nem hallgató dicsőítéssel (theologiaisz) éneklük a háromszor Szent győzedelmi himnuszát, kiáltván, dicsőítvén, és mondván a te fenséges dicsőségednek:

Szent, Szent, Szent az Úr, Szabaóth, telve az ég és a föld a te szent dicsőségeddel.”⁵⁶

Az ima maga az Iz 6 látomása, amelyet igen jellegzetesen módosít: a templom kitágul, ég lesz belőle, belefűzi az Ef 1,21 kifejezéseit („...a mennyben a jobbjára ültette, minden fejedelemség, hatalom, erő és uralom, s minden néven nevezhető méltóság fölé, nemcsak ezen a világon, hanem az eljövendőben is. Mindent lába alá vetett, és az egész Egyház fejévé tette őt, ez az ő teste és teljessége, aki mindent mindenben betölt”) a próféta szövegébe, mert Krisztus maga a „templom”, aki mennybemenetelével felvitte templomát is, és ezzel a templomi liturgia szükségképpen kozmikus liturgia lett. Beilleszti a szövegbe az angyalokat, főangyalokat, kerubokat. Mint a Dán 7,10. A földi templom helyét átvette tehát a mennyei Jeruzsálem, a szeráfok is csak az alsóbbrendű angyalok háttérében láthatók.

A zsidóság csak militárisan, de nem hieratikusan tagolta az angyalvilágot, a szeráfokat mindig a jeruzsálemi templomhoz kötötte.⁵⁷ Az Izajás-szöveget a Qedusa az Ez 3,12-vel bővítette: „Áldot legyen az Úr dicsősége nyugalma helyén”, azaz Jeruzsálemben dicséretessék az Úr dicsősége. Ez a szövegbővítés téri leszűkítést célzott.

Az Ige „köztünk lakozott” (Jn 1,14), ha Izajás látta Isten dicsőségét, akkor Jézus dicsőségét látta: „Így szólt Izajás, aki látta dicsőségét és jövendölt róla” (Jn 12,41). A zsidóké volt Isten dicsősége (Róm 9,4). Jézus mennybemenetelével a dicsőítést is magával vitte, az Olajfák hegyére vonult, ahol Jézus a mennybe ment,⁵⁸ a „Sanctus, Sanctus, Sanctus” is vele ment a mennybe. A jeruzsálemi templomból lett a keresztény felfogásban az Úr dicsőségével betöltött menny és föld. A térben korlátlan és időben szüntelen dicséret fogalma ismeretlen volt a zsidóságban.

5. A „SZENTEK KÖZÖSSÉGE” AZ APOSTOLI HITVALLÁSBAN

A „communio sanctorum” hitvallási cikkely első szövegtanúja Remesianai Nicetas, de nem hagyható figyelmen kívül a Dom G. Morin által 1904-ben publikált ún. „Fides S. Hieronymi”.⁵⁹ Van még egy régi örmény hitvallási forma is, amelyben olvassuk: „(hiszem) a bűnök bocsánatát, a szent egyházat, és a szentek közösségét.”⁶⁰

⁵⁶ F. E. BRIGHTMAN and C. E. HAMMOND, Liturgies eastern and western, I. Eastern Liturgies, Oxford, 1896, 131. old.

⁵⁷ Das Buch von Engeln, 43. old.

⁵⁸ Eusebios, Dem. ev. VI,18,23.

⁵⁹ Anecdota Maredsolana, III,III, 199. kk. A Clavis Patrum Latinorum, 638. nem ismeri el Jeromos hiteles művének, hanem valaki - nem Jeromos - állította össze 381-ben. Valójában Jeromos egyéb műveiből nem igen igazolható a „mennyei egyház” eszméje. Vö. Y. BODIN, Saint Jerome et l'Église, 1966.

⁶⁰ H. HAHN, Bibliothek der Symbolen, paragrafus 138.

Az általános nyelvhasználatot tükröző Codex Thodosianus egyik rescriptumának szövege is példa lehet, amelyben a „communio” az eukarisztikus közösséget jelenti. A nevezett szöveg elrendeli az apollinaristák kizárását az eukarisztikus közösségből.⁶¹ A 394-ben Nimes-ben tartott zsinat hitvallásában is megtalálható már a „communio sanctorum” cikkelye, ami galliai elterjedtségét tanúsítja. Nicetas ismerte Nolai Szent Paulinust, aki Galliából hozhatta magával a „communio sanctorum” tételét. Ezt a lehetőséget A. von Harnack kételkedve fogadta, szerinte inkább Jeruzsálemi Kőrillosz lehetett a forrása. A híres jeruzsálemi katekézisekben azonban megtalálható az „örök élet” cikkely, de nem kifejezett a szentek közössége.⁶² J. N. D. Kelly szerint Jeromos 377/78-ban írhatta, ha ő írta, a „Fides Hieronymi presbyteri”-t, a chalcisi pusztában,⁶³ ezért antiochiai eredetűnek kell lennie a „communio sanctorum” cikkelynek.⁶⁴ Már csak az a kérdés, hogy miért ne lehetne alexandriai eredetű, mikor az antiochiai formulákban nem találjuk meg, igaz, az alexandriai hitvallási formákban sem, de az alexandriai teológusok ismerték, akiket Jeromos is ekkor még buzgón olvasott.

Pontosan azért, mert mindenki érezte, hogy a „communio sanctorum” tükörfordítása a görög η των αγίων κοινοια-nak, értelmezése a latin világban a görög értelmezési lehetőségének megfelelően ingadozott. Nagy Szent Baszileiosz „hitvallásában” nem találjuk meg a kifejezést⁶⁵, de beszél a „szent erők a természetében Szenttel (ti. a Szent Lélekkel) való közösségéről.”⁶⁶ Itt jelentkezik egy különbség Órigenésszel szemben: Baszileiosz az angyalokat a Szent Lélekhez, és nem a Logoszhoz rendeli. A „szentek közösségéhez” hasonló formulára bukkanunk *A keresztségről* c. művében: „a szentek közössége az örök életben, a mennyek országa örökségében.”⁶⁷ Nüsszai Szent Gergely 5. levelében „a katolikus Egyház közösségéről” beszél.⁶⁸ A keleti magánhitvallásokban általában nincs is ekkleziológiai artikulus. A praeeexistens ecclesia gondolata elhalványult, talán az antiorigenista vitáknak köszönhetően, csak nyomokban bukkanunk rá a kappadokiaiak prédikációjában is.

Az értelmezést befolyásolta az, hogy a „koinónia tón hagión” általában jelentette a részesedést a szentségekben. A donatista vagy antidonatista él észak-afrikai eredetet sugallna, ennek azonban nincs nyoma. A 4-5. században az észak-afrikai hitvallási formulákból hiányzik a „szentek közössége” artikulus, általában így végződik: „vitam aeternam per sanctam ecclesiam”. Nicetas Explanatio-sjában kifejezetten megmondja, hogy a „communio sanctorum” közösséget jelent „cum sanctis angelis”. Ezzel szemben a középkori (12. sz.) galliai változat így fordította: „la communion des seintes choses.”⁶⁹

61 Cod. Theod. XVI,5,4.

62 Kat. 18,26 és 27-28. Összes művei, Budapest, 1995, 220-221.

63 Ep 17. Hitelességét azonban erősen megkérdőjelezi J. A. de ALDAMA, *El Simbolo Toledano I*, Roma, 1934, 148-150. old. alapján. Vö. J. N. D. KELLY, *Jerome, His Life, Writings, and Controversies*, London, 1975, 55. old.

64 J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 389. old.

65 De fide c. beszédében maradt ránk, vö. A. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, par. 196. 269. old.

66 Contra Eun. III,3. PG 29; 660B: αι αγιαι δυναμεις εκ της προς το φυσει αγιον κοινοιας.

67 De Bapt. I,2,17. PG 31; 1556 BC: κοινοια τωνσ αγιν εν τη αιωνιω ζωη, βασιλειας ουρανων κληρονομα.

68 Ep V. GNO, VIII,II,31,15.

69 A. HAHN, par. 17. Fontos Jeromos Epistola 92,3: ez a szerzetesek között dúlót hitvitákról beszél.

6. A „SZENTEK KÖZÖSSÉGE” CIKKELY SZENT JEROMOSTÓL ERED?

A „communio sanctorum” az utolsó kiegészítés volt az apostoli hitvalláshoz, de eredete és jelentése mindmáig homályos.⁷⁰ Paradox helyzet, a mennyei Egyház Keleten kikristályosodott fogalma nem nyert bebocsátást a keleti hitvallási formulákba, de megjelent a nyugati, latin hitvallásban. Az apostoli hitvallás a római és a Rómától függő egyházak keresztiségi hitvallásává vált. A keleti egyházban ismeretlen volt az apostoli eredetű keresztiségi hitvallás, de a keresztelés előtt megkínálták a hitvallás letételét. Az ún. apostoli hitvallás őse feltehetően a 2. század második felében keletkezett „Symbolum romanum” volt, amelyet kibővítettek, és létrejött belőle az apostoli hitvallás.⁷¹

A keresztiségi hitvallások természetüknél fogva „konzervatívak” voltak, mert a hit egységét és maradandóságát fejezték ki. Elképzelhető-e, hogy Nicetas önhatalmúlag illesztette a cikkelyt a hitvallásba? Nem igen, ehhez valamilyen előzményt kell feltételezni. A „communio sanctorum” legtöbb szövegtanúja az 5-8. századból Dél-Galliából származik. Kivétel az észak-írországi Antiphonale BenchoreNSE, amelyben így található: „remissa peccatorum, sanctorum communionem.”⁷² A római egyház csak Nagy Károly és galliai befolyásra vette át a 9. században a ma ismert formát.⁷³

A legtöbb katolikus és protestáns magyarázó evidensnek tartja, hogy a „communio” a krisztushívők közösségét, azaz az összegyházat jelenti, és az egyház minden tagjára vonatkoztatandó ún. ontológiai szentséggként értendő. Csakhogy már előtte áll a cikkely: „egy, szent, katolikus egyházat”. A „szentek közössége” nem lehet amplificatioja a „szent egyháznak”, mert ilyen tautológia elképzelhetetlen a tömör hitvallási szövegben.

A „communio” a görög κοινωνία az Újszövetségben absztrakt értelemben részese-dést, részvételt, közösködést jelent.⁷⁴ Ezekre az alapokra épül a görög liturgia akklamációja: „Szentség a szenteknek!” A „sanctorum” szentjének dologi értelme van, „szent dolgok”. A „koinónia” Keleten az eukarisztia vételét jelenti. Ebben az esetben a „communio sanctorum” helyett a „communio sanctorum sacramentorum” lett volna a helyes. A fenti esetben a „sanctum” semleges névszó a kiindulás. A donatisták ebből vonták le a következtetést, hogy az egyháznak szentekből kell állnia.

Ha azonban a „sanctus” hímnemű nyelvtani alak a „sanctorum” alapja, abban az esetben személyt jelöl, embert vagy angyalt. A „szent” az angyalok jelzője Dániel próféta könyvében (vö. 7,8 és 13.).⁷⁵ A Kol 1,12-ben a keresztény a világosság, a fény részese, az Ef 1,18 és 2,19 szerint „a szentek polgártársa, Isten házanépe”, Ef 3,18 „*hogy felfogjátok az összes szentekkel együtt, mi a magasság, mélység...*”, a Zsid 12,23 „*az elsőszülöttek ekklesziájáról*” beszél. Az elsőszülöttek nem a zsidók, hanem az angyalok.⁷⁶ A részeseedés az angyalok életében, az angyalokkal való közösség a keresztény hitnek minden bizonnyal nem közpon-

⁷⁰ H. KRUSE, „Gemeinschaft der Heiligen”. Herkunft und Bedeutung des Glaubensartikels, VC, 47,3, 1993, 246. old.

⁷¹ Szent Ambrus a forrása a legendának, hogy mindegyik apostoltól származik egy-egy cikkely. Explanatio symboli. PL 17;1193-1196.

⁷² DS, 29.

⁷³ DS, 30.

⁷⁴ Talán a Zsid 13,16 η των αγίων κοινωνία-ja ad támpontot. Az ApCsel 5,4-ben a jeruzsálemi egyház tagjait, a hívőket nevezi Lukács „szenteknek”, hasonlóan az ApCsel 9,32-ben a lyddai híveket.

⁷⁵ 1 Tesz 3,13; 2 Tesz 1,10; Jud 14; Mt 25,31; Lk 9,26; ApCsel 14,10.

⁷⁶ J. GNILKA, Kolosserbrief, HThK, X,11. 1980, 46.

ti tétele, ám összefügg Krisztus számos kifejezésével, amiért fontos. „*Lesznek mint Isten angyalai a mennyben*” (Mt 22,30); „*a mennyei test támad fel*” (1 Kor 15,44; 2 Kor 5,2); a megkeresztelt „*Istentől született*” (Jn 1,13); Isten fiai az angyalok (Jób 38,7; Zsolt 82,6); a megkeresztelt az isteni természet részese (2 Pt 1,4); „*az Ő nemzetségéből valók vagyunk*” (ApCsel 17,28. Arator).

H. Kruse szerint tekintélyesebb püspöknek vagy teológusnak kellett lennie annak, aki az apostoli hitvallásba beillesztette a „*communio sanctorum*” tételét.⁷⁷ Ha a „*Fides Hieronymi presbyteri*”-re hivatkozunk, akkor a kérdés az említett hitvallási szöveg hitelessége, ami korántsem biztos. A hitvallási szövegekben nagyon érdekelt volt Jeromos.⁷⁸ Amiótt Jeromosnak hitvallási formát kellett írnia, erről beszámol az Ep. 17. 377-ből.⁷⁹ Ehhez a levélhez hozzá kell venni még a Damasus pápához írt panaszos leveleket. A chalcisi pusztaiban – amely eleinte liliomokkal viruló mezőnek tűnt Jeromos szemében, hamarosan tövises bozótossá vált – gyanakodva nézték a remeték a latin Jeromost, állandóan a hitvallás felől érdeklődtek. Számos zaklatás hatására néhány hitvallási formulát írt, amelyeket jeles személyeknek mutatott be, mint Jeruzsálemi Szent Kürillosznak is.⁸⁰ A remetéknek feltehetően nem tetszett a latin római hitvallás – H. Kruse szerint –, amelyben csak a bűnbocsánatról volt szó, a külső megszentelődésről, de nem volt benne az „angyali élet” benső megszentelődési princípiuma. Eszerint ez készítette volna Jeromost a „*communio sanctorum*” beiktatására hitvallásába.⁸¹ Ám Szent Jeromos Egyház-képe műveiben elég „horizontális”, nem jelentős benne a „mennyei egyház” fogalma.⁸² A kétes hitelességű „*Fides Hieronymi presbyteri*”-nek nem igen lehet nagy jelentőséget tulajdonítani.

7. VÉGKÖVETKEZTETÉS

Az Apostoli hitvallás önmagában is a „*Symbolum romanum*” kibővítéseként jött létre. Az Apostoli hitvallás és a zsinati hitvallások kölcsönhatása szinte természetesnek tekinthető a 4-5. században, amint az Apostoli hitvallás és a liturgikus szövegek kölcsönhatása is. Az Apostoli hitvallás és magánhitvallások⁸³ kölcsönhatása is feltételezendő, és amikor Szent Jeromos hitvallását írta, (ha ő írta a hitvallást, és nem más valaki 381 után, a „*Fides Hieronymi presbyteri*”-t), még Órigenész lelkes híve volt. Az aligha képzelhető el, hogy a formula a balkáni püspök Nicetas művei alapján terjedt el Galliában és Rómában. Eredete Hilarius közvetítésével az alexandriai teológia. Részben elfogadható, hogy a „*communio sanctorum*” cikkelynek köze van a „*theószisz*” eszméjéhez – H. Kruse szerint ilyen értelemben összekötő kapocs Kelet és Nyugat között –, de a „*communio sanctorum*”

⁷⁷ Vig. Chr. 254. old.

⁷⁸ A kezébe került első teológiai műből, Hilarius *De synodis seu de fide orientalium*, amelyből saját kezűleg másolta le a hitvallási szövegeket barátja, Rufinus számára Trierben 369/70-ben. Az antiochiai symbolumot (341), a serdicaí-philipipolisi symbolumot (343), a sirmiumi symbolumot (351).

⁷⁹ Ep. ad Marcum. Ez a Marcus volt talán az egyetlen aszkéta, akihez Jeromosnak bizalma volt.

⁸⁰ Ep. 17. vége.

⁸¹ H. KRUSE, VC, 256. old. DS 1528.1561.

⁸² Vö. Y. BODIN, Saint Jerome et l'Église, *Théologie Historique* 6, Paris, 1966, 1-105. old., amelyek az Egyház tipológiájával foglalkoznak, és 325-49. old. ahol a szerző a „*misztikus test*” teológiáját tárgyalja Jeromosnál.

⁸³ Ilyet a 4. századi egyházatyák legtöbbje írt. pl. Nüsszai Szent Gergely is: Ep V. Grégoire de Nysse, *Lettres*, SC, 363, 154. old. GNO, VIII,II,51. old.

elsősorban azt jelenti, hogy a szent angyalok is az egyházhhoz tartoznak. Mint a bevezető Szent Hilarius-idézete mutatja, a mennyei Egyház eszméje már Jeromos előtt ismert volt Nyugaton. Jeromos ismerte Hilarius műveit is,⁸⁴ és megállapította függőségét Órigenésztől.

A „communio sanctorum” tartalma véleményünk szerint az alexandriai teológiából származik, és Gallia területén Szent Hilarius révén talált utat a keresztségi hitvallássá vált ún. Apostoli hitvallás cikkelyei közé.

Végül feltehető az a kérdés, hogy vajon annyira lényeges-e a „communio sanctorum” hitvallási cikkelynek ez az aspektusa, mely szerint nemcsak a megdicsőült szentek, de a szent angyalok közösségét is jelenti a hívekkel? Minden bizonnyal nem tartozik a hitletemény központi igazságai közé. Mégis van gyakorlati következménye. Először, mert Isten transzcendenciája artikulálhatatlanná válik az angyalok nélkül, a hívő szemléletnek hiányzik Jákob „létrája”, amelyen megközelítheti a megközelíthetetlen fényben lakozó Istent. Másodsorban, mert a modern emberkép sajátossága lett, hogy háttere van az élővilág alacsonyabb fokozatainak, de az evolúció termékének tekintett embernek nincsenek „testvérei” és „rokonai” a szellemi világban, a fejlődési ív végén vákuumba lép, orientálódás nélkül, ebbe a légüres térbe költözik be az „ufó”. Ahogyan antropológiai szempontból nem semleges a szellemi testvériség és rokonság tudata, ugyanúgy nem jelentéktelen ekkleziológiai szempontból sem.

⁸⁴ Kiváló férfiakról, C. Óf., 3, 79-80. old.

Folia theologica

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatók a Fakultás életéből. Szerkesztő: Erdő Péter

Megrendelhető:

Márton Áron Kiadó
H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 168-9527,
Fax: (36-1) 168-9869

Előfizetési díj: külföldről:
16 USD/év.

Magyarországról: 400 Ft/év

Új ember Könyvesbolt

a Ferenciek terén,
a Kárpátia-udvarban

Nálunk megtalálja a teológia magyar nyelven hozzáférhető mértékadó írásait és a lelkeségi irodalom számos remekét. Ezenkívül szépirodalmi művek, folyóiratok, hang- és videokazetták kaphatók nagy választékban.

Címünk:

1053 Budapest, Ferenciek tere 7-8.

(Kárpátia udvar)

Tel.: 117-3933.

Nyitvatartási idő:

hétfőtől péntekig 9-17 óráig

Keressen fel minket!

Vallásszabadság és az új vallási mozgalmak, ökumenikus konferencia

Manréza, Dobogókő, Magyarország
1997. szeptember 21–25.

A most véget ért „Vallásszabadság és az új vallási mozgalmak,” című ökumenikus konferencián a közép- és kelet-európai római katolikus, orthodox és protestáns egyházak mintegy 80 képviselője vett részt nyugat-európai szakértőkkel együtt. A konferenciát, amelyet a Római Katolikus Püspökkari Konferencia és a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa közösen hívott össze, az Ökumenikus Tanulmányi Központ rendezte, az Egyházak Világtanácsa Nemzetközi Ügyekkel Foglalkozó Bizottsága és a Pápai Vallásközi Dialógus Tanácsának támogatásával.

A téma fontosságát kiemelte a különféle szakértők (szociológusok, pszichiáterek) részvétele, valamint az előadások: Thomas Gandow (igazgató, Berliner Dialog) átfogó összegzést adott a mai Európa új vallási mozgalmairól; Dr. Michael Nüchtern (igazgató, Protestáns Kutatóközpont) teológiai értékelést nyújtott azokról a kihívásokról, amelyek az egyházakat érik ezekben a mozgalmaknak a részéről; Dwain C. Epps (igazgató, Egyházak Világtanácsa Nemzetközi Egyházi ügyekkel foglalkozó Bizottsága) áttekintette a vallásszabadságról való gondolkodás ökumenikus fejlődését, kiemelve a meglévő nemzetközi szabályokat, és ezt az emberi jogot a mai Közép- és Kelet-Európa kontextusába helyezte; Johannes Aagaard (professzor, elnök, Aarhus-i /Dánia/ Nemzetközi Dialógus Központ), részletesen tárgyalta a fenyegetettséget, amelyet néhány új vallási mozgalom jelent a társadalom számára.

A munkacsoportokban a problémák teológiai, jogi, társadalmi és lelkipásztori szempontjait tárgyalták és számos gyakorlati ajánlást tettek az egyházak további munkájához.

„Az új vallási mozgalmak” (UVM) ilyen vagy olyan formában mindig jelen voltak a történelemben, mivel az emberek egyéni és közösségi életükben is keresték életük értelmét és célját, de ezeknek a radikális mozgalmaknak az elmúlt 30 évben a nyugaton megjelenő hirtelen emelkedése – különösen az Egyesült Államokban – példa nélküli ebben a korszakban. Az is rendkívül zavaró, hogy jelen vannak olyan mozgalmak is, amelyek veszélyeztetik azt a társadalmi struktúrát, amelyet századokon keresztül az egyházak és más történelmi vallások, valamint az állami intézmények türelmesen szítottak. A neoliberais gazdasági modellekkel együtt – amelyeket ezekben a gazdaságilag meggyengült országokban bevezettek – az UVM közül egyesek új erőkkel járultak hozzá a társadalmi szétszakadozottsághoz és destabilizációhoz, kihasználva azoknak a népeknek a lelki sebezhetőségét, akik meg-

próbálnak kigyógyulni az agresszív ateizmus, a történelmi egyházak hivatalos üldözése, valamint történelmi hitelveik szervezeti megnyilvánulásainak évtizedes sérelmeiből.

A konferencia ugyancsak felhívta a figyelmet az ún. keresztény misszionáriusoknak, keresztény szektáknak és állkeresztény mozgalmaknak Közép- és Kelet-Európába való majdnem ellenőrizhetetlen beáramlására, amely fenyegeti azoknak az egyházaknak a szolgáltatát, amelyek a kommunista hatalom okozta sérülésekből kívánnak kigyógyulni. Minthogy a társadalomban sok ember nehezen tesz különbséget az építő és a destruktív UVM-k között, a keresztény bizonyágtétel hielessége is egészében megkérdőjeleződhet. A konferencia ismételtan ökumenikus együttműködésre szólította fel a Kelet- és Közép-Európán belüli, és a többi társas egyházakat, hogy ebben a régióban közös erőfeszítéseket tegyenek a népek nyomasztó szociális és lelki szükségleteinek megoldására.

Ez az elképzelés állt a konferencia megnyitó istentiszteletének középpontjában, melyben Harmati Béla püspök, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának elnöke és Seregély István érsek, a Magyarországi Római Katolikus Püspökkari Konferencia elnöke teológiai és bibliai áttekintést adott a mai társadalomban élő egyházak missziójáról és bizonyágtételéről.

A vendéglátó ország egyházainak az ökumenikus együttműködésben mutatott elkötelezettségét hangsúlyozta Paskai László bíboros is, aki fogadta a konferencia résztvevőit Esztergomban, a magyarországi kereszténységnek ebben az ősi központjában.

A konferencia felismerte annak a fontosságát is, hogy az állammal hatékony együttműködést kell kialakítani a vallásszabadság társadalmi tekintélyének visszaállítását illetően és örömmel üdvözölte Platthy Iván, a Magyarországi Miniszterelnöki Hivatal egyházi kapcsolatokkal foglalkozó államtitkárának jelenlétét, aki a konferencia nyitó ülésén beszédet intézett a jelenlévőkhez.

A jelenlévők Ausztriából, Boszniából, Csehországból, Dániából, Finnországból, Németországból, Magyarországról, Lengyelországból, Romániából, Oroszországból, Szlovákiából, Szlovéniából, Svájc-ból, Ukrajnából, a Vatikánból és Jugoszláviából jöttek és a római katolikus, orthodox és protestáns (református, metodista, evangélikus és baptista) felekezeteket képviselték.

A záró istentiszteletet Mayer Mihály magyarországi római katolikus püspök tartotta. A konzultáció utolsó programjában a Magyar Újságíró Szövetség központjában rendezett sajtókonferencia volt Budapesten. Elhatározták, hogy a konferencia teljes anyagát több nyelvű könyv formájában kiadják.

VEÖREÖS IMRE *Az újszövetség színgazdagsága*

„Nem szándékom, hogy hívjalak a jóra:
perzselő vágyat kelteni a jóra, azért jöttem.”
(Weöres Sándor: Kísértés a jóra)

„Nem tudok dűlőre jutni a bibliailvasással. A történetek egy részét, úgy érzem, már ismerem, nem mond újat, a többi meg túlságosan zavaros.”

„Annyi ellentmondás van a Szentírásban, hogy csak elbizonytalanít a hitben, ha olvasom.”

Sokszor találkozunk ezekkel a gondokkal. Éppen a legműveltebb, legigényesebb embereknek, akik hozzászórtak, hogy tájékozódjanak, segédleteket keressenek, és maguk találják meg a válaszokat, nekik nehéz továbbsegítő olvasnivalót adni. Kevés olyan Bibliával foglalkozó könyvünk van, amit pirulás, vagy további szakkönyvek mellékelése nélkül egy művelt laikus, egy felnőtt keresztény értelmiségi kezébe adhatnánk. Böven van gügyögés. Böven van defenzív könyv, amely elszántan védelmezi – mintha az rászorulna – a Szentírást a gonosz kritikusoktól. Vannak aztán jó szakkönyvek résztémákban, minőségi kommentárok. Ezek azonban akkor válnak érthetőekké és megragadókká, ha valaki már rendelkezik egy összképpel, el tudják valahol helyezni az új információkat. E kettő közt, a magas színvonalú, de laikusoknak is érthető művek terén mutatkozik az a hiány, amelynek betöltésére Veöreös Imre kísérletet tett könyvével.

Nem volt könnyű dolga. Az ugyanis, hogy a tudományos próza gyakran olvashatatlanságával, bennfenteskedésével tüntet, általános probléma. Sőt, az elvárások olyanok, hogy tudományos kérdésekről életszerűen, közérthetően és szépen írni nagy gondolkodásbeli önállóságot és roppant szellemi teljesítményt igényel. A tudományok ugyanis annyira kevésbé érzik feladatuknak a laikus világgal való kapcsolatot, hogy sokszor nagyobb szellemi teljesítményt jelent egy tétel átültetése nem szakmai nyelvre, mint megalkotása és kimondása egy-egy tudományterület zsargonjában.

Minden tudományban nagy gond ez a szétszakadottság, hiszen, mint sokszor mondjuk, azt tudjuk csak igazán, amit el tudunk mondani. A

teológiában, amely alapvetően a közvetítés, a szövegekkel, emberekkel és Istennel való kommunikáció tudománya lenne, százszor nagyobb gond ez, mint másutt. Ha a teológia kommunikálhatatlanná, a végsőkig érthetetlené lesz, akkor már nem is teológia.

Veöreös Imre könyve, *Az Újszövetség színgazdagsága*, reményt ébreszthet bennünk, teológusokban, tudományunk életképességét, létjogosultságát illetően. Lendületes, izgalmas szöveg, az egyes iratok háttérének eleven leírásával és költői szépségű, mélyen biblikus metaforákkal. A szakirodalom javán tájékozódik, de nem fedik el hivatkozás- és utalástömegek a gondolatmeneteit. Egyértelműen újszövetséges munka, amely sorra veszi és értelmezi az egyes iratokat, mégis, ha egy bibliai gondolat megértéséhez erre van szükség, mer rálépni a dogmatika vagy a gyakorlati teológia területeire is. Sőt: Veöreös Imrének van bátorsága személyesnek lenni, megmutatni azt a meleg szeretetet, ami őt tárgyához fűzi. Ezért tudja kikerülni a Biblia görcsös védelmezésének csapdáját: éppen azokon a pontokon, ahol azt hihetnénk, elrabol tőlünk valamit a kritika, a történetkritikai szemlélet, csodálkozhatunk rá a szerző vallomásaira egy, a kritika által gazdagabbá lett hitről.

Eme érzékeny pontok, egyházainkban sokszor kínosan került témák közül leghangsúlyosabb az Újszövetség könyveinek sokfélesége, számos ellentmondása. Mennyi kételyt szül ez a bibliailvasókban! Veöreös Imrénél a kínos téma örömteli üzenetté alakul: az Újszövetség sokszínű, színekben gazdag. Isten nem egyformaságot akar, nem pontosan azonos hittételeket valló tanúkra bízta üzenetét, hanem olyanokra, akik bár tanításuk, véleményük sokszorosan eltérő, összetartoznak a Krisztusban való hit által. Remény ez számunkra, akik sokféle felekezet tagjaiként olyan fájdalmasan éljük át a különbözőségeinket.

Ami hiányzik a könyvből – bevallottan, vállaltan –, az a találkozás a kortárs írásmagyarázat új irányzataival. Nem találkozunk a recepciótörténettel, tehát azzal a kutatási iránnyal, amely egy-

egy irat értelmezésének, használatának történetét vizsgálja. Nem ismerkedünk meg az új irodalomkritikai, a feminista, vagy a mélylélektani exegézis kérdésfelvetéseivel. Hiányoznak ezek, már csak azért is, mert a szellemi élet mai áramlataiban benne élő olvasóknak jó lenne megmutatni, hogyan gazdagítják a biblikus teológiát ezek az áramlatok a maguk szempontjaival. Veöreös, úgy tűnik, valóban igen közel áll – éppen ő, a személyes vizekre is elkalandozó tudós teológus, a társadalmi problémákra mélyen biblikus választ felmutató prédikátor –, ezekhez az irányzatokhoz.

Hiány ez, de nem abból a rosszabbik fajtából, amely megmarad és betokosodik mindentudó könyvek gögössé lett olvasóiban. Ez a könyv hiányos akar maradni, hiányokra, töredékességre mutat rá újra meg újra. Alázattal akarja olvasni a Szentírást, elfogadni ismeretének korlátait. Alázattal akar szólni róla, mint annak megajándékozottja. És ezzel kísért a jóra, a továbbkérdésre, további tájékozódásra, és legfőként a Biblia olvasására.

Andorka Eszter

RÓZSA HUBA

Kezdetkor teremtette Isten

(A bibliai őstörténet magyarázata, Ter 1,11)

JEL Kiadó, 1997. 210. old.

A keresztény hitvallás első tétele a teremtő Istenbe vetett hit, és ezt a Biblia első lapjai képekben tárják eléink. Az isteni kinyilatkoztatást emberi nyelven kaptuk, mégpedig a régi keleti ember előadásmódjában, azért az magyarázatra szorul. Nemcsak a héber nyelvet kell ismerni hozzá, hanem az ókori kelet vallási és kulturális hagyományait is, hiszen a bibliai szerző ezeknek az elemeit használta fel a vallásos tanításban. Ezért a szent szövegben meg kell különböztetni a hitbeli tartalmat és az előadási formát. A világ létének és az emberi történelemnek a kezdete a régi pogány népeket is érdekelte, s a mitológiájukban foglalkoztak is vele. A bibliai szerző ismerte és fel is használta ezeket, de a két elbeszélés között nagy a különbség. A mitológiákban a világ „keletkezik”, a bibliában pedig a mindenható, örök Isten szavával teremti. Így a teremtéstörténet nem egyszerűen egy ténnyt ír le, hanem a világlelveti egy Istenbe vetett hitet is megalapoz-

za. Itt világos a különbség Isten és a világ, a természetes és a természetfölötti rend, az idő és az örökkévalóság között. Ezzel tulajdonképpen megoldást nyer a hit és a tudomány elhatárolásának a problémája is. A sugalmazott szerző a régi ember világképe szerint beszél. Számára az égbolt, az égi és a földi vizek megkülönböztetése, a világosság és a sötétség fizikai valóság, amiről mi másképpen gondolkodunk, de ő nem ezekről ad tanítást, hanem azt állítja, hogy az egész tapasztalati világ, minden jelenségével együtt, Isten teremtő tevékenységének az eredménye. A további hittartalom az, hogy a teremtésnek megvolt a magasztos célja. Isten az embert életre, uralomra teremtette, és bár szabad akarata miatt az ember állhatatlan és tévelygő lény, Isten gondviselése örökdió felette. Rózsa Huba könyve a bibliakutatás komoly eredményeit tárja eléink mindenki által érthető formában.

Gál Ferenc

JÁNOSI MÓNIKA

Törvényalkotás a korai Árpád-korban

(Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 9.)

Szegedi Középkorász Műhely. Szeged 1996, 133 pp.

A középkor iránt érdeklődő réteg mindíg nagy figyelemmel kíséri a Szegedi Egyetem történészgárdája által szerkesztett sorozat újabb kötetének megjelenését. Sajnos a 9. kötet meg-

jelenése szomorú mementó is egyúttal, mert a szerző, Jánosi Mónika, a könyv írása közben elhunyt, és vele a téma egyik legavatottabb szakértője. Publikációi ugyan nem csupán az Árpád-

kori törvénykezésről, illetve annak forrásairól jelentek meg, de mégis elsősorban az ezen a területen végzett kutatómunkáját kell kiemelni. (vö. „Szent István törvényeit tartalmazó kódexek” in *Magyar Könyvszemle* 94 (1978) 225-254. „Az első ún. esztergomi zsinati határozatok keletkezésének problémái” in *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Historica* 83 (1986) 23-30. „Szent László-kori zsinati határozatok keletkezéstörténete” *Uo.* 96 (1992) 4-7. etc.)

A most vizsgált mű eredetileg kandidátusi disszertációnak készült, és ezt alakította át a szerző a Szegedi Középkortörténeti Könyvtár számára. Sajnos a szándékolt átalakítás nem lett teljes, hiszen a Kálmán-kori törvényalkotásról szóló fejezet a szerző halála miatt nem készült el. Ennek ellenére a mű a maga nemében egyedülálló, mivel első fejezetében (7-44. old.) alapos áttekintést nyújt az európai jogfejlődésről, amelynek kapcsán kitér a kánonjogi gyűjteményekre is, és csak ezután tér át a magyarországi jogalkotás tárgyalására. A szerző az előszóban kifejezi, hogy a részletes jegyzetapparátusról le kellett mondani az olvashatóság kedvéért, és csak a leglényesebb forrás és irodalmi utalások kerültek be a lábjezetbe. Ez bizonyos szempontból elfo-

gadható, több helyen azonban következetlenség mutatkozik ezekben a jegyzetekben, nevezetesen nem érthető, hogy egyes művek kritikai kiadásának megemlítése miért maradt el, amikor ezeket általában jelöli a jegyzetben. Hiányolom Závodszy Levente észrevételeinek megjelenítését, amit több tanulmányában is használt a szerző, itt azonban nem került be sem a jegyzetanyagba, sem pedig a megemlített auktorok közé, holott az I. Esztergomi Zsinat datálásánál Závodszy kutatási eredményei alapvetőek, viszont Pauler Gyula véleménye már többszörösen cáfolást nyert, nem szükséges tehát kilátásba helyezni megcáfolását (104. old.), ezt többek között maga a szerző is megtette már az I. Esztergomi Zsinattal foglalkozó tanulmányában. Összefoglalóan azonban azt kell mondanunk, hogy az említett hiányosságok jellegüknél fogva olyanok, amelyek áthidalhatóak lettek volna egy alapos utólagos ellenőrzéssel. Ettől sajnos maga a sors fosztotta meg a szerzőt. A harmincnyolc oldalas jogtörténeti háttér illetve István és László törvényeinek a különböző szövegtanúkat és forrásokat figyelembevevő elemzése azonban minden bizonnyal alapművé teszik Jánosi könyvét az elkövetkezendőkben.

Szuromi Szabolcs

Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgata alapján. Szent Jeromos Bibliatársulat. Budapest 1997. 1386. old.

Az utóbbi évtizedekben számos Szentírás-fordítás látott napvilágot, amelyek mind a Biblia után megnyilvánuló érdeklődésnek tettek eleget. A katolikus Biblia-fordítások mindig ki vannak téve a sajátos konfrontációnak, főleg ami az Ószövetség fordítását illeti, nevezetesen: mennyire harmonizálhatnak a liturgikus szövegekkel. A liturgikus reform óta állandóan lebegő probléma: a liturgikus szövegeket alakítsuk-e az új fordításokhoz, vagy a Biblia szövegét „modernizáljuk”. A modern Biblia-fordítások – az Ószövetség szövegénél – magától értetődően a kanonizált héber szöveget veszik alapul, a „textus massoreticus”-t, ugyanakkor ezt a számos helyen reménytelenül romlott, érthetetlen szöveget a Septuaginta alapján korrigálják. A kereszténység nem a „textus massoreticus”-t kanonizálta, hanem a Septuagintát, az Ószövetség görög fordítását. A latin kereszténység teológiai és liturgikus gondolkodásmódját részben a Septuaginta, részben az Ólatin (*Vetus Latina*) fordítás, de főleg a Vulga-

ta befolyásolta. Ma több évtizedes erőfeszítés után sikerült rekonstruálni a *Vetus Latina*-t, és a *Vulgata* szövegéből kiszűrni a *Biblia Hieronymiana*-t, azaz a Szent Jeromos által kijavított *Vetus Latina*-t. VI. Pál pápa alatt történt az ún. *Neovulgata* kiadása, amely Szent Jeromos elvei alapján, az Ószövetség héber szövege alapján javította a régi *Vulgata* kiadások szövegét. A katolikus liturgia legősibb szövegei a *Vetus Latina* és a *Vulgata* verzióját tükrözik. A Szent Jeromos Bibliatársulat jó nyomon jár, ha ki nem mondva programjára tűzte: a *Neovulgata* alapján ad ki egy egységes Biblia-fordítást. Ezzel részben követi a SZIT harmincas években kiadott öt kötetes Szentírását, amely szintén Káldi György szövegét vette alapul, de amely szintén sok helyen a *textus massoreticus* alapján „javította” a szöveget. A „javította”, azért kerül idézőjelbe, mert ez ma már nem felel meg a modern kutatások által támasztott kritériumoknak, amelyek relatív szövegteni önállóságot tulajdonítanak az Ószövet-

ség görög fordításának (Septuaginta), valamint latin fordításának (Vetus Latina, Vulgata). Egy Vulgata-fordítás nagyon sokat segített volna a liturgikus reform kezdetén, most reméljük, hozzájárul annak felismeréséhez, hogy a „kevert”, rekonstruált szövegek helyett ideje – az Ószövetség szövegét illetően – beszélni héber-, görög-, latin Bibliáról. Nem azért, hogy zavart keltsünk, hiszen a szövegek lényegében nem nagyon térnek el, hanem azért, mert a szövegek interpretációt is jelentenek, az Egyház pedig – ha segítségül is hívja a héber Ószövetség szövegét – mégis liturgiájában és teológiájában a Septuagintára és a Vulgátára hivatkozott.

A Szent Jeromos Bibliatársulat kiadásának előnye, hogy méretét tekintve könnyen kezelhető teljes Szentírást ad az olvasó kezébe a legszükségesebbre szorított jegyzetekkel. A Káldi-féle „Neovulgata” végeredményben szintén „kevert” szöveg, amely javításaiban egyeztetési elveket követ. Meg kell jegyezni azonban, hogy a keresztreferenciák tekintetében még mindig lemaradnak kiadásaink a nem katolikus Biblia-kiadásoktól. Az Újszövetségben a párhuzamos helyeket jelzi a kiadás, de eltekint ettől az Ószövetség szövegén belül.

Ványó László

VAYER LAJOS

A Psychomachia és a Legenda Aurea. Piero della Francesca arezzói freskóciklusának ikonológiai problémái Új művészet Kiadó, Budapest, 1997. (82 old. + képek).

Nem szoros értelemben teológiai munka, mégis helyet kell adni méltatásának, mert Vayer Lajos professzor a legnagyobb keresztény latin költő, Prudentius *Psychomachia* c. művének hatását vizsgálja Piero della Francesca arezzói freskóin, amelyeken a Szent Kereszt megtalálásának eseményeit jelenítette meg. A szerző figyelmét az egyik figura kalapjának szalagján olvasható „Prudentius” -felirat keltette fel. Nagy felkészültséggel jár utána a részleteknek, nyomon követi, hogy a festő a *Legenda Aurea* mellett kinek a tanácsára ötvözte a Kereszt megtalálásának mozzanatait a prudentiusi „lelki küzdelem”-ével. A szerző célját világosan fogalmazza meg: „a stilisztikai és az ikonológiai (szempont) mindig és mindenütt azonos arányban és szerves egységben kell, hogy érvényesüljön, mert egyik a másikat soha és sehol nem nélkülözheti, hanem egymást – éppen ellenkezőleg – következetesen megköveteli” (7. old.). Ezzel a felállított követelménnyel nyomon követi a quattrocento humanistájának viszonyát a patrisztikához, a művészettel való közvetlen kapcsolatát (8. old.). Nyomon követi a szerző a megrendelő/tanácsadó szerepét a freskóciklus létrejöttében, ahogyan a festő a *Legenda Aurea* elbeszéléseit Prudentius *Psychomachia*-jának erény-allagoriái segítségével elmélyítette. Nem hanyagolja el a freskócik-

lus kortörténeti vonatkozásait sem, hiszen a Bazel-Ferrara-Firenzei uniók Zsinat kora (1439) a megfestés ideje, amikor a Maxentiusz legyőző Nagy Konstantin – utalás VIII. Joánnész Palaialogosra –, és a Chosroest legyőző Heraklius császár párhuzamba volt állítható az aktuális nyugat-római császárral és a Konstantinápolyt 1453-ban elfoglaló II. Mahomet szultánnal. A freskóciklus – amely néhány évvel ez esemény után készült – felhívás is volt Európa uralkodói számára a kereszténység ügyének megvédésére (47. old.). A tanulmány példásan mutatja a festészet irodalmi „forrásainak” jelentőségét. A tanulmány először olasz nyelven jelent meg, ez magyarázza a talán túl sok olasz „jövényszót” (consulente, commitente, maestro), amelyeket talán sikeresen lehetett volna „magyarítani”. Mellékesen megjegyezzük, hogy a *Legenda Aurea*-nak megjelent egy magyar fordítása (Helikon, Budapest, Harmonia Mundi sorozat, 1990), amelyet a tanulmány szerzője azért nem használhatott, mert éppen a legfontosabbak, a Szűz Mária-ünnepek, és a Szent Kereszt ünnepének anyaga maradt ki belőle. A kötet azonban csak a belső címlapon, valamint a végén jelzi, hogy nem teljes fordítás, hanem válogatás.

Ványó László

Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatott tudományok köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: Erdő Péter.

Eddigi kötetek:

1. Millner, Anton: *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht*, Bp. 1990. 300 Ft
2. Kuhn, Christian: *Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991. 290 Ft
3. Bauer, Johannes B.: *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991. 190 Ft
4. Reisner Ferenc: *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991. (elfogyott)
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993. 410 Ft
6. Erdő Péter: *Latin–magyar egyházjogi kisszótár*, Bp. 1993. 205 Ft
7. Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993. 440 Ft
8. Czopf Tamás: *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994. 400 Ft
9. Somorjai Ádám: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993. 410 Ft
10. *Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok*, Szerk. Török József, Bp. 1994.
11. *A családok lelki gondozása. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása*, Bp. 1994.
12. *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából. Szerk.: Fila Béla, Erdő Péter*
13. *Mindszenty emlékezete. Tanulmányok. Szerk.: Török József*
14. Kránitz Mihály: *Origenész élete és az Origenész-kutatás* Bp. 1995. (tanulmány) 300 Ft
15. Ladányi Erzsébet: *Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában* Bp. 1996. 900 Ft

Kapható és megrendelhető:

Márton Áron Kiadó

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (1) 168-9527, Fax: (1) 168-9869

A TEOLÓGIA folyóirat 1997. évi példányonkénti ára 330.- Ft

Előfizetési díj egy évre 660,- Ft
Előfizetés a **Jel Kiadón** keresztül:
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20711393 sz. csekkszámára vagy postautalványon

LEVELEZÉSI CÍM:

Pilinszky János Könyvesbolt és Antikvárium
1081 Budapest, Kiss József utca 2/a.
Telefon/fax: 314-2200