

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

FILA BÉLA
Teológus az Egyházban

DOLHAI LAJOS
A Szentlélek és a liturgia

KUMINETZ GÉZA
**A rendkívüli vagyonkezelési
intézkedés
a CIC szerint**

RÓZSA HUBA
**„Igaz Szolgám
sokakat megigazulttá tesz,
és ő hordozta bűneinket
(Iz 53,11)**

VÁRNAI JAKAB OFM
A szerzetesség az egyházban

XXXII. évf. 1998. 3-4. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXII. évfolyam
1998. 3-4. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Vanyó László

Felelős szerkesztő
Rózsa Huba

Szerkesztőségi titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Boda László
Bolberitz Pál
Erdő Péter
Fila Béla
Kránitz Mihály
Lenhardt Vilmos
Rokay Zoltán
Rózsa Huba
Tarjányi Béla
Tarjányi Zoltán
Török József
Vanyó László

Felelős kiadó
Török József

Szerkesztőség
1053 Bp. Veres Pálné u. 24.
Telefon: 318-13-32
(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.
csekkzámlára

Egy szám ára:
330 Ft.
Előfizetés egy évre:
660 Ft.

Felelős vezető
Győrfy Andrea

Nyomás
Váci ÁFÉSZ Nyomda



Tartalom

FILA BÉLA Teológus az Egyházban	1
DOLHAI LAJOS A Szentlélek és a liturgia	14
KUMINETZ GÉZA A rendkívüli gyagonkezelési intézkedés a CIC szerint	30
RÓZSA HUBA „Igaz Szolgám sokakat megigazulttá tesz, és ő hordozta bűneiket (Iz 53,11)	43
VÁRNAI JAKAB OFM A szeretesség az egyházban	66
KÖNYVSZEMLE	79

FILA BÉLA

Teológus az egyházban

1995. március 14-én ünnepeltük Gál Ferenc professzor úr 80. születésnapját. Ebből az alkalomból kollégái, tanítványai ünnepi tanulmánykötetet állítottak össze. Munkásságát, életpályáját, teológiáját Fila Béla professzor méltatta, aki tanulmányának bevezetőjében ezt írta: „Csak figyelni kell a még köztünk lévő személyére, megnyilatkozásaira, és alaposan át kell tanulmányozni életművét. Könyvei, tanulmányai alapján megkísérelhetjük fölillantani életművének alap gondolatát, a teológus az egyházban”. Akkor még senki sem sejtette, hogy alig pár év múlva már elveszítjük őt. Az 1998. július 25-én bekövetkezett halála után számtalan megemlékező írás jelent meg személyével kapcsolatban.

Folyóiratunkban – rendhagyó módon – Fila Béla professzornak Gál Ferenc professzor úr 80. születésnapjára írt tanulmányával tisztelgünk életműve előtt.

Az örök és korszerű teológiáról tesz tanúságot a teológus. A teológus a hitet akarja közvetíteni és elmélyíteni, és arra törekszik, hogy a szilárd tanítást úgy fejtsék ki, hogy a hallgatók megérthessék és elsajátíthassák. A teológus az igehirdetésben, az előadásában alakítja ki a teológiát. Két lényeges szempontról van szó: az egyik a hit kifejezése, a másik pedig a hallgatók igényeinek megfelelő közvetítés. A két szempont egymást feltételezi és átjárja, mert a Krisztus által hozott kinyilatkoztatás, ami a hit tárgya, válaszol az emberi élet döntő kérdéseire. Így a teológus egyaránt szem előtt tartja és mérlegeli a hit tételeit, valamint az ember életét.

Még konkrétabban ezt úgy lehetne bemutatni, hogy a teológus vizsgálja a kinyilatkoztatás forrásait, a Szentírást, az egyház élő hagyományát, és az adott korszak szellemi, erkölcsi áramlatait, amelyben az ember itt és most él és tevékenykedik. A teológia örök és egyetemes érvényű, már amennyiben az örök, élő Isten kinyilatkoztatását fogja fel, de ugyanakkor mindig „korszerű” is, mert egyben a konkrét embernek közvetíti életszerűen a kinyilatkoztatott igazságot.

A teológia Istenről és Istennek a világhoz való viszonyáról beszél, amint ez a Szentírásban is megtalálható. A teológiai értelmezés bemutatja Isten jeleit, beavatkozását, és kifejezi azt a módot is, ahogyan az ember válaszol Istennek. Isten minden idők embere előtt kitárulkozott, ezért minden kor hívő embere keresi azt, hogy az ő számára mit jelent Isten közeledése, és hogyan kell rá válaszolnia. Természetesen ezt az alapkérdést minden korban a szerint teszik fel, ahogyan az ember önmagát és a világot értelmezi. A hit nemcsak bizonyos tételek elfogadását jelenti, hanem Istennek az elismerését, aki mint Teremtő, Úr és Megváltó közeledik az emberhez. Végeredményben a hit az élet alakítását, az Istennel való személyes kapcsolat megvalósítását jelenti. Az élő hitnek ezért mindig azon a nívón kell állnia, ahová az ember kultúrájával és civilizációjával ténylegesen eljutott.

Egyaránt érdekli a teológust Isten és az ember világa. Így kerül kapcsolatba a teológus Isten és az ember alapvető kérdéseivel. Alapvető kérdés mindig is az lesz, hogy egyáltalán szükség van-e Isten feltételezésére, hogy az embert és a világot értelmezzük? Milyen választ kaphatunk a tapasztalati világon túl megsejtett abszolútum létre és kinyilatkoztatására? Mi a dolgok végső értelme, létezik-e valamilyen végső cél az értelmes ember számára? Amikor a teológus ezeket az alapvető kérdéseket felteszi és tisztázni igyekszik, akkor kapcsolatba kerül a természet-, szellemtudományokkal, valamint a bölcselettel. Az már tisztán módszertani kérdés, hol vonjuk meg a tudományos gondolkodás határát. A teológia amint mindig kísérője volt a hitnek, úgy mindig partnere akar maradni a mindenkori tudományosságnak is. Ezért a teológus állandóan figyeli az ember metafizikai érzékét, amellyel az ember bele tud nyúlni kérdéseivel a transcendens világba. De szemmel tartja az ember bonyolult szellemi életét is, hogy figyelmet szenteljen a konkrét valóságnak és azoknak a kérdéseknek, amelyeket a mai tudomány és élet felvetnek. Az ember önértelmezése szükségszerűen befolyásolja a teológiai kérdések hangsúlyát. Ha a természettudományos gondolkodás megkérdőjelezné a hit tételeinek létjogosultságát, akkor a teológus a gondolkodók, a bölcselek segítségét veszi igénybe, ha pedig egyes bölcseleknek támadna kételye vagy nehézsége a vallással szemben, akkor a teológus vagy a vele szimpatizáló bölcselek segítségét kéri, vagy a saját maga által kifejlesztett gondolkodás erejével néz szembe a kihívásoknak.

A teológus szellemi küzdelmeiben kiderül, hogy nem csupán egy eszmét képvisel, hanem tudatosítja az Isten és az ember között mindig időszerű párbeszédet. Készségesen felveszi a teológus a párbeszédet a mai kor ateistáival is, amikor azok alapvetően megkérdőjelezzik a vallás létjogosultságát. Kiterjed a teológiai reflexió a hit közvetítésének különféle módjaira is, és képes megküzdeni a történelemben felmerült minden konkrét nehézséggel. A teológusnak itt az a szerepe, hogy a pozitív megoldások útján egyengesse. A megoldás pedig mindig az, hogy újra és újra visszatérünk az eredethez, az egyház küldetéséhez és onnan igyekszünk mai feladatunkat kiolvasni. A teológusok kidolgozzák a kommunikációs lehetőségeket is, hogy közvetítsék az egyház küldetését a mai világ számára. Amikor a teológus Isten kinyilatkoztatását, kegyelmi ajánlatát közvetíti és szembesíti azt a nagy szellemi áramlatokkal, akkor mindig meg kell őriznie sajátos látószögét. Az embert és a történelmet Istennel fennálló kapcsolatában kell szemlélnie. Arra az alapvető kérdésre ad választ a teológus, hogy mi az emberi élet végső értelme, hogyan találkozik a vallásban az élet értelmét kereső ember és a magát kinyilatkoztató Isten, és hogy az üdvösség gondolata hogyan járul hozzá az élet teljességéhez. Amikor Gál Ferenc egyszerűen és világosan fölvezolta a korszerű teológus portréját, akkor tulajdonképpen saját magáról, mint teológusról vallott, hiszen művei, teológiai munkássága éppen ezt a portrét tükrözik vissza.

TEOLÓGUSOK ÉS A TEOLÓGIA

Az egyház egységéről és a pluralisztikus teológiáról is tanúságot tesznek a különböző beállítottságú teológusok. Nem légüres térben dolgoznak a teológusok, hanem az egyház életében, amelyet mindig meghatároz a korszellem, a közösségi élet, a történelem folyása, a különböző zsinatok. Érthető tehát, ha a teológusok között is

mutatkoznak különböző irányzatok. Maradandó jelentősége és értéke van a katolikus egyházban a skolasztikus teológiának, amely az arisztotelészi-szenttamási filozófia elvei szerint dolgozta föl a kinyilatkoztatás adatait, a hit kérdéseit. Azonban, ha az egyház mai világban elfoglalt helyzetét és küldetését tisztázni akarja, akkor érthető módon a teológusok között is különböző felfogások mutatkoznak, hiszen a mai világ túlságosan is bonyolult.

Főként két szélsőség jelentkezik a mostani reformzsinat nyomán: a múlt értékeit féltő konzervatív irányzat és a gyorsabban haladni akarók progresszív csoportja. Gál Ferenc véleménye szerint úgy néz ki ma a helyzet, mintha a teológusok korát élnénk. Aránylag nagy szabadságot és nyilvánosságot élveznek ma a teológusok, aminek még külön is kedveznek a mai kommunikációs eszközök. Nem is olyan könnyű megvonni a határt a konzervatív és a progresszív irányzat között. A II. Vatikáni Zsinat óta minden teológusnak tudomásul kell vennie a jelent követelményeit, a teológia problémakörének kiszélesítését, a reformokat, amelyekkel az egyház eljegyezte magát. Könnyen meg lehet ítélni a két szélsőséget. A megmerevedett konzervatív irányzatnak nincs igazán gyökere. Aki pedig túlságosan kitör a „sensus catholicus”-nak nevezett keretből, azt szintén megbélyegzés éri. Gál Ferenc értelmezésében az igazi teológia a két szélsőség között van. Akkor igazán jelentős a teológusok munkája, ha elismerik az egyház lényeges elemeit, akik tényleg hívő módon elfogadják a kinyilatkoztatott tanítást és komolyan veszik az állandó változást és fejlődést. Elméleti vitáknál fontosabbak az egyházi élet gyakorlati kérdései.

Érthető módon egyre inkább előtérbe kerül az elméleti tanítás vonalán a hermeneutika, amelynek segítségével meg lehet állapítani a szentírási helyeknek és az egyházi meghatározásoknak pontos értelmét. A hermeneutikus eljárásnál kiderül az emberi megfogalmazások célkitűzése és az alkalmazott kifejezésmód, így aztán világosan meg lehet különböztetni az áthagyományozott tanítás tartalmi elemeit és kifejezésmódját. Igen nagy segítséget jelent ez a mai egyház megújulása számára, hiszen az egyház be akarja tölteni feladatát a mai világban, a mai gondolkodásmódban járatos embernek is közvetíteni akarja a természetfölötti tanítást.

A konzervatív és a haladó irányzat közötti ellentét abban fejeződik ki leginkább, hogy a konzervatívok szerint Jézus ügye egybeesik az egyház ügyével, míg a progresszívek szerint Jézus ügye nem mindig esik egybe az egyház ügyével. Sokszor úgy tűnik, hogy a protestáns teológusok egy-egy elméleti kérdésben előbbre vannak, és a keresztény szellemnek horizontálisabbnak, sokrétűbbnek kellene lennie. Felmerült az az igény, hogy a katolikus teológusoknak rugalmasabban kellene szemlélni a dogmatikus tételeket.

Azok a teológusok, akik az időszerű követelmények felé fordultak, élesen kritizálják a konzervatívok merevségét. Feltűntek a teológusok között a kontesztáló teológusok, akik az egyetemes és szilárd intézményeknél, a biztos tanításnál fontosabbnak ítélik a cselekvést itt és most. Az egyházban keletkezett feszültségek arra készítettek a különböző irányzatok képviselőit, hogy egymással párbeszédet folytassanak, közvetítés jöjjön létre a régi állítások és a mai megértés között. Nem lehet megelégedni az eklekticizmussal, a klerikalizmussal vagy a szupernaturalizmussal. Minden teológusnak elsősorban a Szentíráshoz, a hit írott normájához és a tanítóhivatal irányításához kell igazodnia. Jóindulattal fel lehet oldani a keletkezett kritikus feszültségeket, együtt lehet működni az egyes iskoláknak, kutatási műhelyeknek, mert csak így lehetnek a

haladás eszközei és a tradíció megőrzői. A teológiát igazán csak az egyházon belül lehet művelni, és ott kell felmérni a helyzetet, és ott kell megteremteni a közös nyelvet, megértést az egyház és a mai világ között. Ha nem törekednének a teológusok a közös együttműködésre, akkor a kinyilatkoztatás és az egyház történetiségének újonnan felmerült igen súlyos kérdését nem lesznek képesek kezelni és egyensúlyban tartani. Amikor Gál Ferenc szemlét tart a mai pluralisztikus teológia területén és igyekszik azt méltányosan felmérni és megítélni, akkor tulajdonképpen ismét csak saját teológiai hitvallásáról, munkamódjáról tesz tanúságot.

A MAGYAR EGYHÁZ TEOLÓGIÁJA

Amikor Gál Ferenc személye és teológiai munkássága előtt ki szeretnénk fejezni tiszteletünket és értékelésünket, akkor nemcsak úgy általánosságokban vizsgáljuk a teológus szerepét az egyházban, hanem fel kell villantani a teológus és a teológia helyzetét a magyar egyházban. Ennél a kérdésnél is Gál Ferenc szempontjait vesszük figyelembe, aki A Magyar Katolikus Papság szerepéről írt alapos tanulmányt A Magyar Katolikus Almanachban (1988).

A XX. század első felében a magyar katolikus egyház élete hagyományos volt. A 20-as, 30-as években jelentkezett egy belső katolikus újjáéledés, amely az esetleges belső és külső viták mellett hangoztatta az evangélium szellemével való töltekezést. Ebben a vallási megújulásban azonban erősen élt tovább a barokk hagyomány. A hit kérdését sokszor jogi kérdéssé egyszerűsítették le. A két világháború közötti neobarokk társadalom igen sok értéket hozott a felszínre és őrzött tovább. Gál Ferenc papi életének kezdetei is erre az időre nyúlnak vissza. 1945-ben azonban nagy történelmi változás, alapvető fordulat történt a magyar egyházban, amely egészen új politikai és társadalmi helyzetet teremtett. Gál Ferenc önálló teológiai munkássága ekkor kezdődött és ebben a korszakban bontakozott ki. Az addigi „keresztény Magyarországnak” számolnia kellett a marxista ideológia, az ateista politikai és társadalmi, szellemi tényezőivel és szervezkedéseivel. Meg kellett birkózni a magyar egyháznak az új feladattal, az új ideológiával, és le kellett mondania arról a kiváltságos társadalmi helyzetről, amelyet az egyház, a papság a múltból örökölt. Az egyházi életben, a tanításban, a hit hirdetésében új módszerekre volt szükség. Eleinte az egyháziak még csak erős lélektani nyomásként és nem megalapozott igazságként számoltak az új ideológiával. Később azonban már komoly törést okozott az új szellemi helyzet. Akik csak úgy megszokásból, hagyományos formák szerint éltek vallási életüket, nem pedig igaz hitbéli meggyőződés alapján, azokban sajnos kezdett elsorvadni a vallásos élet. Ahogy egyre inkább megközelítjük a magyar egyház életét, annál inkább tisztábban kezd majd előtűnni Gál Ferenc teológus arcéle, munkásságának irányító, formáló elve, hiszen ő volt az, aki a leginkább kivette ebben a részét. Akik saját hitüket valóban az evangéliumra és a kegyelemre építették, azok képesek voltak minden áldozatra, azok tudták, hogy az evangéliumot minden új helyzetben meg lehet valósítani. A megvalósítás lehetséges, hiszen a kereszténység nincs társadalmi rendhez vagy kulturális formához kötve. Igaz, nehéz helyzettel, külsőleg rátört politikai változással, erőszakkal, az új társadalmi rendhez való átállással találta szemben magát az egyház, de a vallás hitelét éppen az mutatja, ha a nehéz helyzetben is hozzásegíti az embert a reményhez és a

helytálláshoz. Mindig is ez volt Gál Ferenc véleménye. Ebben a folyamatban a magyar egyház életképesnek mutatkozott és rugalmasnak.

Az új helyzetben a papság elvesztette ugyan a világi társadalomban addig betöltött kiváltságos helyzetét, de ezzel együtt új vallási életforma bontakozott ki, elmélyült és növekedett a teológus és a vallási közösség egymásra utaltsága. Megnőtt a templomi szószerű, a katedra jelentősége, változtatni kellett az igehirdetés és az előadás régi módján. A marxista államrend keretei között is meg kellett találni a magyar egyház életlehetőségét, és ehhez fel kellett fedeznie saját belső erőforrásait. Új módszereket kellett kidolgozni. Az egyházi vezetők és a teológusok tudták, hogy Krisztus tanítása és egyháza a történelemben mindig ellentmondással fog találkozni, de vállalni kell a küldetéssel járó áldozatot. A magyar egyház végigjárta ezekben az években a megpróbáltatás útját és a veszélyek, próbatételek között is kifosztva, megtörve bár, de talpon maradt. A lekipásztoroknak és az egyházi vezetőknek arra kellett törekedniük, hogy a keresztény hitet egyszerűbben, hitelesebben fogalmazzák meg és közvetítsék a hívek számára. Egyre nagyobb jelentősége lett a közösség összetartó erejének. Ilyen helyzetben a vallásosság belső erőforrásnak minősült. A megváltozott helyzetben nehezebbé vált a Vatikánnal való kapcsolat, de a papságban és a megmaradt hívekben mindig elevenen élt a Róma iránti hűség, ami az egyházas gondolkodás fokmérője.

A papság kisebb része belső emigrációba vonult, ott el is szigetelődött. Néhányan ellenzékieskedtek, kontesztáltak, karizmatikus egyházról, a szeretet egyházáról kezdtek beszélni, de kiderült, hogy a háttérben valamilyen politikai elégedetlenség vagy személyes sérelem volt. A sérelmeket lehet evangéliumi lélekkel is viselni az egyházban. Akik megmaradtak az egyház közösségében, tudtak engedelmeskedni, azok képviselték Krisztus ügyét.

A magyar egyház létkérdése az új helyzetben az volt, hogy a lekipásztorok, a teológusok ápolják a hiteles tant és a lelkeséget, és korszerű teológiai műveltséget fejlesszenek ki. Gál Ferenc szerint csak akkor maradhat meg a magyar egyház, ha kiderül szellemi-erkölcsi fölénye és életképessége. A teológiai képzés elsődrendű feladata az lett, hogy olyan teológiai tudást, lelkeséget adjon, amely képessé tesz a közösség vallási életének vezetésére. Gál Ferenc élete nagyobbik részét a teológusok képzésére szentelte. Tudta, hogy csak akkor tudják a teológusok ébren tartani a vallási életet, ha elmélyednek a kinyilatkoztatott igazságban. Megalapozott teológiai tudást csak olyan dogmatika nyújthat, amely Szentírás-magyarázaton alapul. Az ilyen teológia képes a vallásos életet hitelesen, életszerűen bemutatni, és képes igazolni azt, hogy az ember csak az örök élet reményében találhat önmagára, és a földi értékeket is csak ebben a távlatban munkálhatja. A teológus feladata volt annak tisztázása, hogy mi tartozik küldetésünk lényegéhez, és mi az, amit az idők folyamán magunkra szedtünk mint kiváltságos, vagy fölösleges terhet és címet. Védekezéssel próbálták a XX. század elején a teológusok a múlt értékeit megőrizni. Lassan az új helyzetben már nemcsak védekezni kellett, hanem olyan szintézisről kellett gondolkodni, amelyben a hit, a tudomány, a természet és természetfölötti is megtalálhatja a maga helyét. Gál Ferenc úgy látja, hogy a század első felében túl erős volt a lekipásztorkodásban a moralizáló hajlam, az aszketikus és elmélkedő könyvek túlsúlyban voltak.

Napjainkban a Szentírás és a hagyomány egészet is figyelembe kell venni, mert a felvetődő kérdések megkövetelik a Szentírás és a teológia mélyebb ismeretét. Az 50-es évektől kezdve a külföldi teológiai irodalomban ez a változás már beállt, a magyar

teológusok is hamar csatlakoztak ehhez a szemlélethez. Sajátos módon a magyar teológia mindig is erősen gyakorlati beállítottságú volt, arra törekedett, hogy a hívőkbe erőt öntsön, a kegyelmi életet fenntartsa. Kimondott elméleti vagy erősen vitatott kérdések, problémák erre a feladatra nem voltak alkalmasak. Ezt a magyar teológia nem is igen vette figyelembe. Az 50-es évek végén már látni lehetett a fejlődés irányát. A teológusnak fel kell venni a versenyt a mai élet elméleti és gyakorlati kérdéseivel, és az örök igazságokat a mai helyzethez alkalmazva kell kifejteni. Előtérbe kerültek a biblikus, a liturgikus, a lelkipásztori szempontok, a hitigazságok értelmezésénél is ezek voltak az irányítók. A lelkeséget pedig a hitigazságokra kell építeni. Az üdvösség individuális keresésével szembe kerül az egyházi, a közösségi szellem. Az evangélium szelleme megújította a teológiai gondolkodást. Ilyen lényeges kérdések kerültek a középpontba: Istent csak Jézus Krisztus által ismerhetjük meg; Jézus kegyelmi segítségét az egyházra bízta; a kegyelem kiáradása a szeretet által történik; a gondviselésre komolyan rá kell hagyatkozni; Isten országa ott mutatkozik meg, ahol az emberben több a hit, a remény és a szeretet; különbség van a Szentírásban a kinyilatkoztatott tartalom és az azt tükröző képszerű előadás között; lényegi egyöntetűséget kell keresni és nem az egyéni utakat; szélsőséges helyzetekben a középúton kell maradni; a Szentírás szövegének értelméről kell elsősorban elmélkedni; az egyház az üdvtörténetben él benne és annak kifejtését hordozza; az egyház nem külsőségekben él, hanem az evangélium szellemét kell követni. Ezek az alapvető teológiai gondolatok már a II. Vatikáni Zsinat szellemét is sugározzák, és a magyar teológiai gondolkodás is ezt az irányvonalat követte, és ezt képviselte elsősorban Gál Ferenc.

A II. Vatikáni Zsinat után teljesen világos lett, hogy a hagyományos, latin nyelvű és önmagában lezárt, apologetikus beállítottságú teológiának lejárt az ideje. Az új szellemű teológia, az ún. kerülgmatikus irányzat már a 30-as években elindult, amely úgy tárgyalja a hittitkokat, hogy segítséget adjon az igehirdetésnek. Gál Ferenc M. Schmaus teológiáját tanulmányozta és tette szemléletének alapjává. Prohászka Ottokár annak idején fölkelte az érdeklődést a teológia iránt. Schütz Antal – Gál Ferenc elődje – abban volt nagy, hogy a skolasztikus dogmatikai tanítást európai szinten képviselte. Ugyanebben a szellemben művelte magas színvonalon közvetlen elődje Takács József is. Az új társadalmi rendszerben azonban új problémák jelentkeztek, a teológiát életközelségre kellett hozni, és ez volt Gál Ferenc legfontosabb célkitűzése, aki a katedrán a dogmatikát magyar nyelven adta elő és arra törekedett, hogy hallgatói értsék is, amit megtanulnak. Írásaiban mindig is úgy fejezte ki a hittitkokat, hogy mindenki, az egyszerű ember is megértse, hogy miről van szó. A vizsgákon a leglényegesebb az volt, hogy érti-e a hallgató, amiről beszél. Egyik olvasója pedig így nyilatkozott könyveiről: ez az ember tud magyarul. Volt ugyan a magyar egyházban népszerűsítő teológiai irodalom, de ebből hiányzott a kellő nívó és céltudatosság. A zsinat új szemléletet és lendületet adott a teológiai kutatásnak és művelésének. Természetesen átmeneti bizonytalanságot és feszültséget is okozott a múlt kritikus bírálata, a tudomány és a teológia újszerű kapcsolatának kialakítása. Sokan csak védekeztek, mások felvetették ugyan a problémákat, de igazán nem tudták azokat kezelni és megoldani. Sokan féltek az új történeti kritika szempontjaitól, a Szentírás, a hittételek újraértelmezésétől, és sokaknak ismeretlenek voltak a dogmafejlődés és a kinyilatkoztatás történetiségének új szempontjai. Csak igen kevesen tudták az új teológiai problematikát átfogó és megnyugtató módon kezelni ebben a korszakban.

Hazánkban külön nehézséget jelentett, hogy nemigen volt a teológusoknak bátorsága és leleményessége megtalálni a hangot a hatalmi pozícióban lévő marxista valáskritikával, az ateizmussal, és az ideológiával. Sikeresen szelektálva vette át a magyar teológia a nyugati, főként a német teológia eredményeit, persze az is igaz, hogy a magyar teológiában kevés az eredetiség és megfelelő keret és erőforrás hiányában nem tudott önálló teológiai kutatásra vállalkozni. Sokszor csak arra szorítkozhatott a magyar teológia, hogy átveszi a kiforrott, megbízható eredményeket, és közvetíti a magyar egyház számára, hogy szellemi szinten fönntartsa a hitet a hívő közösségben, hogy egyszerűen közvetítse és életben tartsa a keresztény életet. A teológusok csak a legalapvetőbb hittitkok értelmezésére vállalkozhattak, de azt is úgy, hogy a hívő közösség számára továbbítsák, és hogy a kívülállókat és érdeklődőket is bekapcsolják a teológiai érdeklődés körébe. Hazánkban eleve nem volt talaja a nagy és önálló teológusnak, a részletkérdésekbe bonyolódó, elaprózott teológiai kutatásnak. A magyar egyház számára csak az az út volt járható, ha arra törekszik, hogy a hitet pozitívan kifejti, az adott körülményekhez igazodva megalapozza és kedvet teremt a hit követésére, vállalkozik a hit ébresztésére és fenntartására. Ezt az alapvető feladatot a magyar teológia el is végezte. Lelkipásztori színezete van a magyar nyelvű teológiának és ezért nem követte a hagyományos skolasztikus módszert, hanem a kerügmaticus és üdv-történeti módszert vette át. Arra volt szükség, hogy az emberek pontosan tudják, amit Isten kinyilatkoztatott és az egyház tanít. Úgy tűnik, a magyar teológiának sikerült megőriznie a magas népszerűsítő szintet, hiszen a szellemi nívó elengedhetetlen kelléke a hatékonyságnak, de meg kellett elégedni a magas népszerűsítő szinttel, mert a főbb célkitűzés az volt, hogy a magyar egyház túlélje az adott helyzetet. Kritikus helyzetben nem adta föl az eszményt, szilárdan és rugalmasan alkalmazkodott az eszméhez. A magyar egyház része a világegyháznak, és a megoldás csak onnan jöhet, a magyar teológusok pedig tudták, hogy a hazai körülmények között kell a világegyház szándéka szerint eleget tenniük az egyházi élet követelményének. Ebbe a megrajzolt keretbe illeszthető be Gál Ferenc teológiája.

GÁL FERENC TEOLÓGIÁJA

Gál Ferenc több évtizedes teológiai munkásságához fűződik a II. világháború utáni magyar dogmatika korszerűsítése és megújítása. A II. Vatikáni Zsinat szellemében dolgozta fel a dogmatika egész anyagát, az Újszövetségi Szentírást és az aktuális lelkipásztori teológiai kérdéseket. Gál Ferenc műveiben a felmerült új kérdéseket és a hagyományos régi anyagot egyszerűen, harmonikus egységben mutatta be. Általában a kerügmaticus, üdv-történeti módszert követi a kérdések kidolgozásánál. Mindig szembenéz a problémákkal, feltűnés nélkül, érthetően átveszi és előadja a mai teológia eredményeit, sőt, néha még a spekulatív kutatás eredményeiről is tudósít. Kiegyensúlyozott teológiai érzékével kerüli a szélsőségeket, nem hódol divatos áramlatoknak, éppúgy megemlíti a kényes kérdéseket, mint a biztos eredményeket. Stílusa, nyelvezte egyszerű, érthető, tömör és megbízható. Gál Ferencsel való személyes találkozás első perceiben meglep, tartózkodó, szinte személytelennek tűnő magatartása. Azonnal a lényegre tér, mindig csak a megbeszélendő dolog, a megoldandó kérdés érdekli. De beszélgetés közben az ember megérzi, hogy nem is személytelen, hogy nagyon is ismer-

ri őt, tudja, ki az, akivel beszél, és érzi, mintha lelkébe látna. Így személyessé válik a kapcsolat anélkül, hogy érdeklődne személyi kérdések iránt.

Földerül tekintete, ha szóba kerülnek az Egyetemi templomban tartott adventi és nagyböjti konferencia beszédei. Szerényen, de igen határozottan és szívesen beszél arról, hogy konferencia beszédeiben a magyar egyház legnehezebb éveiben megtalálta a hangot és a témát a hívők ezreivel. Tömegek szívesen és nagy érdeklődéssel hallgatták beszédeit, ő pedig a keresztény hit, világnézet alapvető kérdéseit feszegette, nyugodt, tárgyilagos hangon. Aki hallgatta beszédeit, észlelte, a beszédnek lelki-kegyelmi-emberi atmoszféráját, az úgy érezte, hogy a jelenben is valóságossá válik az egykori és mindenkor ismétlődő jelenet, a galileai Igehirdető jelenete: kiment a magvető vetni... (Mt 13,3). Nagy hatása volt híres elődjének Prohászka Ottokárnak és Sík Sándornak ezeken a konferenciabeszédeken, eseménynek számítottak ezek a beszédek. Gál Ferenc egyedülálló módon a lényeges teológiai kérdéseket tudta az érdeklődő hívek számára közel hozni.

Gál Ferenc teológiájának középpontjában a Szentírás van. Nagyon ismeri a Szentírást, előadásainak, írásainak élményszerű, eredeti magva mindig a Szentírásból származik. Hangja átmelegszik és lelkessé válik, amikor élete nagy munkájáról, az Újszövetségi Szentírás új fordításáról, annak szervezéséről és kiadásáról esik szó. Nagyon is átérezte, hogy az emberek elsősorban Isten igazságát keresik, igazán a kinyilatkoztatott igazságra szomjaznak, és nem az egyes teológusok véleményére. Előadásaiban, írásaiban mindig az a cél vezette, hogy a papoknak anyagot, és világos látásmódot nyújtson az igehirdetéshez és a magatartáshoz.

Egri teológiai tanár korában (1954–59) már összeállította és kézirat gyanánt sokszorosított példányokban kiadta az Újszövetségi Szentírás Magyarázatát. Ebben a hatalmas kéziratban megkísérli a teljes újszövetségi Szentírás életszerű magyarázatát. Nem elmékedést vagy jelképes értelmezést bont ki a szövegekből, hanem azt, hogy az egyház milyen isteni tanítást olvas ki a szent szövegekből. A szövegmagyarázatban arra fekteti a hangsúlyt, hogy a hittitkok bővebb ismeretét feltárja. Azt tartja fontosnak, amit Isten kinyilatkoztatott és amire rátehetjük életünket. Szándékosan kerüli a részletkérdésekhez kapcsolódó kritikai szempontokat és vitákat. Csak a Jézus Krisztus, az apostolok által adott tanítás érdekli, és az a magyarázat, amely rávilágít a szöveg értelmére, és amely életet fakaszt.

A teológiával foglalkozó növendékek számára készítette el ezt a kéziratot. A későbbiekben aztán a Szentírás magyarázat hagyományos szabályait követve, de a korszerű követelményeknek is eleget téve újra átdolgozta ezt a hatalmas anyagot és már különböző kötetekben adta ki, elsősorban a katekézist, a bibliai órák tartását, az igehirdetést tartotta a szeme előtt. 1980-ban jelent meg Beszélgetések az evangéliumról. 1982-ben Az Apostolok cselekedeteinek olvasása, 1982-ben Jézus föltámadása az evangéliumokban, 1992-ben Pál Apostol levelei és 1994-ben jelent meg a Jelenések könyve című írása. Mire törekedett Gál Ferenc a Szentírás magyarázatában? Nem a szakbiblikus módszerrel nyúlt a szöveghez, hanem mindig azt tartja szem előtt, hogy a hívő embert mi érdekli a Szentírásban. A természetfeletti igazságokat a hiten keresztül lehet megragadni, szövegekritikai és történetkritikai kérdéseket csak akkor említ, ha azok kítűzött céljának megfelelnek. Kritikai kérdéseknél az Ökumenikus Biblia szempontjait alkalmazza. Meg van győződve arról, hogy a Szentírás minden részletének csak a hit szempontjából van mondanivalója és ez adja a szöveg értelmét. Az egyház

életében szükség van a keresztény tanításra, amelyet a forrásokból kell meríteni, csak azt érdemes tanulmányozni, ami kinyilatkoztatás, és akkor élhetjük bele magunkat jobban abba a hitbeli válaszba, amelyet az apostolok és az általuk megalapított egyház a Szentlélek segítségével adott. Amikor az egyházban vallásos életünket éljük, magunk is csak ebből a forrásból táplálkozhatunk. A szöveg értelmezésében azt tartotta mindig szem előtt, hogy az egyházban olvassák és hallják a Szentírást, és igyekeznek azt üdvösen megérteni úgy, ahogy az a mindenkori egyház tanításához és az egyéni hithez szükséges. A betű csak felolvasás, a megbeszélés által válik élővé. A Szentírás az egyházban az igehirdetés alapja. Olyan üzenet az Írás, amelyhez lehet kérdést intézni, és amelyiktől lehet eligazítást várni. A Szentírás témáinak megbeszélése mindig lényegesen hozzátartozik a keresztény vallásossághoz és a teológiai munkássághoz. Gál Ferenc mindig is tudta, hogy a híveket nem a divatos szövegkritika kérdései érdeklik, hanem a kinyilatkoztatott tanítás. Az egész Újszövetségi Szentírás olyan értelemben kinyilatkoztatott tanítás, hogy egyúttal az apostoli egyház önértelmezése is, és ennek mindig így kell maradnia. Csak így tudja meghatározni a mindenkori hívő magatartást és vallásos érzületet. A Szentírás írói történetileg megélt misztériumról tanúskodnak, olyan eseményről, melynek tapasztalható alakjában benne van az örök isteni üdvözítő terv megvalósulása, és az a kegyelmi tartalom, amit Isten az emberiségnek szánt mint az üdvösség forrását.

Gál Ferenc dogmatikai munkásságát már egri teológiai tanár korában megkezdte (1954–59). Ebben az időben dolgozta ki kéziratban, jegyzetként megjelent első alapvető dogmatikus művét, a Katolikus Hitrendszer címén. Már ekkor latolgatta a hagyományos dogmatika előnyeit, szabatos értelmezését és pontos bizonyítását, de már érezte hátrányait is, azt, hogy nehéz elsajátítani a megmerevedett szakkifejezéseket, a bonyolult fogalmiságot. Kezdte felismerni a teológiai érdeklődés irányát, a hittételek létszerű kifejtését, Krisztus központi szerepét. K. Rahner és M. Schmaus nyomán indul el, hogy a keresztény misztériumok tartalmát kifejtse és az élettel kapcsolatba hozza.

Akkor is fölcillan Gál Ferenc tekintete, ha szóba kerül a Szent István Társulat könyvkiadói tevékenysége. Szívesen beszél baráti körben arról az igen nagy vállalkozásról, annak kockázatairól és buktatóiról, hogyan vett részt a 60-as évek elején a könyvkiadói tevékenységben. A társulat akkori vezetőivel átérezték, hogy az új rendszerben új problémák jelentkeztek és jogos az az igény, hogy a teológiát életközelségbe kell hozni. Hiányzott a nívós, magas szintű, népszerűsítő teológiai irodalom. A papság számára nem voltak kellő teológiai könyvek. De a világiak sorában is nemzedékek nőttek fel hitoktatás és vallási ismeret nélkül. Teológiailag légüres tér keletkezett, amelynek betöltéséhez úgy látszott nem volt lehetőség és nem volt eszköz. Okosan és alkalmazkodó módon kellett elkezdeni a könyvkiadói munkát. A Szent István Társulatban Gál Ferenc sorra jelentette meg jelentős dogmatikai könyveit. 1960-ban jelent meg elsőként a Katolikus Hittételek című könyve, ami nem volt más, mint a korszerű teológiai követelmények alapján összeállított rövid dogmatika a világiak számára. Már nem a hagyományos skolasztikus módszert követte, hanem a kerügmátikus, üdvtörténeti módszert. A 4000 példányban kiadott könyv 2 hét alatt elfogyott, sőt, kevésnek is bizonyult. Ez már jelezte, hogy jó irányba indult el és igen nagy szükség van az ilyen irányú könyvekre. Gál Ferenc ekkor már két dologban biztos volt; a katolikus emberek behatóbban meg akarnak ismerkedni az egyház tanításával és jó úton jár, ha a hitgazságokat létszerűen közli. 1967-ben átdolgozott formában adta ki az

első művét Az Üdvtörténet Misztériuma címmel. A szerző egyre világosabban észlelte, hogy a teológus nem elégedhet meg azzal, hogy régi tévtanokkal vitázzik, nem elégséges az elszavalt monológ, párbeszédet kell folytatni, a keresztény tanításnak a hit lényegét kell kifejtene, azt, hogy az élő Isten párbeszédet kezdett velünk emberekkel. Teológiai módszere kezdett egyre határozottabb karaktert öltetni, és jobban kezdte kiemelni a krisztológiai és az antropológiai vonásokat.

A következő években sorra következtek a dogmatika teljes tárgykörét felölelő művek. 1969-ben Istenről beszélünk, 1970-ben a Teremtett és Megváltott ember, 1972-ben Jézus Krisztus a Megváltó, 1974-ben az Örök élet reménye, 1981-ben pedig a Hittudományi Akadémia Jegyzetosztályának kiadásában Az Egyház Kegyelmi Rendje c. mű. 1986-ban egyéves amerikai tanulmányútja után, mintegy annak gyümölcseként adta ki A Szentlélek kiáradása c. művét, ebben azt fejt ki a hívők számára és azt tisztázza, valójában kit nevezünk Szentléleknek, mi az ő üdvtörténeti szerepe, hogyan működik az egyházban és a hívők lelkében. 1990-ben előző dogmatikai könyveinek összefoglalása és átdolgozása révén kiadta kétkötetes Dogmatika c. művét, amely legjelentősebb írásában, fő művének tekinthető. Gál Ferenc fő műve megjelenése után megelégedetten és boldog mosollyal közölte velem, hogy immár mindent megtett a gondviselés jóvoltából, amit megtehetett, és meg is akart tenni, amit eltervezett, azt meg tudta valósítani. Isten kinyilatkoztatott igazságát az egyház küldetésében a mai hívőkkel eleven kapcsolatba tudta hozni, elevenebbé tudta tenni a hívők kapcsolatát az élő Istennel. A dogmatika ilyen irányú feldolgozásában nagy segítségére volt a zsinat után megjelent alapvető dogmatikai mű a Feiner-Löhrert, *Mysterium Salutis* (Benziger V. 1965–76) öt kötetre tervezett és pótköteteivel megjelent modern dogmatika. Ez az alapvető forrásmunka Európa legkiválóbb teológusainak együttműködésével jött létre, és megvalósította mindazon követelményeket, amelyek a dogmatika előtt állnak manapság, alkalmazta a tudományos módszert a kinyilatkoztatás forrásának értékelésénél, figyelembe vette a korszerű egzegézist, a profán tudományok vívmányait, a modern antropológia eredményeit. Sokat merített Gál Ferenc Flick-Alszeghy: *Antropológia Theologica* (Róma, 1967) c. műből. Ezek voltak dogmatikai írásainak főbb forrásai, de ezeken kívül mindig ismeri témájának legfrissebb és legjelentősebb irodalmát.

Gál Ferenc a dogmatikában a kerügmátikus és az üdvtörténeti teológia irányvonalát követte. A kerügma a mai teológiában az Igét jelenti, amelyet Istentől eredően és az egyház megbízásából mondanak ki az igehirdetők a hívő közösségnek. Az Ige pedig Jézus Krisztus, aki a megszólított hívő ember számára hatékonyan jelenvalóvá teszi azt, amit kimond. Isten Igéje mindig hatékonyan, súlyosan kimondott szó. Az egyház hirdeti a kerügmát. Az Ige más és több mint a dogmatikai tétel. A dogmában az egyházi tanítóhivatal különbséget tesz az igazság és a tévesség, az ortodoxia és az eretnesség között, a dogma több a rá irányuló emberi reflexiónál, ami a teológiát jelenti. Az Ige az eredeti alapja és normája minden dogmának és teológiai reflexiónak. Valójában az Ige leghatékonyabban a szentségi jelekben, a szentségekben jelenik meg. A kerügmátikus teológia arra törekszik, hogy a kerügmát, Isten üdvözítő üzenetét az egyház életében elméletileg feldolgozza és konkrétan közvetítse, így szolgálja az egyházi igehirdetést. A 30-as években tűnt fel a kerügmátikus teológia a tudományos, skolasztikus teológia mellett. A tudományos teológia formális tárgya Isten a maga istenségében és megnyilvánulásában. Ezzel szemben a kerügmátikus teológia formális

tárgya Jézus Krisztus személye és üdvözítő kinyilatkoztatása. A kerügmaticus teológiát a lelkipásztorkodás számára dolgozták ki a teológusok, a mai ember számára választ akarnak adni a kételyekre és a kérdésekre. Gál Ferenc mindig ebben a szellemben oktatta a teológiát és ebben a szemléletben dolgozta ki dogmatikus műveit.

Említést kell tenni az üdvtörténeti teológiáról és annak módszeréről. Az üdvtörténet fogalma először azt aényt jelzi, hogy Isten üdvözítő akarata kegyelme révén az emberi történelem hordozó alapja. Isten a történelemben ajánlotta fel az embernek kegyelmét, és a kegyelem történetileg, konkrétan valósul meg. Így aztán az üdvtörténet jelenti az üdvösség konkretizálódását az emberiség történetében. Az üdvösség története kifejezetten megnyilatkozott az Ószövetségben kezdeti formában, és beteljesedett Jézus Krisztusban és az egyházában. Az üdvtörténet fogalma tartalmazza azt az állítást, hogy az ember a saját történelmében belül részesedik Isten üdvözítő kegyelmében, a kegyelem történelmi jellegű, a történelem maga is kegyelem. Az általános üdvtörténeten belül realizálódnak az ember üdvösségének eseményei. Az üdvtörténet egyenlő terjedelmű a profán történelemmel. Sajátos kezdeti üdvtörténeti esemény a sínai szövetség, minden sajátos üdvtörténeti esemény az általános üdvtörténet keretén belül bontakozik ki. A sajátos eseményeken belül különbséget tehetünk a kollektív és az egyéni üdvtörténet között. Minden sajátos esemény Krisztus középpontú és eszkatológikus irányultságú. Egyenlőre még a kezdeten van az üdvtörténeti teológia, legérettebb formája a biblikus teológiában jelentkezett.

Az üdvtörténeti teológia lényegében az üdvtörténetben megjelenni kinyilatkoztatás felé tájékozódik, abból meríti tárgyát, amit hívő megértéssel ragad meg és dolgoz fel. Lényegi feltétel Isten szavának meghallása, ahogyan ez egykor és most is megtörténik. Hogyan viszonyul Isten szava a történelemhez? A szó és a tett egységében jelentkezik Isten szava. Isten önközlése történelmi eseményekben és szóbeli közlésekben jelentkezik, az emberhez szól, hozzá beszél, akinek kötelessége válaszolni a hozzá intézett isteni szóra. Az üdvtörténet önközlés Jézus Krisztusban teljesedett be. A teológia középpontjában így a történetiség, a személyesség, a vonatkozás, az üdvösség szempontjai kerülnek. Kiderül az üdvtörténeti teológiai reflexióban, hogy minden kinyilatkoztatásnak valódi története van, és ennek különféle fázisai vannak, az egyház közvetíti a történeti kinyilatkoztatást. A teológiai kifejtésben a Szentírási helyeket imár nem lehet egyszerűen „dicta probantia”-ként alkalmazni, a biblikus teológiát integrálni lehet és kell a szisztematicus teológiába, minden dogmatikus kijelentésnek történeti együttjárója van, és ezért manapság nem lehet a dogmatikát dogmatörténet nélkül művelni. Igen lényeges, hogy a teológiai reflexióba beemeljük a Szentírás és a szenthagyomány adatait, a kinyilatkoztatott adatokat nem lehet merőben tárgyi adatokként kezelni, mert lényegileg titkot hordoznak, arra utalnak. Igen komoly és mélyseges következményei vannak a teológiában annak, ha szüntelenül figyelünk a kinyilatkoztatás konkrét eseményére, és abból merítjük az igazságokat. A teológiai reflexióban aztán feltűnik a kinyilatkoztatás eseményének fázis struktúrája. Az egyes dogmatikai igazságokat (pl. teremtés, megváltás, krisztológia, kegyelem) mindig az üdvtörténet egészében kell értelmezni. Új fogalmiságra, szemléletre tett szert a teológia az üdvtörténeti távlatban. Igen szépen kidomborodnak ebben a szemléletben lényeges szempontok: Krisztus központiség; pneumatikus dimenzió; egyháztani vonatkozás; szentségi jelleg; az eszkatológiai irányultság; az antropológiai megalapozottság és végül a kerügmaticus, lelkipásztori jelleg. Igen nagy feladat elé állította az üdvtörténeti

szemlélet a teológusokat, akik még csak a munka kezdetén vannak. A nagy munkában részt vett Gál Ferenc is, aki a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjaként ezt képviselte és neki köszönhetjük azt, hogy a magyar katolikus teológia lényegében ebben a kérdésben felzárkózott az európai színvonalhoz.

Gál Ferenc igen nagy segítséget nyújtott a magyar egyháznak a korszakváltás nehéz éveiben. Előadásaival, írásaival segíteni akart a lekipásztorkodó papságnak, hogy igehirdetéseiben a kor színvonalára emelkedjen és a kritikus légkörben is pozitív módon hirdesse a keresztény hitet. Igen sok előadást tartott papoknak, rekollekciókon, továbbképző kurzusokon, híveknek rendszeres prédikációkban, színvonalas előadásokban nagy szolgálatot tett. A magyar egyháznak kettős szemléletváltás krízisének kellett átvergődnie. Egyrészt a skolasztikus, apologetikus szemléletből, a papoknak és a híveknek át kellett váltani a zsinat szellemében fogant dialogikus szemléletre. Másrészt a rendszerváltozás okozta politikai megrázkódtatások is új valóság és életszemléletet, sokszor keserű és megalázó alkalmazkodást követeltek. Gál Ferenc, ha kellett személyesen és hivatalosan közvetített még Róma felé is. Visszahúzó, tartózkodó magatartása elsősorban onnét ered, hogy nem akarta idejét eltékozolni a nyilvános és merőben külsőséges kapcsolatokban, tudta, hogy hatalmas szolgálat vár rá, ezért mindig igyekezett visszatérni íróasztalához és írógépéhez, ha azonban szükséges volt, mindig minden egyházi szolgálatra készségesen vállalkozott. Emberi nagyságát, az egyháznak tett szolgálatát talán ezen a vonalon villanthatjuk fel legjobban: Gál Ferenc részt vett a magyar egyház életében. Higgadtan és nyugodtan segítette át a magyar egyházat veszélyes és kockázatos történeti fordulóján. Komolyan munkálkodott az egyház belső megújulásán, az adott keretek és lehetőségek között. Ez volt az „ahogy lehet” korszak. Helyes arányérzékeléssel mindig megtalálta a járható és becsületes közép-utat. Nemcsak a magyar egyházi szellemi élet irányítója volt, hanem bekapcsolódott az európai teológiai gondolkodás jelenkori vonulatába. Tagja volt a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak. Személyes kapcsolataival, kiváló teológiai érzékével elősegítette, hogy a 60-as évek közepétől a magyar teológia kapcsolatba kerülhetett az európai teológiával. Egyre több könyvet és folyóiratot kapott a magyar egyház, s ezek lehetővé tették, hogy felemelkedjünk a külföldi teológia szintjéhez.

Végül külön említést kell tennünk Gál Ferenc előadásait, konferenciabeszédet, tanulmányait egybegyűjtő kötetéről, amelynek alapján fogalmat alkothatunk Gál Ferenc teológiai megalapozott és kidolgozott lelkiségéről. 1963-ban jelent meg *Idő az örökkévalóságban* c. tanulmánykötete. Nem elvont teológiai kérdéseket vett fel tanulmánykötetében, hanem olyan világnézeti, hitbeli alapvető kérdéseket, amelyekben a hívő ember átéli az egyéni öntudat vívódásait az erkölcsi élet feladatairól, a szellemi világrendről, Isten és az ember kapcsolatáról. Úgy mutatja be a modern teológia problémakörét, hogyan lehetnek a kinyilatkoztatott igazságok a vallásos élet forrásai. 1967-ben adta ki *A Hit ébresztése* c. kötetet. Célkitűzése szerint az egyéni világnézeti kérdéseket tárgyalja. Nem akarja a tudományosság látszatát kelteni, úgy beszél, ahogyan az egyik ember beszél a másikhoz saját problémáiról. Egyetlen gondolat fontos számára, az, hogy a hit személyes találkozás Istennel. Az igazi hívőnek csak az számít, hogy eligazodjon a bonyolult világnézeti kérdésekben. 1968-ban *Zsinat és korszak* c. tanulmánykötetében a II. Vatikáni Zsinat maradandó eredményeit tárja a hívők elé. Az a célja, hogy rámutasson, milyen irányba terelte a zsinat az egyház életét, mi újat hozott. De ezt úgy írja le, hogy kitűnjön, mi a mondanivalója a zsinatnak

a mai ember számára. Közben vigyáz arra, hogy az újat összhangba hozza a hagyományos teológiai örökséggel. Meglepetésként hatott 1971-ben A Kinyilatkoztatás fényében c. kötet. Olyan katekizmust igyekezett szerkeszteni, amely a felnőttek számára a mai igényeknek megfelelően összefoglalja hitünk tanításait és körvonalazza a belőle fakadó vallásos magatartást. Tudja, csak azt kell továbbadni, amit ránk hagyományoztak, de azt újszerű módon. Ahhoz a módszerhez folyamodott, amit a kinyilatkoztató Isten alkalmazott a teremtésben, az üdvtörténetben jeleket adott az embernek, és ezek alapján kell tájékozódunk. 1973-ban jelent meg A Teológus az egyházban c. kötet, amelynek legnagyobb része mint konferencia beszéd hangzott el, és magán viseli az igehirdetés és népszerűsítés jegyeit. De ebben a kötetben is a szilárd tanítást fejteti ki a hallgató igényeinek megfelelően, mint mindig. A hit szerzőjével, Jézussal való találkozásra készíti elő a hallgatókat. 1977-ben látott napvilágot az Úton a teljesség felé c. írása. Ebben a kötetben is konferencia beszédeket és előadásokat gyűjtött össze. Az igehirdetésnek ez olyan formája, ami a Szentírás alapján meg akarja eleveníteni azt az üdvtörténeti helyzetet, amelyben az Isten kitárul az ember elé, hogy hittel, reménnyel és szeretettel töltsse el.

Gál Ferenc személye és sokoldalú tevékenysége évtizedeken át szervesen összeforrott és a magyar egyház életével. Ő a magyar egyház teológusa. Nehéz, és kritikus évtizedeket élt át a magyar egyház a II. világháború után egészen napjainkig. A magyar egyház egyszerűen élni akar az adott történelmi helyzetben, és ha a körülmények engedik, szeretne bontakozni, fejlődni, elmélyülni hitében. Csak akkor képes erre, ha rendelkezik magas színvonalú, korszerű dogmatikus értelmezéssel. A magyar teológia érthető okokból nincs abban a helyzetben, hogy új utakat törjön a dogmatikában, nagyvonalú, elméleti konstrukciókkal, hipotézisekkel álljon elő, hogy fejlessze a teológiát. Legfőjebb arra jut ideje, hogy európai szinten tájékozódjon, saját adottságaihoz és lehetőségeihez hozzámérje a kapott információkat. Hazánkban tényleg az egyházi élet funkciójaként szerepel a teológia. A magyar teológiai szemlélet hűségesen őrzi az egyház hagyományát, ébren figyel a szellemi irányzatokra, komolyan törekszik az egyház életében felvetődött gyakorlati és elméleti kérdésekre megoldást keresni. A teológusok nem oltották ki a Lelket. Bízunk a Szentlélek kiáradásában, és igyekszünk magunkat alkalmassá tenni a Lélek erejének hordozására. Hogy mindez így elmondható a magyar egyházról és teológiáról ez elsősorban Gál Ferenc személyének és teológiai munkásságának köszönhető.

DOLHAI LAJOS

A Szentlélek és a liturgia

Gyakran hangzik el az a kijelentés, hogy a katolikus Egyházban keveset beszélnek a Szentlélekről. A keleti egyházak szerint főként az ekkleziológiában és a liturgikus teológiában túlhangsúlyozott a krisztusközpontúság, amit krisztomonizmusnak is szoktak nevezni.¹ A II. Vatikáni Zsinat egyháztana lényegesen változtatott a *Mystici Corporis* enciklika által meghatározott egyházképen, és kifejezetten is beszélt az Egyház és a Szentlélek kapcsolatáról.² El kell azonban ismernünk, hogy *még ma sem eléggé hangsúlyozott a Szentlélek jelenléte a liturgikus és szentségi cselekményekben*, pedig az egyház liturgiáját a Szentlélek élteti, ő teszi gyümölcsözővé a hívek számára; és a szentségekben is a Szentlélek fejt ki megszentelő tevékenységét.

H. Schmiedt liturgika-kézikönyvében³ összegyűjtötte az elmúlt évszázad jellegzetes liturgia definícióit. Sajnálattal állapítja meg, hogy a 30 liturgia-definíció közül, amelyet ismert és elismert liturgikusok⁴ fogalmaztak meg csak egy olyan van⁵, amelyben utalás történik a liturgia és a Szentlélek kapcsolatára. A liturgia definíciók a Mediátor Dei előtt és után is csak azt hangsúlyozták, hogy a liturgiában a megdicsőült Krisztus folytatja az ő „papi jellegű” tevékenységét a „titokzatos test”, vagyis az Egyház szertartásai által. XII. Pius pápa Mediátor Dei kezdetű enciklikája (1947), amely a XX. századi liturgikus mozgalom gyümölcse és zsinati liturgikus konstitúció „előfutára” szintén *nem említi a Szentleket a liturgia meghatározásában*.

Többen⁶ sajnálattal említik meg, hogy a II. Vatikáni Zsinat *sem tartotta fontosnak, hogy a liturgia definíciójába bekerüljön a Szentlélek* (vö. SC 7). A liturgikus konstitúció, ha nem is hangsúlyozottan és gyakran, más összefüggésben azért beszél a Szentlélek és a liturgia kapcsolatáról. Az egyháztani szempontok tárgyalásánál kijelenti, hogy „a liturgia az Úrban szent templommá és a Szentlélekben Isten hajlékává építi az Egyház tagjait” (SC 2). A húsvéti misztérium megünneplésével kapcsolatban pedig megjegyzi, hogy mindez „a Szentlélek ereje által megy végbe” (SC 6). A későbbi zsinati dokumentumok liturgikus vonatkozású részei viszont már jobban kiemelik a Szentlélek szerepét az egyház liturgiájában.⁷ A *Lumen Gentium* szerint „a szent litur-

¹ Vö. ZIZIOULAS J. D., Az egyház pneumatologikus dimenziója, in *Szolgálat* 1975/26, 19-32.

² A legfontosabb helyek: LG 4; 7; 8; 12; 13; 24; 48; UR 2; AG 4. - Vö. LAMINSKI A., Die Entdeckung der pneumatologischen Dimension der Kirche durch das Konzil und ihre Bedeutung, in Hoffmann F., *Sapienter ordinare*, Leipzig 1969, 392-405.

³ SCHMIEDT H., *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Herder 1965, 60-64.

⁴ L. Beaduin, L. Boyer, O. Casel, L. Eisenhoffer, PR. Guéranger, J. A. Jungmann, P. Parsch, M. Righetti stb.

⁵ VAGGAGINI C, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965, 38.

⁶ TRIACCA A. M, *Spirito Santo*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Ed. Paoline 1984, 1417.

⁷ Vö. még AA 3; LG 11; 50; PO 5

giában szentségi jelek által hat ránk a Szentlélek ereje” (LG 50). A papi szolgálatról szóló határozat így fogalmaz: „Krisztus a papi tiszttségét a Szentlélek által a liturgiában szüntelenül gyakorolja” (PO 5). Az új zsolozsmáskönyv általános rendelkezéseiben pedig már ezt olvassuk: „Krisztus az emberek megváltásának és Isten tökéletes dicsőítésének művét nemcsak akkor végzi – a Szentlélekben, az Egyház által –, amikor tart az Eucharisztia ünneplése, vagy folyik a szentségek kiszolgáltatása, hanem ezeken kívül elsősorban akkor, amikor a zsolozsmát végzik” (13. p.).

A zsinat után viszont egyre inkább jelen van a Szentlélek a liturgia definícióiban.⁸ A liturgikus konstitúció szerint a liturgiában jelenvalóvá válik a húsvéti misztérium, de ez nyilvánvalóan elképzelhetetlen a Szentlélek jelenléte nélkül (SC 6). Ezért a Lélekhívás szükségképpen a liturgikus cselekmény lényegéhez tartozik. A Szentlélek szerepe az, hogy felidézi és jelenvalóvá teszi Krisztus misztériumát (KEK 1099–1107). A liturgikus megemlékezés: a múltat a jelenbe hozó megemlékezés hatékony, mert a Szentlélek által válik jelenvalóvá az, amiről megemlékezünk, hogy keresztény életünk javára részesüljünk bennük.

Tehát leegyszerűsített kijelentés az, hogy a nyugati liturgikus teológia és a római egyház liturgiája teljesen megfeledezett a pneumatológiai dimenzió fontosságáról. A következőkben, főként a patrisztikus és liturgikus hagyomány segítségével arra szeretnénk rámutatni, hogy a nyugati egyház liturgiájában is jelen van a pneumatológiai vonatkozás. A. M. Triacca⁹ szerint a liturgia és a Szentlélek viszonyát nem lehet csupán az epiklézis kérdésére leredukálni. Az epiklézis vita a nyugati és keleti egyház között is ma már csak történeti érdekesség. A kérdés megválaszolásában a liturgikus teológia szempontjai és a liturgia ősrégi szimbólumainak elemzése is a Szentlélek liturgiai jelenlétét tanúsítják. Nem véletlen tehát, hogy Egyházunk új katekizmusában külön fejezet foglalkozik a Szentlélek és a liturgia kapcsolatával.¹⁰ A katekizmus szerint a Szentlélek működése a liturgiában négyféle módon is megnyilvánul: „előkészíti az Egyházat az Urával való találkozásra; a közösség hitében felidézi és kinyilvánítja Krisztust; átalakító erejével Krisztus misztériumát jelenvalóvá teszi és aktualizálja; végül a közösség Lelke egyesíti az Egyházat Krisztus életével és küldetésével” (KEK 1092).

IMÁDSÁG „A SZENTLÉLEKKEL EGYSÉGBEN”

A keresztény ember mindig, de főképpen a liturgiában a Szentlélektől indítva, a Lélekben és a Szentlélekkel egységben („in unitate Spiritus Sancti”) imádkozik. Maga a „Szentlélek segít gyöngeségünkön”, és „ő maga könyörög helyettünk, szavakban nem önthető sóhajtásokkal” (Róm 8,26): ő árasztja belénk, mint a Fiú Lelke a „fogadott fiúság Lelkét”, s „általa mondhatjuk: Abba, Atya” (Róm 8,15; Gal 4,6). Pál apostol az, aki pontosan megvilágítja a Lélek szerepét abban az imádságban, amely a Szenthá-

⁸ Vö. például: TRIACCA A. M., Spirito Santo e liturgia, in *Lex orandi iex credendi* (Studia Anselmiana 79), Róma 1980, 138–143.

⁹ TRIACCA, Spirito Santo e liturgia, 148.

¹⁰ KEK 1091–1112: III. A Szentlélek és az Egyház a liturgiában.

romsággal egyesít bennünket.¹¹ Liturgikus imáinkban legtöbbször az Atyához imádkozunk Jézus Krisztus által a Szentlélekben. Ennek alapja az üdvörténet sajátos struktúrája.¹² Üdvösségünk művében egy felülről lefelé (descendens) és egy alulról felfelé (ascendens) menő irányulást figyelhetünk meg. A Fiú az Atya akaratából és a Szentlélek közreműködésével hajol le hozzánk és vált meg bennünket. Az Egyház, a Krisztusban hívők közössége pedig csak Krisztusban a Szentlélek által juthat az Atyához. Megváltásunk és megszentelődésünk műve is a Szentlélek által megy végbe. C. Vagaggini szerint az „a - per - in - ad” összefoglaló prepozíciós formula (=a Patre, per Filium eius, Iesum Christum, in Spiritu Sancto, ad Patrem) az Újszövetségben és az egyházatyák írásaiban nemcsak szentháromságtani, hanem pneumatológiai szempontból is jelentős.¹³ A keresztény élet különböző megnyilvánulásaiban, de főként az imádsággal kapcsolatban hangsúlyozzák ezt a törvényszerűséget.¹⁴

Római Szent Kelemen a korintusiakhoz írt levelében az Egyház alapítását így írja le: „Az apostolokat Jézus Krisztus rendelte számunkra (vö. per Christum), hogy hirdessék az evangéliumot, Jézus Krisztust pedig az Isten küldte el (vö. =a Patre). Krisztus az Istentől, az apostolok Jézus Krisztustól, de mindkettő annak rendje szerint az Isten akaratából való volt. Átvették a parancsolatokat, és Urunk Jézus Krisztus feltámadása által birtokukba jutott a teljesség, így Isten igéjében megerősödtek, és a Szentlélek teljes birtoklásával (vö. = in Spiritu) elmentek, hogy hirdessék az evangéliumot, az Isten országát, mely el fog érkezni (vö. = ad Patrem). Miután a különböző vidékeken és városokban hirdették az ígét, előljárókat állítottak mindenütt, kiket próbára tettek a Lélekben, a püspököket és a diakónusokat, azok számára, akik hinni fognak”.¹⁵ *Antióchiai Szent Ignác* képszerűen így érzékelteti keresztény életünknek ezt a törvényszerűségét: A hívők az Atyaisten által épülnek templommá, Jézus Krisztus keresztje az „emelő”, a Szentlélek pedig „csigaként” szolgál.¹⁶ Ugyanez a meggyőződés tükröződik *Szent Polükarposz* vértanúsága előtt mondott imádságában: „Urunk, mindenható Isten, a te szeretett és áldott Fiad Jézus Krisztus Atyja, aki által ismeretted elnyertük... áldalak téged, mert erre a napra és órára méltattál, hogy részt kapjak tanúid számában, Krisztusod kelyhében, a testnek és léleknek a feltámasztásában, a Szentlélek romolhatatlanságában... Ezért mindenkiért is kérlek Téged, áldalak Téged, dicsőítlek téged az örök és mennyei Főpap, Jézus Krisztus, szeretett Fiad által, aki által neked veled együtt és a Szentlélekkel dicsőség most és a jövőben is”¹⁷

Szent Ireneusz már röviden is megfogalmazza a formulát: „A Szentlélek által jutunk el a Fiúhoz és a Fiú által juthatunk fel az Atyához”.¹⁸ Az ariánus viták után újra megjelennek a szentháromságos formulák, és ezekben már hangsúlyozott a Szentlélek szerepe. *Szent Atanáz* szerint „az Atya alkot mindent az Ige által a Szentlélekben”.¹⁹ *Nüsszai Szent Gergely* részletesebben így fogalmaz: „Isten mindenféle tevé-

¹¹ L. DUFOUR-X, *Bibliikus Teológiai Szótár*, Róma 1974, 600.

¹² Vö. DV 2; 3.

¹³ VAGGAGINI, *Il senso teologico*, 202-229.

¹⁴ Vö. például Kol 3,17; Ef 5,18 kk; 6,18; Róm 6,25-27;7,25; 8,26; 1 Kor 1,4; 15,57; Ef 1,3-14; 5,20

¹⁵ 1 Kor XLII.

¹⁶ *Efzusiakhoz IX,1*

¹⁷ *Szent Polükarposz vértanúsága*, 14,1-3.

¹⁸ *Adv. Haer. V.36,2*

¹⁹ *Első levél Szerapionhoz I, 28.*

kenysége teremtményei felé ... az Atyánál kezdődik, folytatódik a Fiú által és beteljesedik a Szentlélekben”.²⁰ A niceai zsinat után és a konstantinápolyi zsinat előtt, amikor az egyházatyák a Szentlélek istenségét védelmezték, kiemelten is beszéltek a Szentlélek szerepéről a kegyelmi életben és a liturgiában. *Szent Atanáz* szerint a theoszisz, az isteni természetben való részesezés csak a Szentlélek által mehet végbe: „A lélek kenet és pecsét, akiben mindent fölken és megpecsétel az Ige... Amikor ilyen módon pecsétet kapunk, nyilvánvalóan részeseivé válunk az isteni természetnek, amint Péter mondta, és így az egész teremtés az Ige részese lesz a Lélekben... tehát, amikor Krisztus részesei és Isten részeseinek hívnak bennünket, világosan bebizonyosodik, hogy a bennünk levő kenet és pecsét nem a teremtett dolgok természetéhez tartozik, hanem a Fiú természetéhez, aki minket a benne levő Lélek által hozzákapcsolt az Atyához”.²¹

Nagy Szent Baszileiosz Szent Atanáz követi, de nem elégszik meg a teológiai kérdések elméleti tárgyalásával, hanem az Egyház liturgiájából kiindulva igazolja a Szentlélek istenségét és üdvörtörténeti szerepét.²² Írásából tudjuk, hogy az egyház kezdetektől fogva a Lélekben, a Lélek által imádkozott az Atyához. A régebbi doxológia: „Dicsőség az Atyának a Fiú által a Szentlélekben” szintén erre utal. Ő ugyan új doxológiát ajánlott („Dicsőség az Atyának a Fiúnak és a Szentlélekkel együtt”), de csak azért, hogy a Szentlélek istenségét így jobban igazolja. Véleménye szerint nincs lényegi különbség a két formula között. Már Pál apostol írásaiból is látjuk, hogy mindkét megfogalmazásnak megvan a létjogosultsága, hiszen az apostol is különbségtétel nélkül használja mindkét kifejezést, egyszer ezt mondva: „Urunk Jézus Krisztus nevében és Istenünk Lelkében” (1 Kor 6,11), máskor viszont: „Egyesüljünk, ti és az én lelkem, Urunk Jézus Krisztus erejével együtt” (1 Kor 5,4).²³

A Szentlélek liturgikus jelenlétéről legtöbbet és legrészletesebben Jeruzsálemi Szent Kírilloosz († 386) *katekéziseiben, s főként a 3. műsztagogikus katekézisben olvashatunk*.²⁴ Az ő meglátásait továbbgondolva *Aranyaszájú Szent János* († 407) már így fogalmaz: „A liturgikus szolgálat itt a földön történik, de a mennyei rendekkel van egy sorban és pedig teljes joggal. Mert sem ember, sem angyal, sem arkangyal, sem valamely más teremtett hatalom, hanem a Vigasztaló rendelte ezt a szolgálatot... jöjj azonban ide és ami itt történik, azt nemcsak csodásnak, hanem minden csodánál nagyobbak fogod látni! Itt áll a pap és nem a tüzet, hanem magát a Szentleket hozza. Hosszan imádkozik, de nem azért, hogy felülről leszálló tűz eméssze meg a felajánlott adományokat, hanem hogy emez áldozat által az arra leszálló kegyelem mindenkinek a lelkét betöltse”.²⁵

Nemcsak a római levél 8. fejezete, hanem már János evangéliuma is jelzi, hogy a Szentlélek tesz alkalmassá minket a helyes imádkozásra. A keresztény imádság és a Szentlélek kapcsolatára utal Jézus a szamáriai asszonnyal való beszélgetésében, amikor kijelenti: „elérkezik az óra, s már itt is van, amikor az igazi imádók lélekben és

²⁰ Vö. Quod non sint tres dii.

²¹ Első levél Szerapionhoz I, 28.

²² De Spiritu Sancto, (ford. Vanyó L.), Óker. Írók 6. köt. Budapest, 1983, 71-164. 27. fej., 68. p.

²⁴ Vö. Jeruzsálemi Szent Kírilloosz összes művei (ford. Vanyó L.), Budapest, 1955, 232-234.

²⁵ A papi szolgálatról, 3,4 ; (ford. Bölcseki L.), Szeged, 1928.

igazságban imádják az Atyát" (Jn 4,23). Csak az adott szöveg teljes összefüggésében értelmezhetjük igazán ezt a kijelentést, de az egyház hagyománya szerint a „lélekben és igazságban” kifejezés a keresztény liturgia első és legfontosabb axiómája. Farkasfalvy Dénes szerint „a lélek aligha jelenti pusztán az emberi lelket: Jézus szavai nem a külsőséges liturgiát állítják szembe az ember belső, értelmileg és akaratilag átélt, valóságos cselekedeteivel. A „Lélek” akár nagybetűsen is írható, mivel itt arról az emberi cselekedetről van szó, amit a belsőleg újjászületett ember hitben és szeretetben visz végbe: ez az imádás az emberi lélek és isteni Lélek érintkezésében születik meg”.²⁶ A kijelentés a jánosi teológia szerint arra is utal, hogy a keresztény ember a keresztségben Isten gyermeke lesz, újjászületik a Szentlélek által (Jn 3,5), s ezért képes megfelelő lelkülettel az Atya felé fordulni az imádságban. Jézus mind az Isten igazi megismerését, mind az Istennek tetsző imádatot a Szentlélek által hozza létre bennünk. Így értelmezte ezt a kijelentést már Nagy Szent Baszileosz is,²⁷ amikor kijelenti, hogy az Újszövetségben a „szellemi áldozatot”, a „dicséret áldozatát” a Szentlélekben kell felajánlanunk. Ő tesz minket „Istennek szentelt örök áldozattá”.²⁸

Röviden összefoglalva kijelenthetjük: nincs keresztény ima a Szentlélek nélkül. Az Istennel való közösségünk nem emberi erőfeszítés, nem teljesítmény, hanem Jézus Krisztusban és a Szentlélek által jön létre.²⁹ Ő egyesíti az imádkozó egyházat a hitben, és a Fiú által az Atyához vezeti.

AZ EPIKLÉZIS

A megdicsőült Krisztus megszentelő tevékenységét a Szentlélek által végzi. Ezért hívjuk segítségül a liturgiában ismételten a Szentlelket. Ezzel kapcsolatban szakkifejezés lett az epiklézis. A szó magyarul lehvívást jelent (a görög *epi-kaleo* igéből); egyházi szóhasználatára szerint pedig az olyan imádságot jelenti, amelyben a Szentlelket hívjuk le: a szentmisében az áldozati adományokra (konszekrációs epiklézis) és az áldozatban részesülőkre (áldozási epiklézis), a többi szentségben pedig azért, hogy a szentség kegyelmi hatása megvalósuljon. A szó elsődleges használata szerint elsősorban az Eukarisztiával kapcsolatos epiklézist jelöli, de nyilvánvaló, hogy nemcsak a szentmisében, hanem minden más szentség liturgiájában is jelen van a Lélekhívás, mint lényeges mozzanat.

Az epiklézisnek, főként a konszekrációs epiklézisnek konkrét bibliai gyökerei is vannak. P. Ligier szerint a „maranatha” kifejezés – amellyel arám megfogalmazásban az 1 Kor 15,22, görögül a Didachében (10,6) és Jelenések könyvében (22,20) találkozunk –, az epiklézis legősibb formája. A szerző magyarázatában rámutat arra, hogy a kérésnek van eukarisztikus vonatkozása. A különböző liturgiákban a „jőjj” (veni) formulával mindig az Atyához fordulunk, hogy küldje (mittat) el a Szentlelket. A ké-

²⁶ Testté vált szó, 1. rész, Prugg Verlag 1986, 129.

²⁷ A Szentlélekről, 26. fej., 62. p.

²⁸ Vö. III. Eucharisztikus imádság (kánon)

²⁹ Vö. SCHNACKENBURG R, Das Johannesevangelium IV/1 (Herders theol. kommentar), Freiburg 1991, 472.

rés valószínűleg nemcsak az Urat hívja, hanem az Úr után, közvetlenül a Szentlelket is, ahogyan az például az ősi káld típusú anaphorákban is lehet látni.³⁰

A *Zsidókhöz írt levél* is kapcsolatba hozza az Újszövetség áldozatát a Szentlélekkel: „...Krisztus vére, aki az örökkévaló Lélek által önmagát áldozta föl ártatlanul Istennek, mennyivel inkább megtisztítja lelkünket a holt cselekedetektől” (9,14). A *Vulgata per Spiritum Sanctum-ot* hoz, mert egyes kéziratokban az aióniu (örök) helyett *hagiu* (szent) szerepel. Már az egyházatyák is hangsúlyozzák, hogy Krisztus áldozata nemcsak az anyagát tekintve múlja fölül az ószövetségi áldozatokat, hanem a bemutatás módjában is, hiszen Krisztus az „örök Lélek” (=Szentlélek) által ajánlotta fel magát Istennek. Aranyaszájú Szent János analógiája szerint ahogyan az Ószövetségben „égi tűz” segítette az áldozat bemutatását, ugyanúgy az Újszövetségben fontos a Szentlélek eljövetele az eukarisztikus áldozat bemutatásához.³¹

Már *Jusztinosz*³² és *Ireneusz*³³ Eukarisztia leírása is, de főleg a középkori teológusok és a liturgikus szövegek emelték ki szívesen az analógiás kapcsolatot a megtestesülés és a transzsubstantiatio között, a Mt 1,18-20, illetve a Lk 1,35-re hivatkozva. E gondolat legjelesebb képviselője *Pascasius Radbertus* († 865), aki a *Liber de corpore et sanguine Domini* című könyvében így fogalmaz: „Ahogyan Krisztus valóságos teste férfiúi nemzés nélkül a Szentlélek által teremtődött, ugyanúgy a Szentlélek által jön létre a kenyér és bor szubsztanciájából Krisztus teste és vére”.³⁴ A jelenlegi római misekönyvben is vannak olyan orációk, amelyekben ott van ez a párhuzam. Például az adventi idő Mária-miséjében, a felajánló könyörgésben így imádkozunk: „Urunk, Istenünk, add, hogy oltárodra helyezett ajándékainkat szentelje meg az a Szentlélek, aki isteni erejével Mária méhét megáldotta”.³⁵

A liturgikus szövegekben a II-III. században jelenik meg az epiklézis. Ennek első és legtökéletesebb példája a *Traditio Apostolica*-ban található meg. A római liturgia hagyományát megőrző szöveg lényeges része a következő: „Kérünk, küldd el Szentlelket a szent egyház felajánlott adományára, adj egységet mindazoknak, akik részesülnek benne. Engedd, hogy elteljenek a Szentlélekkel és megerősödjenek az igazság hitében, hogy dicsérjünk és dicsőítsünk téged fiad, Jézus Krisztus által, aki által tiéd a tisztelt és a dicsőség, Atya és Fiú, a Szentlélekkel együtt most és mindörökké.”³⁶ Az eukarisztikus epiklézis mindkét formája: a konszekrációs és áldozási epiklézis is már jelen van ebben a Lélekhívó imádságban. Világosan kitűnik ez a megfogalmazásból, hiszen a Szentlelket először a „szent egyház felajánlott adományára” kéri, majd pedig azok számára, akik „részesülnek benne”.³⁷

Történeti okokból csak a IV. század végén, az V. század elején jelentek meg az olyan teljes liturgikus szövegek (kánonok) keleten és nyugaton, amelyekben még nyil-

³⁰ LIGIER L, *Magnis Orationis Eucharistiae origo et significatio*, Gregoriana, Roma 1964, 155-163., vö. például: „...veniat, Domine, Spiritus tuus Sanctus et requiescat super oblationem hanc servorum tuorum et benedicat eam et sanctificet...” (380. oldal).

³¹ In Hebr. hom. 15,2: PG 63, 120

³² I. Apológia LXVI, 2

³³ Adv. Haer. IV, 18,5; PG 7, 1027 és 1124

³⁴ C. 4; PL 120,1278

³⁵ Római misekönyv, Szűz Mária miséi, 717.

³⁶ VANYÓ L., *Óker Írók* 5. köt, 85.

³⁷ Vö. latinul: „oblationem sanctae Ecclesiae” – „des omnibus qui percipiunt”

vánvalóbb a Szentlélek sajátos liturgikus jelenléte. Egyik valószínű ok az, hogy ebben az időben szűnik meg az a gyakorlat, hogy a celebráns saját maga fogalmazza meg a liturgikus szövegeket, a másik pedig a Szentlélekről szóló tanítása tisztázódása az I. konstantinápolyi zsinathoz (381) kapcsolódóan. A Szentlélekről szóló tanítással együttfejlődő epiklézis-tan nyomon követhető a keleti anaphora (kánon) szövegekben. Egy nagyon korai fejlődési fok tükröződik a keleti-szír Addai és Mari apostoli liturgiákban, a legtökéletesebb forma pedig a Krizosztomosz féle liturgiában jelenik meg.³⁸ A keleti-szír liturgia még csak így fogalmaz: „Jöjjön el az Úr, Szentleked, és pihenjen meg kelyhed áldozatán, és áldja, szentelje meg azt, hogy mindazoknak, akik előtted kedvesek voltak nyújthassa az Úr bűneik bocsánatára, a halálból való föltámadás reménységére, a mennyek országában való új életre”. Ez az epiklézisforma Hippolütosz epiklézisére emlékeztet. Mindkettőnél közös, hogy megvan benne a Lélekhívás az adományokra anélkül, hogy kifejezetten szólna Krisztus testvére és vérévé való átváltozásukról. A következő fejlődési fokot az egyiptomi bazil-liturgia epiklézisében láthatjuk. Ez már leírja a Szentlélek hatását az adományokra.³⁹ Kétféle hatásról is beszél az imádás (megszentelés és önatadás), de a mindenkori átváltozási folyamatnak (a kenyér Krisztust testvére és a bor Krisztus vérévé) kezdete és végpontja még nincs a későbbi pontossággal megfogalmazva. Az epiklézis lényegét a Krizosztomosz féle liturgia fogalmazza meg legvilágosabban. Ez már az átváltoztatás folyamatának nemcsak kezdő és végpontját jelöli meg, hanem azt is kifejti az epiklézis szavaiban, hogy a konsekráció a Lélek erejében megy végbe: „átváltoztatván a te Szentlekeddel” (*metabolón tó pneumatí szu tó hagió*).

Az epiklézis kérdésének, – a keleti- és nyugati egyház közötti vita miatt – gazdag irodalma van.⁴⁰ S. Salaville⁴¹ az, aki több szempontból is kifejti a témát, továbbá bőségesen hoz idézeteket a nyugati egyház hagyományából is, hogy tárgyilagosabban ítéljük meg az epiklézis kérdés történeti vitáját.

Az első, akiről egészen biztosan mondhatjuk, hogy a liturgikus epiklézisére hivatkozik, Nagy Szent Baszileosz A Szentlélekről írt munkájában beszél olyan egyházi szokásokról, melyeket nem a Szentírásból, hanem a hagyományból tanultunk. Ilyenek a keresztvetés, a keresztút-szentelés, a háromszori alámerítés, és ilyenek az epiklézis szavai is (rhémata tész epiklészeosz), melyeket a hálaadás kenyérének és az áldás kelyhének konsekrációjakor mondunk.⁴² Aranyszájú Szent János tanúságot tesz ugyan a liturgikus epiklézisérről, de épp oly határozottan kijelenti azt is, hogy a konsekrációt egyedül az Úr szavainak köszönhetjük.⁴³ Szent Efrém írásaiból az de-

³⁸ SCHULZ H. J., Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt = Sophia 5 (Freiburg 1964), 154 – 176.

³⁹ Vö. hagiadzein és anadeiknūmi hagia tón hagian.

⁴⁰ Magyar nyelven: MIHÁLYFI Á., Az epiklézisérről, in Hittudományi Folyóirat, 1908, III-IV. füzet., KOZMA J., Az átlényegülés időpontja a szentmisében, in Keleti Egyház 2(1935) 13-20. szám; RUSZNÁK M., Epiklézis, Eperjes 1929. A téma mai megközelítésének összefoglalása: McKENNA J. H., The Eucharistic Epiclesis in twentieth century theology (1960-1966), in Eph. Liturgicae 90(1976) n. 3-4, 289-329; n. 5-6, 446-482.

⁴¹ SALAVILLE S., Epiclèse eucharistique, in Dictionnaire Theol. Cath. V., 1913, coll. 194-300.

⁴² De Spiritu Sancto, 27.

⁴³ De proditiōne Judae I. nr. 6 PG 49, 379.

rül ki, hogy az ő korában az epiklézis már nagy szerepet játszott a liturgiában, de még nem volt kérdés az epiklézis és a konszekráció viszonya.⁴⁴

Jeruzsálemi Szent Kürillosz szavaiból pedig már egészen világosan látszik, hogy ő az epiklézisnek konszekráló erőt tulajdonított. Ahol csak beszél a konszekrációról, mindenütt említi az epiklézist. A harmadik műsztagogikus katekézisében kijelenti: „Az eukarisztia kenyere a Szentlélek epiklézise után már nem pusztán kenyér, hanem Krisztus teste”.⁴⁵ Az ötödik műsztagogikus katekézisében a szentmise liturgiáját így magyarázza a neofitáknak: kezdődik kézmosással, következik a béke csókja, majd az „Emeljétek fel szíveteket” után a praefatio, melyet a triszágion fejez be. Mindezt megmagyarázva, így folytatja: „Majd, miután ezen szellemi himnuszok által megszentelődünk, kérjük az emberszerető Istent, hogy küldje el Szentlelkét az előttünk levő adományokra, tegye a kenyeret Krisztus testévé, a bort pedig Krisztus vérévé, mert mindaz, amit a Szentlélek érint, az megszentelődik és átváltozik”.⁴⁶ Majd pedig a „Szent a szenteknek” fölkiáltás következik, amelyhez Kürillosz a következő magyarázatot fűzi: „A szent a felajánlott adományokat jelenti, amely magába fogadta a Szentlélek leszállását”.⁴⁷ Különös, hogy Kürillosz liturgia magyarázatában a konszekráció szavairól nem is beszél, pedig nyilvánvaló, hogy a liturgiában akkor szerepeltek az alapítási igék. Ez a tény talán arra utal, hogy legfontosabbnak az epiklézist tartotta, mert az egész kánonból csak ezt az egyet magyarázza részletesen az újonnan megkeresztelkedetteknek. A keleti egyházatyák felfogása legtökéletesebben *Damaszkuszi Szent János* írásai figyelhetők meg. Írásai szerint mind az Úr szavai, mind az epiklézis szükséges az Eukarisztia misztériumának megvalósulásához. Így érvel: „Azt mondta: Ez az én testem, ez az én vérem, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre - és feltétlen parancsának hatására ez meg is valósul mindennap az ő eljöveteleig - ahogy az apostol mondja. A Lélekhívó epiklézis pedig, a Szentlélek erejéből, aki megárnnyékozza ezt a liturgiát, gyöngéd harmathoz hasonlít, amely megtermékenyíti azt. Mert ahogy a múltban Isten a Szentlélek közreműködésével hozott létre mindent, úgy most is a Szentlélek ereje által viszi végbe azt, ami fölülmúlja a természetet és amit csak a hit állíthat”. „Ha megkérdezitek tőlem, hogy történik ez, elég annyit tudnotok, hogy a Szentlélek műve, ahogy az Úr testet vett... anyjának véréből. Semmit többet nem tudunk, minthogy Isten igéje igazi, hatékony és mindenható, de működésének módja nem járható út... a fölajánlott kenyér, a bor és víz természetfölötti módon lett Krisztus testévé és vérévé változtatva a Szentlélek leesése és leszállása folytán.”⁴⁸

El kell ismernünk, hogy a nyugati teológiai hagyományban a valóságos jelenléti létrejöttét inkább a konszekráció szavaihoz, az ígéhez kapcsolták. Főként a tridenti zsinatot követő időben a teológusok általános véleménye az volt, amit *Schütz Antal* így fogalmaz meg: „dogmatikailag bizonyos, hogy nem az epiklézisben kell keresni az eucharisztia formáját sem egészben, sem részben.”⁴⁹ Jellegzetes véleménynek tekinthető

⁴⁴ Sermo de sacerdotio I, 2.

⁴⁵ Műsztagogikus katekézis III, 3

⁴⁶ Uo., V, 7.

⁴⁷ Uo., V, 19.

⁴⁸ De fide orthodoxa 1. IV. fej., PG 1140-1145):

⁴⁹ SCHÜTZ A., Dogmatika 2. köt., Budapest 1937, 514.

Mihályfi Ákos megfogalmazása is: „az epiklézisnek nincs semmivel sem több hatása a konsekrációra, mint a kánon bármely más imádságának.”⁵⁰ nyugati teológusok és a tanítóhivatali megnyilatkozásokban azonban évszázadokon keresztül megfigyelhetjük az a kettősséget, ami több keleti egyházatyánál (Krizosztomosz, Damaszkuszi Szent János) is megfigyelhető. Amikor Tertullianus, Szent Ambrus, Szent Ágoston, és Aquinói Szent Tamás Isten igéjének tulajdonítják elsősorban az átváltozást, ezzel sohasem akarják azt állítani, hogy a Szentléleknek nincs szerepe az átlényegülésben. Például Szent Tamás, bár az ige szerepét hangsúlyozza, de azért azt is mondja, hogy „Krisztus teste ebben a szentségben lelkileg (spiritualiter), azaz láthatatlanul és a Szentlélek ereje által adatik nekünk”. Berengárius esküformulája (DS 700) azt mondja, hogy „a szent imádság titka és a mi Megváltónk szavai által” történik a szubsztanciális változás, de a valdiak számára III. Ince pápa által 1208-ban előírt hitvallási formula így fogalmaz: „nem az áldozat bemutatójának érdeméből, hanem a Teremtőnek szava és a Szentlélek ereje által valósul meg az átváltozás” (DS 794).

Az epiklézissel kapcsolatos vita csak a XIV. században kezdődött. A vita kezdetét és lényegét először *Nikolaosz Kabaszilas liturgiagyarázata foglalta össze*.⁵¹ A latin teológusok vádja az volt, hogy a keleti liturgia az alapítási szavak elmondása után tartalmaz még egy imádságot, amelyben a Szentlélek erejében történő átváltozáért imádkoznak. Úgy tűnt számukra, hogy a keletiek nem hisznek a konsekráció szavainak erejében, hanem az epiklézist tartják fontosabbnak a valóságos jelenlét létrejöttében.

Már az első évezred végén is megvolt a nagy különbség a keleti és nyugati liturgiák között a különbség az epiklézist illetően, de sem Photiosz, sem Keruláriosz vádpontjai között nem szerepelt az epiklézis elhagyása, és csak a XIV. század kezdetétől találkozunk olyan pápai nyilatkozatokkal, amelyek elítélik az epiklézist és hangsúlyozzák az ige konsekráló szerepét.⁵²

A szemléletbeli különbözőség a görög és latin teológusok között legjobban az 1439-es Firenzei uniók zsinaton fogalmazódott meg. Sajnálatos módon az örményekkel való egyesülés „Exsultate kezdetű bullája (1439. nov. 22) már csak az ige szerepét hangsúlyozza az átváltoztatásban (DS 1321). Pedig a nyugati egyházban hagyománya is tanúskodik arról, hogy a hatékony isteni szó mellett és a Szentléleknek is van szerepe az átlényegülésben. A következőkben ezt szeretnénk igazolni. Egy rövid áttekintésben láthatjuk, hogy a hagyomány forrásai tanúskodnak arról, hogy nyugaton is sokan voltak olyanok, akik az „igét” és az epiklézist egyformán fontosnak tartották.⁵³

⁵⁰ Im. 20 (1909), 139.

⁵¹ Nikolosz Kabaszilas liturgia-magyarázata, (ford. Orosz László), Nyíregyháza, 1996.

⁵² A legjelentősebbek a következők: 1. XII. Benedek „Cum Dudum” kezdetű írása 1341-ben, V Leó örmény császár megtérésekor összefoglalta a grúz egyház 117 tévedését, és ezek között mint a 66. tévedést az epiklézist tanát is elítélte. (DS 1017) - 2. VI. Kelemen pápa „Super quibusdam” kezdetű levele az örmény katolikoszhoz, 1351. (DS 1050-1085). - 3. XIII. Benedek levele az Antióchiai melkita pátriárkához, 1729, máj. 31.- 4. XIV. Benedek „Singularis Romanorum” breve-je 1741. szept. 1. - 5. VII. Piusz „Adorabile Eucharistiae” breve-je 1822. máj 8-án az Antióchiai pátriárkához és a melkita püspökökhöz. (DS 2718) - 6. X. Piusz pápa „Ex quo nono” kezdetű levele az isztambuli, a görög, az egyiptomi stb. apostoli delegátusokhoz 1910. dec. 26. (DS 3556)

⁵³ Vö. CONGAR Y., im., 258-266.: Il ruolo dello Spirito Santo nell' Eucaristia secondo la tradizione occidentale.

Már *Szent Cyprián* is indirekt módon utal a Szentlélek jelenlétének fontosságára.⁵⁴ Szerinte a papok által a Szentlélek működik a szentségekben. De mivel a Szentlélek nem lehet az eretnekekkel és bűnösökkel, ezek érvényesen nem is szolgáltatathatják ki a szentségeket. Ezért is tagadta Cyprián az eretnek-kereszttség érvényességét. Ágoston, aki nemcsak az Eukarisztiánál, hanem minden szentségnél hangsúlyozza az ige konstitutív szerepét⁵⁵ ezt is írja: „amit szent imádsággal átváltoztatunk, és az Úr értünk vállalt szenvedésének emlékére és lelkünk üdvösségére magunkhoz veszünk; ami az emberi kéz által abban a látható külső színben végbemegy, csak azért szentelődik meg, és lesz belőle nagy szentség, mert a Szentlélek láthatatlanul ott működik, hiszen ami testi változás szerint ott végbemegy, azt Isten viszi végbe.”⁵⁶

Szent Ambrus De mysteriis című munkájában részletesen foglalkozik az átlényegülés titkával. A IX. fejezetben⁵⁷ részletesen bizonyítja, hogy ez egyedül Krisztus mindenható szavára történik. A másik szentségtani művében ugyanezt tanítja.⁵⁸ De még az ő írásaiban is találunk olyan kijelentést, amely az epiklézisre emlékeztet. A Szentlélekről írt munkájában ugyanis ezeket mondja: „Hogyan lehetne azt mondani, hogy a Szentlélek nem birtokolja mindazt, ami az Istené, amikor az Atyával és Fiúval együtt említjük a keresztségben és a felajánlaskor segítségül hívjuk”.⁵⁹ *Szent Jeromos* egyik levelében azt írja, hogy Órigenész szerint a „vasárnapi kenyér... amit megtörünk megszentelődésünkre, és a szent kehely... a Szentlélek lehívása és eljövetele által szentelődik meg”.⁶⁰ A levélből az is kiderül, hogy Jeromos egyetért Origenész véleményével.

Szent Ágoston tanítványa *Szent Fulgentius*, Ruspe püspöke többször is magyarázza *Monimushoz és Fabianus ellen intézet irataiban* (508) az epiklézis jelentőségét, sőt ő az első a nyugati egyházatyák között, aki a liturgikus epiklézist részletesen is magyarázza. Már Monimus kérdéséből⁶¹ is kitűnik, hogy az epiklézist ebben az időben a konsekráció lényeges elemének tekintették. Erre felelve Fulgentius több fejezetben át⁶² rámutat a Szentlélek jelenlétének jelentőségére a liturgiában. Nemcsak a konsekrációt említi, hanem azt is, hogy a szentmisében a Szentlélek a híveket Krisztus misztikus testében a szeretet által egyesíti (IX. fej.). A szeretetben való egység kialakításához szükséges segítséget a Szentlélektől kell kérnünk (X. fej.), illetve erre legalkalmasabb lehetőség az eukarisztia ünneplése (XII. fej.). Mivel az eretnekek a szere-

⁵⁴ Epist. 64 (ad Epictetum), PL 392

⁵⁵ Vö. szentség definíciója: „accedit verbum ad elementum et fit sacramentum” (PL 35, 1840)

⁵⁶ De Trinitate, III, 4, 10

⁵⁷ Az idevonatkozó legjellemzőbb szöveg: „Ha az emberi áldásnak oly nagy volt a hatalma, hogy átváltoztatta a természetet, mit mondjunk akkor magáról az isteni megszentelésről, melyben magának az Úrnak szavai fejtik ki erejükét. Mert az a szentség, melyet magadhoz veszel, Krisztus szavai által jönnek létre. Ha ugyanis oly hatalmas volt Illés szavának, hogy tüzet hozott le az égből, ne volna oly ereje Krisztus szavának, hogy az elemeket lényegét változtassa át? Azt olvastad az egész világ teremtéséről: Mert ő mondta és lettek; ő parancsolta és teremtve lettek. Vajon Krisztus szava, mely semmiből tudta teremteni azt, ami nem létezett, ne tudná azt, ami van, azzá átváltoztatni, ami előbb nem volt? Mert nem kisebb dolog új természetet adni a dolgoknak, mint azt megváltoztatni”.

⁵⁸ De Sacramentis IV. 14-23; V, 24

⁵⁹ De Spiritu Sancto, III, 16., PL 16,803 (vö. in oblationibus)

⁶⁰ Epist 98, 13

⁶¹ „cur... ad sanctificandum oblationis nostrae munus Sancti Spiritus tantum missio postuletur?”

⁶² Ad Monimum II. c. VI-XI. (PL 65,183)

tetben kiépülő egységet rombolják, nem lehet velük a Szentlélek, s ezért az ő áldozataik nem is lehetnek kedvesek Isten előtt (XII. fej.).

Fabianus ellen intézett iratában újra tárgyalja e kérdést.⁶³ Ismételten kijelenti, hogy a Szentlélek megszenteli az egyház áldozatát, és ezért megmarad a keresztény nép hitben és szeretetben egyesülve. Ebben a levelében is elsősorban azt emeli ki, hogy a szentmisében Krisztus haláláról emlékezünk meg, és a „Lélekhívás azért történik, hogy mi is utánozva Megváltónk példáját, meghaljunk a bűnnek és a szeretet adományát elnyerve, Istennek éljünk”

A liturgiátörténeti szempontból is fontos *Gelásius pápa*, jelentős tanú az epiklézis szempontjából. Volterra-i Elpidiushoz írt levelében ezeket mondja: „a szent vallás, amely a katolikus hitszabályt követi és magának tiszteletet követel... ezt vallja: az isteni misztérium konszekrációjához a mennyei lélek segítségül hívása által jutunk el, és ha a pap az ő jelenlétét bűnökkel terhelten kéri, ítéltessék el”; sőt, – úgy tűnik – hogy a Lélek általi konszekrációt a szubsztanciális változás értelemben gondolja⁶⁴ Az ő írásai alapján állíthatjuk, hogy az epiklézis Gelásius pápa idejében még megvolt a római liturgiában is. Watterich szerint⁶⁵ Gelásius szavaiból azt is kielemezhetjük, hogy ő az epiklézisnek konszekráló erőt tulajdonított. Csak Gelásius után tűnik el az epiklézis a római liturgiából, illetve kevésbé explicit módon jelenik meg. Ez sajnálatos módon nagy hatással volt a többi nyugati liturgiákra is.

A leggyakoribb vád a nyugati egyházzal szemben, hogy a II. Vatikáni Zsinatig a kánonban, a római liturgia kánonjában (I. eucharisztikus imádság) nincs epiklézis. A liturgiátörténészek viszont rámutanak arra, hogy a konszekrációt megelőző *Quam oblationem* kezdetű imádság és a konszekrációt követő *Supplices te rogamus* könyörgésben implicit módon jelen van a Lélekhívás. A római kánon szerkezetének elemzése alapján láthatjuk, hogy ezek az imádságok az epiklézis helyén vannak, illetve annak szerepét töltik be. A római kánonnak a konszekráció előtt és után is hasonló, három részből álló struktúrája van. A kánon egy áldó imádsággal kezdődik (*Te igitur*), folytatódik a megemlékezéssel, illetve a közbenjáró imádságokkal és befejeződik egy könyörgő, epiklézis jellegű imádsággal (*Quam oblationem*). A konszekráció után, először jön az epiklézis, majd a közbenjáró imádságok és végül a záródicsőítés (*Per quem...*).⁶⁶ Y. Congar is elismeri, hogy ezek az imádságok az epiklézis helyén vannak, de konszekráló és pneumatológiai jellegük nem egészen nyilvánvaló és vitatható.⁶⁷

Legtöbben a konszekrációt követő „*Supplices te rogamus*” kezdetű könyörgésben látják kifejezve az epiklézist. Egyébként a firenzei unió zsinaton is a keletiek az ő epiklézisükkel párhuzamba helyezték a *supplices* imádságot: mi csak azt tesszük, – mondták, – a Szentlélek könyörgésével, amit ti, amikor a kánonban mondjátok: *jube haec perferri per manus sancti Angeli tui*.⁶⁸ Többen, így például Hoppe⁶⁹ azon a véle-

⁶³ „Agnosce igitur quid in offerendis sacrificiis agitur, ut exinde intelligas quare ibi adventus sancti Spiritus postuletur” – vö. *Contra Fabianum fragmenta*. *Fragm.* XXVIII (PL 65,790).

⁶⁴ *Adv. Eut.* III, 14.: „...in hanc divinam transeunt, Sancto Spiritu perficiente, substantiam”

⁶⁵ *Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl*, Heilderberg, 1896, 141.

⁶⁶ *Sematikusán ábrázolva: A - B - C: Quam oblationem, konszekráció, C: Supplices - B - A.*

⁶⁷ CONGAR Y, *Credo nello Spirito Santo* (fordítás), 3. köt., Brescia 1983. 258.

⁶⁸ SZABÓ S., *Expositio S. Liturgiae S. Joannis Chrysostomi*, Ungvarini, 1902, 253

⁶⁹ Vö. HOPPE, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römischen Consecrationskanon*, Schafhausen, 1864, 95-210.

ményen van, hogy e rövid imádság szavai a keleti liturgiák epiklézisének felelnek meg nyelvi és tartalmi szempontból is. Hoppe szerint a *perferri* (vinni) annyit jelent, mint *transmutari* (átváltoztatni), az *Angelus* (angyal) jelenti a Szentlelket, a *sublime altare* (mennyei oltár) magát Krisztust jelenti, s így a *jube haec perferri per manus Angeli tui in sublime altare tuum* igazi értelme ez: A Szentlélek által a mennyei oltáron változozon a kenyér és a bor Krisztus testévé és vérévé. A másik jellegzetes vélemény az, hogy az epiklézis a „*Supplices te rogamus*” imádságba volt beleszőve, melyet azonban később kihagytak, s így a mai „*supplices*” csonka. Ezt azért állíthatjuk, mert a „*supplices*” elő- és utómondata között nincs kellő gondolati összefüggés. Probst szerint könnyen lehetne rekonstruálni az eredeti szöveget egy epiklézisére jellemző gondolattal.⁷⁰

Ha összehasonlítjuk a „*Quam oblationem*” kezdetű imádságot a „*De Sacramentis*” (Szent Ambrus) idevonatkozó részével, a nyelvi elemzés segítségével is látjuk, hogy a római kánonban az alapítás elbeszélése előtti imádság implicite valóban utal a Lélek jelenlétére.⁷¹ Az áldozati adomány (*oblatio*) három jelzője (*scriptam, rationabilem, acceptabilem*) szerepel nemcsak a kánonban, hanem Szent Ambrus művében is.⁷² Szent Ambrusnál és az ő idejében a *rationabilis* kétségtelenül a „*spiritualis*” szó értelmében szerepel, mivelhogy ez a görög *logikos* (vö. 1 Pt 2,2; Rom 12,1). latin megfelelője. Így ez a szó Krisztus áldozatának lelki jellegére utal, ami fölülmúlja az őszövétségi áldozatokat. Ez pedig összhangban van a Zsidókhöz írt levél tanításával, amely kijelenti, hogy Krisztus az „örök Lélek által ajánlotta fel magát szeplőtelen áldozatul Istennek” (9,14).

Sevillai-i Szent Izidor († 636) is azt állítja, hogy a szentségek „Isten lelkének láthatatlan működése által” jönnek létre.⁷³ A liturgiára is utalva azt írja, hogy a „hatodik imádság”⁷⁴ biztosítja, hogy „a szentség mint áldozat megvalósuljon, hogy azt Istennek felajánljuk, illetve megszenteli az adományokat a Szentlélek által, hogy azok Krisztus testévé és vérévé legyenek”.⁷⁵ A IX. század különösen gazdag olyan művekben, amelyekből látjuk, hogy nyugaton is fontosnak tartották a Szentlélek átváltoztató jelenlétét. Legkiemelkedőbb tanú *Pascasius Radbertus* († 865).⁷⁶ Ő explicit módon is kijelenti: a konszekráció „az oltáron a pap közreműködésével Krisztus szavainak erejében a Szentlélek által megy végbe”, vagy rövidebb megfogalmazásban: „*virtute Spiritus Sancti per verbum Christi*”. I. Miklós pápa 860-ban Mihály görög császárhoz írott levelében ezt írja: „Szentlélek megszentelése után Krisztus vére jelenvalóvá lesz”.⁷⁷

⁷⁰ *Supplices te rogamus.....Descendat Domine illa s. Spiritus tui invisibilis incomprehensibilisque majestas, sicut quondam in patrum hostias descendebat, qui et oblationes nostras corpus et sanguinem tuum efficiat,...* ut quotquot ex hac altaris participatione... etc.

⁷¹ Vö. MARINI A, *L'Epiclesi nel Canone Romano*, in *Eph. Liturgicae* 90(1976) 3-4, 258.

⁷² IV. könyv, V, 21.

⁷³ *Etym.* VI. 19; PL 82,255.

⁷⁴ Nem egészen nyilvánvaló, hogy melyik lehet ez a hatodik imádság; valószínűsíthetjük, hogy a kánonon belül egy epikletikus imádságra utal.

⁷⁵ *De eccl. officiis* I, 15,3; PL 753.

⁷⁶ Vö. *Liber de corpore et sanguine Domini*, PL 1275-1312.

⁷⁷ PL 119, 778 D

Berengárius, toursi kanonok a XI. században nem az Egyház hitével összhangban magyarázta a valóságos jelenlétet. 1050-ben Rómában és utána több zsinaton ismételt elítélték, 1079-ben VII. Gergely pápa felszólítására kénytelen volt az átlényegülés dogmáját elismerni és aláírni egy hitvallást. Berengárius esküformulája már csak így fogalmaz: „megvallom, hogy a kenyér és a bor, amelyet az oltárra tesznek, a szent imádság titka, és a mi Megváltónk szavai által szubsztanciálisan átalakulnak Jézus Krisztusnak, a mi Urunknak valódi, saját és életadó testévé és vérévé” (DS 700). Itt már hiányzik a Szentlélek személyének a megemlézése.

Ezzel szemben viszont a *valdiak* számára előírt hitvallás (DS 790-797) általános értelemben is kijelenti, hogy „a szentségeket pedig, amelyeket az Egyházban a Szentlélek felmérhetetlen és láthatatlan ereje és együttműködése árán szolgáltatják ki...” (DS 793). Az Eukarisztiáról pedig ezt írja: „az áldozat vagyis a kenyér és a bor az átváltoztatás után a mi Urunk, Jézus Krisztus valóságos teste és vére lesz... mert nem az áldozat bemutatójának érdeméből, hanem a Teremtő szava és a Szentlélek ereje által valósul meg” (DS 794).

A XII. század az általános szentségtan kialakulásának az ideje. Gratianus, Petrus Lombardus, majd pedig Szent Tamás munkássága révén általánossá vált a szentségi jel hülemorfisztikus meghatározása. Eszerint a szentség formája: Krisztus szavai, amelyet a pap „*in persona Christi*” ismétel meg a kenyér és a bor fölött. Szent Tamás Isten igéjének tulajdonítja az átváltozást, de ő még is hangsúlyozza a Szentlélek közreműködésének a fontosságát. Damaszkuszi Szent János állítására,⁷⁸ mint ellenvetésre ezt válaszolja: „A transzszubsztanciációt a Szentléleknek kell tulajdonítanunk, mint fő szereplőnek, de ez nem zárja ki egy eszköz tevékenységét, és ez az eszköz a papnak a szavai”.⁷⁹

A II. Vatikáni Zsinat utáni liturgikus reform alapján megszületett új eucharisztikus imádságok (II, III, IV) már explicit módon és kiemelten is tartalmazznak epiklézist. A katolikus egyház katekizmus (1993) pedig a valóságos jelenlét megvalósulásának kérdésében egyformán hangsúlyozza az ige és a Szentlélek szerepét: „Krisztus jelenléte szavának és Szentlelkének ereje által” valósul meg (KEK 1373). Állításának alátámasztására két egyházatyát, egy nyugatit (Szent Ambrus) és egy keletit (Arany-szájú Szent János) is idéz, és kijelenti: „Az egyházatyák szilárdan állították, hogy az Egyház Krisztus szavának és a Szentlélek működésének hatékonyságába veti a hitét, és ez a hatékonyság viszi végbe az átváltoztatást” (KEK 1375). A nyugati egyház jelenlegi álláspontját az új katekizmus így foglalja össze: „Az Eucharisztia szentségének lényegi jelei a búzakenyér és a szőlőbor, amelyekre a pap lehívja a Szentlélek áldását, majd a pap mondja ki az átváltoztatás szavait” (KEK 1412).

Mindez ökumenikus szempontból is jelentős. Amikor az új eucharisztikus imádságokban megjelent a Szentlélek kétszeri kifejezett segítségül hívása, liturgikus téren közelebb jutottunk a keleti egyházakhoz, de közelebb jutottunk a protestáns teológiához is, hiszen ők is hangsúlyozzák a Szentlélek szerepét a Krisztussal való Úrvacsorai találkozásban. Ezek után érthető, hogy az Egyházak Világtanácsa Teológiai Bizott-

⁷⁸ Vö. De fide orthodoxa IV, 13: „a kenyér és a bor úgy változik át Krisztus testévé és vérévé, hogy maga a Szentlélek száll alá és végzi el azt, ami minden emberi fogalmat fölülmúl” (PG 94,1139).

⁷⁹ IV. Sent. d. 8 q. 2 a. 3 ad 1.

sága által kidolgozott *Limai-dokumentum*⁸⁰ konszenzusa létrejött. Eszerint az Eucharisztia lényegének megértése elképzelhetetlen az anamnézis, az epiklézis (nn. 14-18) és a methexis fogalma nélkül. Az Eucharisztia a megfeszített és feltámadott Krisztusra való emlékezés (anamnézis), azaz Krisztus egyszer s mindenkorra végbevitt s az egész emberiségért felajánlott áldozatának élő és hatékony jele. Mindez a teremtő Lélek segítségével hívása és közreműködése által történik (epiklézis), azért hogy mindnyájan bekapcsolódhassunk Krisztus megváltó áldozatába.⁸¹ A limai dokumentum által ajánlott liturgia az Eucharisztia megünneplésének lényeges mozzanatai között felsorolja az epiklézist is (27. p.)

A SZENTLÉLEK LITURGIKUS JELKÉPEI

A Szentlélek létre és működésére a bibliában különféle jelképek emlékeztetnek. A víz, az olaj, a tűz, a felhő és fény, a pecsét, a kéz, az ujj és a galamb a Szentleket jelképezik (KEK 694-701). A Szentlélek létre a keresztény ikonográfia alapján leginkább a galamb emlékeztet, a többi jelkép pedig a Szentlélek jelenlétére és működésére emlékezteti a liturgiában résztvevőket.

Ezek közül kiemelkedik mindenekelőtt a víz, főként a keresztvíz, hiszen a „víz és a Szentlélek által” lettünk mindnyájan Isten gyermekeivé. „Mindnyájunkat egy Lélek itatott át” a keresztségben (1 Kor 12,13). Már a keresztségről írt első monográfia⁸² is kiemeli, hogy a keresztvizet a Szentlélek szenteli meg. Nagy Szent Baszileosz megfogalmazása szerint: „ha valami kegyelem van a vízben, az nem a víz természetének köszönhető, hanem a Szentlélek jelenlétének eredménye”. Jeruzsálemi Szent Kürillosz keresztségi katekézisében pedig így fogalmaz: „És a víz valóban letisztítja a testet, a Lélek pedig megpecsételi a lelket, hogy miután a Lélekkel meghintődött a szív, és a tiszta vízzel lemosódott a test Istenhez járulhassunk. Aki tehát le fog szállni a vízbe, az ne a puszta vizet vegye észre, hanem vegye a Szentlélek erejében az üdvösséget! Egyik vagy másik nélkül sem lehetséges tökéletessé válnod”.⁸³ Az Egyház jelenlegi keresztvizet megszentelő imádsága önmagában is utal a víz pneumatológiai vonatkozásaira.⁸⁴ Az imádság összefoglalja a keresztség előképeit (teremtés, vízözön, Vörös-tenger, Jordán vize), hogy még jobban megértsük a keresztség Szentlélek által megvalósuló kegyelmi hatásait. A pap azért imádkozik, hogy a „Szentlélek adja meg a víznek” a megváltó Krisztus kegyelmét.

A Lélekhívásnak legegységelműbb jele és eszköze a *kézzrátétel*, hiszen az apostolok is kézzrátéttel adják át a Szentleket (ApCsel 8,17-19; 19,6). Az Egyházban már az apostoli időkben a lelki hatalom átadásának eszköze lett (ApCsel 13,3; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Jelenleg minden szentségben megtaláljuk ezért a kézzrátételt a Szentlélek

⁸⁰ Theologiai Szemle 1982/6, 321-337.

⁸¹ Vö. BÉKÉS G, La presenza eucaristica, in Baptême, Eucharistie, Ministère (Stud. Anselmiana 74), 137-140.

⁸² Vö. Tertullianus, De baptismo, VII, VIII, IX. fejezet; magyar ford.: Tertullianus művei, In Ókeresztény Írók 12. köt. (szerk.: Vanyó L.), Budapest, 1986, 169-187.

⁸³ Prokatekézis, a keresztségről, III,4.

⁸⁴ Ordo Baptismi parvulorum, Budapest, 1973, 39-66.

eljövetelért végzett epikléktikus imával összekapcsolva. A bérálás szentségében és a papszentelésnél – a jelkép fontossága miatt – a kézrátételt a szentség „anyagának”, vagyis nélkülözhetetlen elemének is tekintjük. A szimbólum jelentőségét kiemeli az, hogy a kézrátétel közben a szentségkiszolgáltató legtöbbször csak csendben imádkozik. Nem véletlen, hogy a Zsidókhöz írt levél a „kézrátételről szóló tanítást” (6,2) a katekézis alapvető részének tekinti.

A nyugati egyház liturgiájában a kezdetektől fogva a kézrátételnek négyféle liturgikus cselekményben is kiemelt szerepe lett.⁸⁵ Az első: a katekumenekre történő kézrátétel.⁸⁶ Már a *De Baptismo* és a *Tradito apostolica* szerint is a keresztség szentségének kiszolgáltatását követte a kézrátétel a Szentlélek elnyerése céljából.⁸⁷ Hippolütosz liturgikus kézikönyve az ordinációval kapcsolatban azt is leírja, hogy a kézrátétel és a Szentlélek ajándékaiként elnyerése egy bizonyos egyházi szolgálat céljából történik.⁸⁸ Ugyanebből a könyvből meg tudjuk azt is, hogy a felszentelt püspök és a vele koncelebráló presbiterek is a kánon alatt az áldozati adományok fölé kiterjesztették kezüket.⁸⁹ Az ősegyházban általános volt a kézrátétel a bűnösök és az eretnekek kiengesztelődésével kapcsolatban is.⁹⁰

Az olaj (katekumenek, betegek és a szent krizma) és az olajjal való megkenés, bibliai alapokon szintén a Szentlélek jelképei közé tartozik. Már az Ószövetségben is találkozunk Isten felkentjeivel (vö. Kir 30,22-32), akiket Isten akaratából olajjal kentek fel. Jézus azonban különleges módon is Isten felkentje, hiszen az ő emberségét a Szentlélek kente fel (vö. Lk 4,18-19). Krisztus, héberül a Messiás azt jelenti: Isten Lélekének felkentje. A szentségekben használt megáldott olaj szimbolizmusának ez a bibliai eredete: a felkenés és a Lélek erejének elnyerése egybekapcsolódik. Már Jeruzsálemi Szent Kürillosz is megfogalmazta ezt a hitbeli meggyőződést: „Csak vigyázz, ne nézd pusztá myronnak. Mert ahogyan az eukarisztia kenyere a Szentlélek lehívása után már nem pusztá kenyér, hanem Krisztus teste, úgy ez a szent myron sem pusztá kenet, a lehívás után nem közönséges valami, mint gondolhatná bárki, hanem Krisztus kenete, a Szentlélek jelenléte által istenségének eszköze lett. Ezért ezt kenik jelképesen a homlokodra és többi érzékszervedre. És a látható myronnal kenik meg a testet, de a szent és éltető Lélekkel szentelődik meg a lélek.”⁹¹ A nyugati egyház olajszentelő imádsága is erről tanúskodik.⁹² Az elsődlegesen ajánlott formula (OUI 75a) a Sacramentarium Gelásianumból származik. Az olajat megszentelő püspök így imádkozik: „Kérünk, küldd el vigasztaló Szentlelkedet a mennyből erre az olajra... Szent áldásod által legyen ez az olaj testi-lelki oltalom mindazoknak, akik a szentkenetben részesülnek”.

Ezenkívül még vannak bőségesen más, kevésbé ismert Szentlélekre utaló jelképek is. Így például a régebbi liturgiákban a *rálehelés* (*insufflatio*) személyekre és dolgokra.

⁸⁵ vö. FIALA, L'imposition de la mains comme signe de la communications de l'Esprit-Saint dans le rites latins, in Eph. Liturgicae 90 (1976), 385-402.

⁸⁶ Trad. apost. XIX.

⁸⁷ De Baptismo VIII, 1; Traditio apostolica XXI.

⁸⁸ Trad. apost. III. fej.

⁸⁹ Im. IV.

⁹⁰ Origenész, In Lev. Hom. II, 4; PG 12,418-419; Didaskália VI,

⁹¹ Műsztagogikus katekézis III, 3

⁹² BABOS I., A betegek kente, Róma, 1978, 52.

A legismertebb példa a keresztvízre való rálehelés.⁹³ Bibliai alapja Jézus mennybemenetel előtt példája (Jn 20,21). A szerzetesnővérek és a püspök *gyűrtűjének* is van pneumatológiai vonatkozása.⁹⁴ A keleti egyházakban a házasságkötés szertartásának a csúcspontja, a *jegyespár megkoronázása* a Szentlélek leszállásának a szimbóluma.⁹⁵ A Szentlélek eljön, hogy „megkoronázza”, „megkoszorúzza”, vagyis megszentelje a házastársi szerelmet, s így jön létre a házasság szentsége. A római liturgiában pedig már a IV. századtól kezdve a házasságkötés szertartásának lényeges mozzanata volt a „*velatio nuptialis*”, a *menyasszony fátyollal való letakarása*. Siricius pápa és Szent Ambrus írásai⁹⁶ már tanúskodnak erről a szokásról, amely évszázadokon keresztül a római és a milánói liturgia fontos eleme volt. A Sacramentarium Veronense-ben a házasságkötés szertartásának címe ezért lett: „*Incipit velatio nuptialis*”.⁹⁷ A szerzetesnővérek fogadalomtételénél is elég hamar szokásba jött a fátyol átadása. A liturgiátörténetesek szerint a fátyol (velum), illetve a lefátyolozás (*velatio*) szintén a Szentlélek szimbólumai közé tartozik. A jelkép szentírási alapja Gábor angyal kijelentése: „A Szentlélek száll reád és a Magasságbeli ereje borít el” (Lk 1,35). A II. Vatikáni Zsinat után a csend is a liturgia integráns része lett.⁹⁸ A liturgikus könyvek meghatározzák a csend helyét, és ismételten beszélnek a szent csend jelentőségéről. A szent csend belső tartalma a liturgia egyes részeihez igazodik, de általános érvénnyel ki kell jelentenünk: „A csend célja az, hogy a Szentlélek szava minél teljesebben visszhangozzék a szívekben, s hogy a személyes imádkozást jobban hozzákapsoljuk Isten ígéjéhez és az Egyház nyilvánosan felhangzó szavához”.⁹⁹

⁹³ Vö. STROMMEL E, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe, Bonn, 1950.

⁹⁴ Vö. TRIACCA, Spirito Santo e liturgia, im, 156.

⁹⁵ HOTZ R, Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West, Gütersloh 1979, 249.

⁹⁶ Homília 20,5; Kommentár az Efezusiakhoz írt levélhez; PL 62,141.

⁹⁷ Sacramentarium Veronense, nr. 1105-1110.

⁹⁸ DOLHAI L., A liturgikus csend, in Távlatok 1997/6, 742-751.

⁹⁹ Liturgia Horarum, Ált. rendelkezések, 202. p.

A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Hatodik éve jelenik meg magyarul, tájékoztatva a teológiát művelőket és az érdeklődőket a világegyház teológiai életéről, színvonalas, egyházhű tanulmányok fordításaival. Előfizethető egy évre 500,- Ft-ért a szerkesztőség címén, ahol az előző évfolyamok számai is megrendelhetők. Megvásárolható Budapesten a JEL, a Márton Áron kiadó és az Ecclesia boltjában, Kecskeméten a Korda könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

A Communio folyóirat eddig megjelent és még kapható számainak tartalma:

Címünk: Communio Alapítvány, 1053 Budapest, Papnövelde u. 7.

- | | |
|------------------------------------|--------------------------------|
| 1993. 3. Az ember hivatása | 1996. 1. Isten és császár |
| 4. Isten neve | 2. Egyház és fiatalság |
| 1994. 1. Hit a teremtésben | 3. Isten és emberek műve |
| 2. Európa lelkesége | 4. Istennek adott válasz |
| 3. Isten irgalmassága | 1997. 1. Jézus csodatettei |
| 4. Isten örök Fia | 2. A remény nem csal meg |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése | 3. Tedd ide kezed |
| 2. Istenről beszélünk | 4. Krisztus az idők teljessége |
| 3. Hiszem a test feltámadását | 1998. 1. A Szentlélek éve |
| 4. Idő és öröklét Ura | 2. Gál Ferenc emlékezete |

KUMINETZ GÉZA

A rendkívüli vagyonkezelési
intézkedés a CIC szerint

Előszó

A katolikus egyháznak nem annyira a puszta létét, hanem inkább a hogylétét, küldetése betöltésének konkrét módozatait határozzák meg, és pedig jelentősen, a saját tulajdonviszonyai (statikus oldal), anyagi javainak kezelési stratégiája (dinamikus oldal), valamint az a társadalmi-kulturális kontextus, mely szűkebb vagy tágabb módon engedi érvényesülni az egyház saját jogrendjét. Tételként állíthatjuk, hogy az új egyházi törvénykönyv normatívája önmagában véve megadja mind a tulajdonviszonyok stabilitásához, mind annak kezelési stratégiájához, mind pedig az egyház jogának szabad gyakorlásához a szükséges és elégséges alapelveket; biztosítja a kellő okosságot és rugalmasságot. Állítjuk ezt, noha jól tudjuk, Isten népe körében és kívülről is többen kétségbe vonják az egyházi vagyon létjogosultságát.¹ A törvényhozóhoz is minden bizonnyal eljutottak ezek a hangok. S a törvényhozó válasza az egyház anyagi javainak átgondoltabb jogi rendezése volt. Ennek jele az, hogy önálló könyvet kapott e tárgykör.² Indoklásul tehát azt kell felhozni, hogy a szegény egyház kérése, követelése nem primér, hanem szekundér jelenség, vagyis a visszaélések, önkényes vagyonkezelés leküzdését célozzák. A helyes válasz erre az alaposabb jogi rendezés, az ellenőrzési mechanizmusok hatékony kiépítése, mely ugyanakkor tekintettel van a szükséges és elégséges autonómiára, vagyis gyámkodó él nélküli. Ami témánkat illeti, a rendkívüli vagyonkezelési intézkedés is precízebb szabályzást és ellenőrzést kapott. Állíthatjuk azt is, hogy az egyház anyagi javai az új diszciplína szerint kiváló szolgálatot tesznek az egyház küldetése munkálásának, vagyis teljességgel beleillessznek a II. Vatikáni Zsinat lelkipásztori szemléletébe. Az anyagi javakra vonatkozó normatíva nem kizárja tehát, hanem épp ellenkezőleg, alapvetően lehetővé teszi a javaknak az egyház küldetése szellemében történő használatát, a titokzatos testben történő igazságos áramlását. S mint ilyen, a vagyonkezelés, a javak felügyelete és az értük való felelősségvállalás feltételezi a törvényeknek, az egyház küldetésének alapos ismeretét, s az ebből fakadó kreativitást.³

1 CORECCO, E., *I presupposti culturali ed ecclesilogici del nuovo Codex*, in *Il nuovo Codice di diritto canonico*, Firenze 1983, 52s.; OCHOA, X., *Ratio bonorum temporalium in Ecclesia et Institutis perfectionis post Con. Vat. II.*, in *Commentarium pro Religiosis*, 1967, 339-348.

2 Vö. A Kódex revízióját irányító 10 elvet.

3 COCCOPALMERIO, F., *Diritto patrimoniale della Chiesa*, in *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. IV, Roma 1980. 1-70.; MISTO, L., *I beni temporali della Chiesa*, in *Il diritto nel mistero della Chiesa III*, 1992, 349.

Ezek előre bocsátásával nemcsak lehet, de kell is komolyan beszélni az egyház vagyónáról (a vagyon szó nem szükségszerűen jelenti a javak nagy mennyiségét), s a rá vonatkozó normatíváról. Amennyiben az egyház vagyonkezelői és a vagyonkezelés ellenőrei az egyház szellemében rendelkeznek a javakról, s engedélyezik mindazokat a jogügyleteket, melyek a tulajdonosi jogkör sajátjai, akkor e tevékenység nem rontja, hanem épp hitelessé teszi tanúságtévésünket.

Mielőtt közelebbről a címben megadott témára térnénk, szükséges néhány előzetes megjegyzést tennünk, melyek nélkülözhetetlenek a tárgy megértéséhez. Mindjárt az elején tisztázni kell, mely javakra vonatkozik az V. könyv normatívája, azaz mely javak az ún. egyházi javak? Az 1255. kánon szerint csakis az egyetemes egyház, az Apostoli Szentszék és az egyházban lévő egyéb hivatalos jogi személyek javai az egyházi javak. E meghatározásból ki vannak zárva tehát az ún. magán jogi személyek és a természetes személyek (krisztushívők) javai. A törvényhozó tiszteletben tartotta az egyház tagjainak saját javakhoz (magántulajdon) való jogát, valamint az egyház magán jogi személyeinek autonómiáját, úgy ahogy azt a II. Vatikáni Zsinat a *Gaudium et Spes* rendelkezésében megkövetelte. Megmarad azonban e javaknak is az egyházi(as) dimenziója,⁴ vagyis e javakkal is az egyház tanításának szellemében kell rendelkezni. Az egyház tulajdonát tehát csakis a hivatalos jogi személyek javai képezik. Javakat pedig ezek a jogi személyek minden törvényes módon szerezhetnek. Megjegyezzük, hogy a Kódex e javak fő forrásául a hívek adományait jelöli meg. A hivatalos jogi személyek, szemben a magán jogi személyekkel, az egyház nevében cselekszenek (*nomine Ecclesiae*). Azaz hivatalosan (*publice*) valósítják meg az egyház sajátos céljait.⁵ Azokat a célokat, melyek elsősorban vallásos, nem pedig gazdasági, politikai, szociális célok, jóllehet teljességgel nem nélkülözik e jellegzetességeket. Ámbar az 1255. kánon az egyetemes egyházat is tulajdonosnak jelenti ki, de *facto* az egyetemes egyház mint ilyen nem tulajdonosa anyagi javaknak, és még csak nem is egy jogi személy a többi hivatalos jogi személy között, hanem isteni rendelkezés folytán erkölcsi személy jelleggel bír, s mint ilyen részt ad az egyes jogi személyeknek abból a jogból, mely számára született és saját (jelen esetben a javakhoz való jog).⁶ Ez a vonás képezi alapját az egyházi javak mély egységének, melyre az egységes diszciplína és az azonos célok megvalósítása épül. Mondhatjuk tehát azt, hogy a katolikus egyház mint ilyen, hivatalos jogi személyeiben, személyei által tevékenykedik és folytatja Krisztus által kapott küldetését, vagyis a megváltás művét. E jogi személyek szerves egységet képeznek, tehát nem egymástól izoláltak, hanem egymást támogatva működnek. A vagyonkezelés tágon érve épp annak művészete, hogy egyrészt az egyes jogi személyek önállóságukat és stabilitásukat megőrizve megvalósítsák a rájuk bízott célokat, másrészt egymással koordináltan tevékenykedjenek.

4 DE PAOLIS, V., *Dimensione ecclesiale dei beni temporali destinati a fini ecclesiali*, in *Periodica* 1995 (84) 77-103.

5 Az Egyház sajátos és kizárólagos céljait az 1254. 2§ sorolja fel és pedig exemplifikatív jelleggel. (az istentisztelet, a klérus ellátása, a szent apostolátus és a szeretet gyakorlása, főképp a szegények, rászorulóknak vonatkozásában.) Elvileg úgy tűnik taxatívum nem is lehetne ezt felsorolni. E célok megjelölése jogilag végső soron csakis az Egyház vezetésére tartozik.

6 Az egyetemes egyház mint ilyen nem jogi személyiségként áll szemben jogrendjének egyéb jogi személyeivel, hanem részleteti saját és született jogában jogképes alanyait. Tehát nem úgy *societas perfecta*, mint pl. az állam a polgáraival szemben.

Amikor a javak kezeléséről, mint a tulajdonosi jogkör egyik fontos dimenziójáról, különösen is, e vagyon stabilitását, felelős kezelését kifejező rendkívüli kezelési intézkedésről beszélünk, akkor elsősorban, de nem kizárólagosan a hivatalos egyházi jogi személyek vagyonkezeléséről teszünk kijelentéseket.

A vagyonkezelés fogalma⁷

Az egyháznak céljai megvalósításához szüksége van anyagi javakra is, s e javak feletti rendelkezésre kizárólagos jogot formál, vagyis a teljes tulajdonosi jogkört és annak szabad gyakorlását (*qui iure suo utitur, nemini facit iniuriam*). Ezért is van az egyháznak saját vagyonjoga, mely alapvetően azt foglalja magában, amivel a világi jogrendek is foglalkoznak, vagyis a dologi, a kötelmi és az öröklési jogot.⁸ Amikor pedig e tárgykörben utal a világi jog megtartására, vagy épp kanonizálja a világi törvényt, tulajdonképpen ezt az alapvető illetékességét jelenti ki. Az 1255. kánon négy szóval fejezi ki a tulajdonosi jogkör tartalmát: a szerzés, a birtoklás, a kezelés és az elidegenítés (*acquirere, retinere, administrare et alienare*) szavakkal. E négy fogalom egyúttal jelzi is a kánoni normatíva kikristályosodási pontjait is (lásd az V. könyv címeit). Ezek közül a vagyonkezelés (*administratio bonorum*) a már megszerzett és még el nem idegenített javak feletti rendelkezést jelenti. Ez lenne a szoros értelemben vett vagyonkezelés. E szónak azonban tág értelme is van. Ebben az esetben mind a szerzést, mind az elidegenítést is magában foglalja. Következésképp mondhatjuk, hogy a vagyonkezelési intézkedések létesítenek, módosítanak, vagy megszüntetnek vagyoni kapcsolatokat, többnyire valamely jogügylet segítségével. Mivel a Kódex megkülönbözteti a vagyonkezelést a szerzéstől és az elidegenítéstől, s saját normákat ír elő velük kapcsolatban, a hatályos kánonjogi nyelvben szűk értelemben kell vennünk.

A vagyonkezelés a dolgok kormányzását jelenti, a *munus regendi*-hez tartozik, amint a szerzetesjog tárgykörében az intézet kormányzása cím alatt található az anyagi javakkal kapcsolatos előírások. A kormányzási feladat szoros kapcsolatban van a tanítói és megszentelői feladatokkal (*munus docendi* és *munus sanctificandi*). A javak és a személyek kormányzata szorosan összefügg egymással, ezért illő, ha az rendelkezik az anyagi javak felett, aki a jogi személyt közvetlenül irányítja. A jog megengedi, sőt néha megköveteli a szétválasztást. A szabályzatok is rendelkezhetnek másképp, ellenkező esetben viszont a megyéspüspöknek kell vagyonkezelőt kineveznie. A vagyonkezelési intézkedés magában foglalja a megszerzett javak őrzését (*conservatio*), azok gyümölcsöztetését (*fructificatio*) és a gyümölcsök használatát, az in-

⁷ PUZA, R., *Die Verwaltung des Kirchenvermögens*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983 900-915; HEIMERL, H., PREE, H., PRIMETSHOFER, B., (Hg.) *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg 1993 253-271; RUF, N., *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici, für die Praxis erläutert*, Freiburg-Basel-Wien 1983 322-326; CHIAPPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico, commento giuridico-pastorale*, Napoli 1988 vol. II. 382-398; GHIRLANDA, G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 1990 469-472. DE PAOLIS, V., *Amministrazione dei beni temporalis ecclesiastici*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico a cura di CORRAL, C.S., DE PAOLIS, V., GHIRLANDA, G.*, Milano 1993 21-29.

⁸ BENEDEK, F., *Római magánjog, Dologi és kötelmi jog*, Pécs, 1995. 7-8.

tézmény céljaira történő felhasználását, ahogyan F. X. Wernz és P. Vidal meghatározták: "Summa actuum qui requiruntur ad conservationem et meliorationem substantiae bonorum necnon ad productionem, perceptionem et applicationem fructuum et reddituum qui oriuntur ex bonis ecclesiasticis". Miképp konkretizálható ez? Faltin nyomán⁹ a következő öt pontban adhatunk a kérdésre választ: 1. gondoskodni mindazokról a szükséges és elégséges gazdasági eszközökről, melyek az illető jogi személy céljai megvalósításához szükségesek; 2. szabályozni és koordinálni a jogügyleteket e cél hatékony megvalósítása érdekében; 3. védelmezni a vagyoni, de a nem vagyoni jellegű jogokat, melyek a jogi személyhez tartoznak; 4. pontosan nyilván kell tartani az egyes ügyleteket, hogy világos és áttekinthető legyen a számadás és esetleges ellenőrzése; 5. valamint megfontolt beruházási tervezés.

A vagyonkezelés a közigazgatáshoz, a törvények végrehajtásához (potestas executiva) is tartozik, végrehajtói hatalmat feltételez. A vagyonkezelők csakis a jog szabta kereteken belül tevékenykedhetnek, rendelkezhetnek a rájuk bízott javakkal. Ez már eleve határokat szab a javakkal való rendelkezésnek, miképp a tulajdonnak eleve vannak határai, semmiképp sem önkényes uralom a dolog felett, melyet a törvényhozó megfontolása szűkebben vagy tágabban határoz meg, kisebb vagy nagyobb teret adva az önálló rendelkezésnek. Azaz szabályozza a jog gyakorlásának módját.¹⁰ Az egyházi javak esetén ez azt jelenti, hogy az egyház nevében, a jog előírásai szerint kell kormányozni őket. Ez a kötelezettség pedig magába foglal bizonyos metajuridikus elemeket is, melyek sokszor nélkülözhetetlenek az egyházjog helyes felfogása és alkalmazása során, nevezetesen az egyház szellemében, természetének és küldetésének megfelelően (Sentire cum ecclesia). A javakat nemcsak a célokra kell fordítani, hanem konkrét célokra és konkrét körülmények között megvalósítandó célokra. Ha a vagyonkezelők túllépik a jog adta hatáskörüket, törvénysértést (violatio legis) követnek el, melyet a kánoni jogrend különböző, pontosabban két szempont szerint ítél meg, vagyis a törvénysértés két különböző jogkövetkezésmennyel jár. Lehet a törvénysértés egyszerűen tilos, tehát a jogcselekmény érvényét nem érinti, s lehet irritáló, azaz a jogcselekményt érvénytelenné tevő.

A vagyonkezelési intézkedés különbözik néhány más jogi figurától, vagy hozzá hasonló jogügylettől. Így különbözik a jogi képviselőtől, a felügyelettől és az elidegenítéstől. Ami a jogi képviselöt illeti, az ilyen képviselő nem folyik bele az illető jogi személy döntéseibe, így vagyonkezelési döntéseibe, hanem a már létező akaratot képviseli, jelenti ki a törvény előtt. A két feladat egy személyben kumulálódhat, a jog

⁹ FALTIN, D., *De iure patrimoniale Ecclesiae, Romae, 1973.* 187.

¹⁰ Megjegyezzük, hogy a "tulajdonjogot korlátozni lehet elidegenítési és terhelési tilalommal is. A tulajdonnak a dologra vonatkozó legfontosabb rendelkezései a dolog elidegenítése, illetőleg megterhelése. Az elidegenítés történhet szerződéssel ingyenesen (ajándékozás), visszatérően (csere, adásvétel), vagy más jogügyletek keretében (gazdasági társaság alapítása, alapítvány létrehozása stb.) A dolog megterhelése tipikusan valamely korlátozott dologi jog (hasznélvezet, telki szolgálat), vagy a dolog biztosítékul adásával (zálogjog, óvadék) történik. A rendelkezési jog leggyakoribb és egyben legjelentősebb korlátozását az elidegenítés és a megterhelés tilalma jelenti. Az elidegenítési és terhelési tilalom – tágabb értelemben – a rendelkezés jogának bármely kizárása és korlátozása. Szűkebb értelemben ilyen tilalomról akkor beszélünk, ha nem általában a rendelkezési jog, hanem a tulajdonnak másra való átruházása vagy biztosítékul adása van kizárva". (LENKOVICS B., *A dologi jog vázlat*. Egyetemi jegyzet, ELTE 1995)

előírásai szerint. Ami a felügyeletet illeti, ez elsősorban és kizárólagosan ellenőrzési feladatot jelent. Éspedig azt ellenőrzi, hogy a javak szerzése, birtoklása, kezelése és elidegenítése valóban az egyház törvényei szerint történt-e, vagy hogy okos-e a stratégia, vagy terv, mely szerint a javakat kormányozzák, megfelel-e az egyház szellemének. A felügyeletből tehát hiányzik az, ami a vagyonnevelésben tipikus, vagyis a javak feletti rendelkezés. A felügyelet nem a javakra, hanem az illető jogi személyre vonatkozó hatalmat jelenti. A felügyeleti jogkör tág teret biztosít, főképp az ordináriusnak, aki speciális utasításokat bocsáthat ki a javak kezelését illetően. Az utasítás természete pedig az, hogy nem lépheti túl a hatályos törvények szabta határokat. Ami pedig az elidegenítést illeti, itt is világosan különböztet a törvényhozó. Ámbár sokszor nehéz világosan elkülöníteni, hogy az elidegenítés normáit kell-e érvényesíteni, vagy a rendkívüli vagyonnevelésre vonatkozó előírásokat. Erre még visszatérünk.

Mivel a rendkívüli vagyonnevelési intézkedések is a vagyonnevelés körébe tartoznak, a kép teljességéhez tartozik azon elvek ismertetése, melyek vezérlik az egyházi javak vagyonnevelését. 1. A javak kezelése a hivatalos egyházi jogi személyek vagyonnevelésére vonatkozik; e jogi személyek vagyonnevelője az egyház nevében végzi feladatát. 2. A vagyonnevelés az előjárók felügyelete alatt történik (Szentszék, ordinárius, szerzetes előjárók). 3. A hívek szándéka mindig őrzendő. Vagyis ha krisztushívők meghatározott célra javakat adnak át a hivatalos jogi személyeknek, azok csakis arra a célra fordíthatók. Ez korlátját, jobbanmondva határát képezik a velük való rendelkezésnek. 4. A javak kellő okossággal kezelendők. Ezen okossághoz tartozik, főleg a rendkívüli vagyonnevelési intézkedéseket illetően a tanácsadó szervek igénybe vétele. 5. A világi törvények megtartását, ahol a Kódex utal rá, figyelembe kell venni, akár azért, mert a CIC kanonizálja őket, akár azért, mert az óvatosság azt kívánja, akár azért, mert önmagukban köteleznek.

A rendkívüli vagyonnevelési intézkedés fogalma¹¹

A vagyonnevelési intézkedések tehát vagyonnevelési kapcsolatokat létesítenek, módosítanak, vagy megszüntetnek. Ezen intézkedések tehát nem ugyanolyan súlyúak, más és más jelentőségűek lehetnek; akár azért, mert veszélyeztetik a jogi személy törzsvagyont (állandó vagyon), akár azért, mert a kötendő jogügyletek nem azt a célt szolgálják, amiért is a jogi személy részt kapott az egyház küldetésében. Emiatt is született a vagyonnevelési intézkedéseket osztályozó disztinkció, a rendes és a rendkívüli vagyonnevelési intézkedés (*administratio ordinaria et extraordinaria*). A rendes vagyonnevelési intézkedés körében is létezik további különbségtétel: az egyszerűen rendes és a nagyobb jelentőségű (*maioris momenti*) intézkedés. A tartalmuk kifejtésében a 638§1, az 1277. és az 1281§1. kánonok segítenek bennünket. Ezek analíziséből az derül ki, hogy rendkívüliek azok a vagyonnevelési intézkedések, melyek a rendes vagyonnevelési intézkedések módját és határait meghaladják (*finis et modum ordina-*

¹¹ A rendes és rendkívüli vagyonnevelési intézkedés megkülönböztetését megtaláljuk az 1917-es Kódexben is, főképp az 1527. kánon 1 §-ban: "Hacsak előbb a helyi ordináriustól írásos engedélyt nem kaptak, a vagyonnevelők érvénytelenül tesznek olyat, ami a rendes kezelési határait és módját felülmúlja".

riae administrationis excedunt). Ez elvi jellegű minősítés. Mindazonáltal a rendkívüli vagyonkezelési intézkedések is az egyházi vagyon őrzését, javítását és gyümölcsöztesztét szolgálják. Ami pedig az ilyen intézkedésekre vonatkozó jogkövetkezményeket illeti, csakis az illetékes hatóság előzetes engedélyével végezhetők érvényesen. A törvény tehát irritáló, azaz a jogcselekményt érvénytelenné tevő. A szerzők között van olyan, aki ebből a vonásból kiindulva határozza meg a rendkívüli vagyonkezelési intézkedés fogalmát: ha foganatosításához valamilyen irritáló törvény társul. Így azonban nem tűnik ki, mi a különbség a rendkívüli vagyonkezelési és az elidegenítési intézkedés között. A Kódex a részleges jogra, a szabályzatokra bízva az ilyen intézkedések megjelölését, melyeknek figyelembe kell venniük a törvényhozó által adott elvi kritériumokat, ti. melyek meghaladják a rendes vagyonkezelés módját és határait. Kérdés: Az ilyen meghatározásnak taxatívnak kell-e lennie, vagy meg lehet-e a mai gazdasági szituációban taxatív állapítani az ilyen intézkedéseket. A jobbiztonság a taxativitás mellett szól, a modern gazdasági szisztéma gyors mozgása pedig az exemplifikatív felsorolás mellett. Mindenesetre a konkrét helyzet hozhat olyat, hogy módosítva a szabályzatot, új ügylet kerül a rendkívüli kezelési intézkedések sorába, míg más a továbbiakban rendes kezelési intézkedésnek minősül; pl. a jogi személy anyagi bázisa nagyságrenddel nagyobb lett. A részleges jog és a statutális jog természeténél fogva a konkrét helyzetet igyekszik jogilag rendezni. Tehát ami az egyik jogi személynél rendes vagyonkezelési intézkedésnek minősül, az a másiknál rendkívülinek. Vagy lehet olyan eset is, hogy az intézkedés rendes a határokat illetően, de rendkívüli a módot illetően. Melyek azok a tényezők, melyek rendkívüli intézkedésnek minősítenek bizonyos intézkedéseket? Pl. a javak nagy mennyisége, a veszteség rizikói, az intézkedés érinti a vagyon állapotát, stabilitását, bonyolult a jogügylet, a végrehajtás hosszadalmas stb.

A rendes vagyonkezelési intézkedések azok, melyek a jogi személy mindennapi életében szükséges kiadások, bevételek, melyek az intézmény folyamatos működését biztosítják. Ezek az intézkedések pl. kisebb értékű javak bérbe adása, bevételek beszedése, behajtása, termék eladása, a gazdálkodás, a működés szükséges és elégséges eszközeinek beszerzése, biztosítások kötése, munkabérek kifizetése, adók befizetése stb. A rendkívüli kezelési intézkedésekhez a szerzők (L. Chiappetta-t követve)¹² a következő ügyleteket szokták sorolni: ingatlanok vétele, cseréje, elidegenítése, jelentős értékű ingóságok vétele, cseréje, elidegenítése, az állandó vagyonhoz tartozó ingóságok elidegenítése, örökség, adomány elfogadása, róla való lemondás, főleg ha teherrel és meghagyással járnak, építkezés, hasonló nagyberuházások, ingatlanok tartós bérbe adása, kötelmek vállalása, jelzálog (hipothéka), perbe bocsátkozás stb. E szerzők nem különböztetnek világosan a rendkívüli vagyonkezelési intézkedés és az elidegenítési intézkedés között. Ez veszélyt jelenthet, mert a két intézkedésre más normatíva vonatkozik; melyik az applikálandó? De Paolis nyomán megkíséreljük a két intézkedési típus elkülönítését.¹³

Ha úgy határoztuk meg a vagyonkezelési intézkedést, mint a megszerzett javak feletti rendelkezést, kizárva belőle az elidegenítést, akkor két intézkedési típussal van

¹² CHIAPPETTA, L., *Il Codice* II, 387

¹³ DE PAOLIS, V., *De bonis Ecclesiae temporalibus, Adnotationes in Codicem Liber V*, Romae 1986 77-78; ua., *Negoziio giuridico, quo conditio patrimonialis personae iuridicae peior fieri possit* (cf. c. 1295), in *Periodica* 83 (1994) 493-528; ua. *I beni temporalis della Chiesa*, Bologna 1995. 197-221.

dolgunk. A vagyonkezelés ott ér véget, ahol az elidegenítés kezdődik. Az elidegenítést itt szűk értelemben vettük, vagyis a tulajdon teljes átruházását jelenti. Az elidegenítésnek azonban létezik egy tág értelme is, melyet a Kódex szintén ismer, nevezetesen azt, amikor valamilyen dologi jogot enged meg a tulajdonon (haszonélvezet, szolgalm, örökhaszonbérlet stb.). Ezek az intézkedések nagy hasonlóságot mutatnak a rendkívüli vagyonkezelési intézkedéssel. A probléma tisztázásához fontos ismernünk egy másik fogalmat, az állandó vagyon, vagy törzsvagyon (*pátrimum stabile*)¹⁴ fogalmát. Ide a törvényesen kijelölt (*legitima assignatio*) javak tartoznak, s e javak per se, de nem abszolúte elidegeníthetetlenek, mivel az illető jogi személy mindennapi működésének alapját (*autosufficiencia*) képezik. Hasonlít e fogalom a javadalmak alapjához (*dos*), mind ingatlanok, mind pedig ingóságok tartozhatnak hozzá. A modern gazdasági rendszerekben az ingatlanok jelentősége csökkent, s az ingóságoké pedig növekedett. Ilyen vagyon előzetes meglétét feltételezi a 114. § 3-a is. A jogi személyiség megadásának mintegy feltételét képezi. A törvényes kijelöléssel e javak elidegeníthetetlenekké lesznek, tehát a szorosán vett vagyonkezelésből ki lesznek véve. Lehet pl. rendkívüli vagyonkezelési intézkedés az ilyen törvényes kijelölés. Az 1295. kánon szerint mindazok az intézkedések, melyek a jogi személy vagyoni helyzetét rosszabbá tehetik, egyenlő elbírálás alá esnek az elidegenítéssel, következésképp nem a vagyonkezelés, hanem az elidegenítésre vonatkozó előírások alkalmazandók rájuk. Viszont kérdés az, hogy a törvényhozó kiterjesztette volna a tág értelemben vett elidegenítési intézkedést a rendkívüli vagyonkezelési intézkedésekre? Ezeket is magába foglalják azok a jogügyletek, melyek révén a jogi személy vagyoni helyzete rosszabbá válhat? Avagy minden rendkívüli vagyonkezelési intézkedés magába foglalja a tág értelemben vett elidegenítési intézkedéseket? Az 1295. kánon normatívája csak azokra az intézkedésekre vonatkozik, melyek hasonlóságot mutatnak az elidegenítéssel, vagy az összes rendkívüli vagyonkezelési intézkedést is az elidegenítés szabályai alá vonta a törvényhozó?

A kérdés eldöntéséhez látnunk kell, hogy a törvényhozó külön normatívát határozott meg a vagyonkezelési és az elidegenítési intézkedésekre vonatkozóan. A rendkívüli vagyonkezelési intézkedésekre alapvetően a következő előírások vonatkoznak: A részleges jognak, a saját jognak és a szabályzatoknak kell meghatározniuk azokat az intézkedéseket, melyek rendkívülieknek számítanak. Ha erről ezek hallgatnának, akkor a püspök kötelessége ilyen felsorolásról, kijelölésről gondoskodni. Az ilyen intézkedések érvényes foganatosításához mindig az illetékes eljáró előzetes engedélye szükséges. Az elidegenítésnek tárgyát pedig csak azok az intézkedések képezik, melyek a törvényes kijelöléssel az állandó vagyonhoz tartoznak, és egyúttal a jog által meghatározott értéket meghaladják. Ekkor és csakis ekkor szükséges az érvényes és megengedett elidegenítésükhöz az illetékes hatóság előzetes engedélye.

Közös a kétféle intézkedésben az, hogy védeni igyekeznek az egyház javait, annak érdekében, hogy céljait megvalósíthassa. Különböznek abban, hogy az elidegenítési előírások a jogi személy állandó vagyonát védik, s ezzel az önélétségességet, addig a rendkívüli vagyonkezelési intézkedések inkább az ún. változó vagyon és az ál-

¹⁴ Az új Kódex módosított a terminológián, a régiben ennek megfelelője a következőképp hangzott: "servando servari potest", ami konkrétan nehezen volt meghatározható. Az új normatíva szerint a törvényes kijelöléssel egyértelművé válik e vagyon jellege, s egyszerűen alkalmazható rá a jog előírása.

landó vagyon jog által meghatározott összege alatti értékű intézkedésekre, elidegenítésre vonatkoznak. Az előbbire az elidegenítés, ez utóbbira pedig a vagyonkezelés előírásai vonatkoznak.

További különbség, hogy jogorvoslati lehetőséget biztosít a Kódex abban az esetben, amikor kánonilag érvénytelenül, de a világi jog szerint érvényesen idegenítettek el egyházi javakat. Ilyen lehetőség nincs a rendkívüli kezelési intézkedések esetében.

Úgy kell tehát elgondolnunk a dolgot, hogy nem akármilyen rendkívüli vagyonkezelési intézkedés azonosítható azzal az intézkedéssel, mely révén a jogi személy vagyongogi helyzete rosszabbá válhat, tehát nem azonosítható minden további nélkül azokhoz az intézkedésekhez, melyek hasonlóak és egyenlő elbírálás alá esnek az elidegenítési intézkedésekkel. Továbbá állítjuk, hogy a vagyonkezelési intézkedések, beleértve a rendkívüli intézkedést is, alapvetően nem érintik a jogi személy állandó vagyonát, következképp működésének alapját.

Összefoglalva tehát azt kell mondanunk, hogy a jogi személy vagyongogi helyzetét rosszabbító intézkedéseket nem szabad azonosítanunk a rendkívüli vagyonkezelési intézkedésekkel. Ez a fogalom sokkal tágabb annál. Tehát vannak olyan rendkívüli vagyonkezelési intézkedések, melyek révén nem válik rosszabbá a jogi személy vagyoni helyzete, következképp nem vonatkozik rá az 1295. kánon előírása. Az 1277., 1281. és az 1288. kánon előírásai ki vannak zárva az 1295. kánon normatívájából. A rendkívüli vagyonkezelési intézkedések vagy a változó vagyont érintik, vagy az állandó vagyonhoz történő törvényes kijelölést, vagy pedig az állandó vagyon feletti rendelkezést, amennyiben nem éri el azt az értéket, amit a jog meghatároz az érvényes és megengedett, azaz törvényes elidegenítéshez. Ebben az esetben, jóllehet javak elidegenítéséről van szó, mégis a rendkívüli vagyonkezelés szabályai vonatkoznak rá. Úgy tűnik tehát, hogy két kategóriája létezik a rendkívüli vagyonkezelési intézkedéseknek, egyik esetben a szűk értelemben vett vagyonkezelésről van szó, a másikban pedig a szűk, vagy tág értelemben vett elidegenítési intézkedést is magába foglalhatja, de ebben az esetben, mivel e javak nem tartoznak az állandó vagyonhoz, a rendkívüli vagyonkezelési intézkedésre vonatkozó előírások szerint kell eljárni az érvényes és megengedett fogatosításukhoz.

Ezek után lássuk az egyes fontosabb hivatalos jogi személyek vagyonkezelését a rendkívüli vagyonkezelési intézkedés tükrében. A hatályos jog szerint négy szinten történik a javak szerzése, birtoklása, kezelése és elidegenítése. Az egyetemes egyház (közelebbről a Szentszék), az 1274 és 1275. kánonok által létesítendő új intézmények, a részegyházak (főképp az egyházmegye) és a többi hivatalos jogi személy szintjén.¹⁵

1. A Szentszék vagyonkezelése¹⁶

A Szentszék, vagy Apostoli Szék, isteni rendelkezés folytán erkölcsi jogi személy jellegével bír (113. kánon), az 1257. kánon 1§-a szerint javai egyházi javak.

¹⁵ MISTÒ, L., *I beni temporalì della Chiesa (cann. 1254-1310)*, in *Il diritto nel mistero della Chiesa*, (Quaderni di Apollinaris 10,) Roma 1992. 389.

¹⁶ SALERNO, F., *Gli Uffici*, in *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"*, (Studi Giuridici XXI,) Roma, 483-503.; MORGANTE, L., *L'amministrazione dei beni temporalì della Chiesa*, 1992 Ed. Piemme Spa., 60-62.

A Pastor Bonus kezdetű apostoli rendelkezés 1989-ben a Szentszék különböző dikasztériumainak, hivatalainak, azok egymás közti kapcsolatainak új rendjét írta elő. Eszerint a vagyongazdálkodást érintő ügyek bizonyos hivatalokhoz, nevezetesen az Apostoli Kamarához, a Szentszéki Vagyongazdálkodóhoz, valamint a Szentszék Gazdasági Ügyeinek Prefektúrájához (igazgatóság) tartoznak.

Az Apostoli Kamarának főleg széküresedéskor van fontos szerepe; ideiglenesen ez a szerv kezeli és ellenőrzi a Szentszék javait.

A Szentszéki Vagyongazdálkodó, amint a neve is elárulja, kezeli a Szentszék anyagi javait. Két szekciója van, az egyik a rendes, a másik a rendkívüli szekció. Az előbbi az ingatlanok ügyeit kezeli, valamint felügyeli az Osservatore Romano-t, a Nyomdát és a Könyvkiadót. A rendkívüli szekció kezeli a Szentszék értékpapírjait, egyéb ingóságait.

A Szentszék Gazdasági Ügyeinek Prefektúrája felügyeli a Szentszék Vagyongazdálkodását. Megvizsgálja az egyes szentszéki dikasztériumok, hivatalok mérlegeit, tanulmányozza a Szentszék vagyoni helyzetét, ellenőrzi a pénztárkönyveket, felülvizsgálja az építkezési terveket, valamint az egyéb beruházási terveket, elkészíti az előzetes költségvetést, végül felülvizsgálja a rendes vagyongazdálkodást meghaladó ügyeket.

Ez a prefektúra bírálja el az egyes dikasztériumok vagyongazdálkodása során felmerülő, a rendes kezelési intézkedéseket meghaladó, azaz a rendkívüli vagyongazdálkodáshoz tartozó ügyeket. Hogy mi tartozik ide, azt az egyes dikasztériumok belső szabályai hivatottak tisztázni.

2. Az 1274 és 1275. kánonok szerint felállítandó intézmények vagyongazdálkodása¹⁷

A 114. kánon 1§-a szerint nemcsak személyek, hanem dolgok együttese is kaphatnak jogi személyiséget a kánoni jogrendben. Az 1274 és 1275. kánonok előírásai dolgok együtteseire vonatkoznak. Nevezetesen a papság ellátására, társadalombiztosítására, vagy az egyházmegye szolgálatában álló más személyek díjazására, vagy az egyházmegye szükségletei fedezésére szolgáló alap létesítéséről van szó. Ezek az alapok nemcsak egyházmegyei szinten létesíthetők, hanem több egyházmegyre is vonatkozhatnak, beleértve a püspöki konferencia egész területét. Ezek kooperatív, föderatív és asszociatív formát ölthetnek, és a világi jog szerint is jogi személyiséget kell

¹⁷ Vö. DE PAOLIS, V., *Il sostentamento del clero dal Concilio al Codice di Diritto canonico*, in AA.VV., *Vaticano II. Bilancio e Prospettive. Venticinque anni dopo 1962/1987 I*, Assisi 1988, 571-595; DE PAOLIS, *De bonis*, 82-87; DE PAOLIS, *Il sistema beneficiale ed il suo superamento. Dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni*, in AA.VV., *Il sostentamento del clero* (Studi Giuridici XXVIII), Roma 1993, 21-33; MARCUZZI, G., *Il sostentamento del clero nella normativa codiciale latina*, Uo. 33-79; PALAZZINI, P., *La aequa remuneratio del clero*, Uo. 7-21, SALERNO, F., in *Commento al Codice di Diritto Canonico*, a cura di Mons. P.V. PINTO, (Studia Urbaniana 21) Roma 1985 723-725, ALARCÓN, M.L., *I beni temporali della chiesa*, in *Codice di Diritto Canonico, edizione bilingue commentata*, a cura di LOMBARDÍA, P., ARRIETA, J. I., Roma 1985, vol. II. 900-903, COLOMBO, M., *L'istituto per il sostentamento del clero e problemi connessi*, in AA.VV. *I beni temporali della Chiesa In Italia, Nuova normativa canonica e concordataria*, (Studi giuridici XI.), Roma 1986, 87-109, SCHMITZ, H., *Die Sustentation der Kleriker*, in AA.VV. *Administrator bonorum. Oeconomus tamquam paterfamilias*, PAARHAMMER H., (Hg), Thaur/Tirol 1987, 177-191.

hogy kapjanak. Az érintett püspökökre tartozik az ilyen jogi személyek szabályzatának elkészíttetése és jóváhagyása. Ezen szabályzatban kell pontosítani a rendkívüli kezelési intézkedéseket, s fel kell tüntetni, ki az illetékes hatóság ezek engedélyezéséhez. Vagy a püspökök együtt döntenek, vagy az általuk létesített tanácsra, vagy valamelyik püspökre bízzák az ilyen jogkört. A vagyonkezelési jogkört is betöltheti közülük valaki, mivel nincs inkompatibilitási, összeférhetetlenségi előírás, mégis célszerű önálló vagyonkezelő kinevezése, aki az illetékes előjáró(k) fennhatósága alatt végzi feladatát. A vagyonkezelőre vonatkoznak úgy általában, mind különösen a vagyonkezelőkre vonatkozó előírások.

Megjegyezzük, hogy országunkban is létjogosultsága lenne ilyen intézet(ek) létesítésének, mely nagyban hozzájárulna a klérus alapvetően egyenlő (de nem azonos) igazságos díjazásához (peraequatio remunerationis). Ezt egyébként maga a II. Vatikáni Zsinat is felettebb szorgalmazza (PO. 20).

3. Az egyházmegyei vagyonkezelés¹⁸

A részegyház princeps analogátuma az egyházmegye (368. k.). A püspök vezetése alatt álló olyan közösség, melyben jelen van és működik az egy, szent, katolikus és apostoli egyház (369. k.).

Magánál a jognál fogva hivatalos jogi személy (373. k.), s mint ilyen jogképes alany anyagi javak szerzésére, birtoklására, kezelésére és elidegenítésére. Javai tehát egyházi javak, az egyház joga szerint kell kormányozni őket.

E javak kormányzásának felelőse a püspök, aki azonban nem lehet e javak vagyonkezelője. Vagyonkezelőt kell kineveznie, aki az ő fennhatósága alatt tevékenykedik. Elsősorban végrehajtói feladata van. A püspök, jóllehet nem vagyonkezelő, fogantatosíthat vagyonkezelési intézkedéseket, beleértve a rendkívüli vagyonkezelési intézkedést is. A vagyonkezelő csak az ő engedélyével tehet ilyen intézkedést. Továbbá ő az elnöke az egyházmegyei gazdasági tanácsnak. Mindazonáltal nem szabad, hogy átvegye a vagyonkezelő szerepét, mert akkor megsérti a törvény betűjét és szellemét. Feladata inkább a rendkívüli vagyonkezelési intézkedésekről való döntés, a végrehajtó ebben az esetben is a vagyonkezelő. Ezt azonban az egyházmegye javaival kapcsolatban érvényesen csakis a következő eljárással teheti. Számára a püspöki konferencia határozza meg, melyek a rendkívüli kezelési intézkedések. A Magyar Katolikus Püspöki Kar a következő öt intézkedést minősítette rendkívüli vagyonkezelési intézkedésnek: 1. örökségek, ajándékok elfogadása, amennyiben azokhoz teher vagy meghagyás járul. 2. kezesség vállalása idegen kötelezettségekért. 3. 100.000 USD értéket meghaladó kölcsön felvétele. 4. Adásvételi vagy megbízási szerződések kötése, ha az egyes szerződésben szereplő érték a 100.000 USD-t meghaladja. 5. Egyházi vagy állami jog szerint elismert intézmények (önálló szervezeti egységek) létesítése, átvétele, megszüntetése vagy átadása. Amennyiben ilyen intézkedést kívánna a püspök elrendelni,

¹⁸ DE PAOLIS, V., *Amministrazione diocesana*, in *Nuovo Dizionario di diritto canonico*, a cura di Carlos Corral salvador, Velasio De Paolis, Gianfranco Ghirlanda, Milano, 29-30.; *HdbVermögKathK*, 355-393.; SCHMITZ, H., *Organe diözesaner Finanzverwaltung. Anmerkungen zu offenestriftigen Fragen*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 163 (1994) 121-145.

a jogügylet érvényességéhez az egyházmegyei gazdasági tanács és a tanácsosok testületének a beleegyezésére (hozzájárulására) van szüksége. E két tanácsadó szerv a 127. kánonban leírtak szerint adja, vagy tagadja meg hozzájárulását az illető intézkedéshez.

A püspök joghatósága alá tartozó hivatalos jogi személyek (pl. plébánia, szeminárium, katolikus iskola, stb.) számára az ordinárius által jóváhagyott szabályzatok előírásai az irányadók. Ha ezekben erről nem esne szó, maga a püspök határozza meg a rendkívüli vagyonkezelési intézkedéseket, és ilyen intézkedés elrendeléséhez valamint végrehajtásához ad validitatem az ő előzetes engedélye szükséges.

4. A plébániai vagyonkezelés¹⁹

Az egyik legfontosabb hivatalos jogi személy az egyházmegye keretén belül a plébánia. Magánál a jognál fogva hivatalos jogi személy. Az 515. k. 1§-a értelmében a krisztushívőknek a részegyházon belül állandó jelleggel megalapított közössége, melynek lelkipásztori gondozását, a megyéspüspök felügyelete alatt, plébánosra bízák, aki annak saját pástora. A plébánia javainak kezelője a plébános, egyúttal ő képviseli minden ügyében a plébániát. A plébániai vagyonkezelési tanácsnak csak tanácsadó jogköre van, tehát a plébános részéről történt vagyonkezelési intézkedések érvénye nem függ e tanács döntésétől. De a jog szerint függ a püspök engedélyétől, ha olyan jogügyletről (rendkívüli vagyonkezelési, elidegenítési intézkedés) van szó. Ahhoz tehát, hogy a plébános érvényesen hajtson végre rendkívüli vagyonkezelési intézkedést, ahhoz a püspök előzetes engedélyére van szüksége. A plébániai vagyonkezelés számára a püspök határozza meg, melyek a rendkívüli vagyonkezelési intézkedések. A részleges jog más előírásokat is fűzhet az ilyen intézkedés érvényéhez, megengedett-ségéhez. A plébános elmozdításának egyik oka lehet a hanyag vagyonkezelés.

5. A szerzetes intézmények anyagi javainak kezelése²⁰

A szerzetesintézmények és a kánonilag létesített tartományaik, házaik hivatalos jogi személyek, következképp javaik egyházi javak. E javak kezelését a közös jogon kívül a saját jog előírásai határozzák meg, melyeknek tekintetbe kell venniük a közös jogot (V. könyv), valamint a szerzetes intézmények anyagi javaira vonatkozó előírásait (634-640 kk.).

A saját jognak kell meghatározni a rendkívüli vagyonkezelési intézkedéseket, érvényes elrendelésüknek és végrehajtásuknak előírásait, valamint az illetékes engedélyező hatóságot, előljárót. Minden elidegenítés és bármilyen jogügylet, melyből kára szár-

¹⁹ DE PAOLIS, V., *Amministrazione parrocchiale*, in *Nuovo Dizionario*, 30-31.; *Hdb VermögKathK*, 394-481.

²⁰ BEYER, J., *Il diritto della vita consacrata*, Milano, 1989. 282-285.; EGANA, F. J., *Amministrazione dei beni istituti religiosi*, in *Nuovo Dizionario*, 16-18.; PRIMETSHOFER, B., *Vermögen von Orden und ordensähnlichen Institutionen*, in *HdbVermögKathK*, 482-552.

mazhat az intézménynek, rendkívüli vagyonkezelési intézkedésnek minősül. Ezen kívül is meghatározhatók egyéb rendkívüli kezelési intézkedések.

6. Világi intézmények vagyonkezelése²¹

Ezek olyan megszentelt intézmények, melyekben a világban élő krisztushívők a szeretet tökéletességére törekszenek és a világ megszentelését főleg belülről igyekeznek szolgálni (710. k.).

Ami az intézmény vagyonkezelését illeti, a 718. kánon előírásait kell szem előtt tartani. "Az intézmény vagyonkezelését, melynek ki kell fejeznie és elő kell segítenie az evangéliumi szegénységet, Az egyház anyagi javai című könyv, valamint az intézmény saját joga szabályozza. Ugyancsak a saját jognak kell meghatároznia az intézmény – különösen gazdasági vonatkozású- kötelezettségeit azokkal a tagokkal szemben, akik tevékenységüket neki szentelik".

7. Az apostoli élet társaságainak vagyonkezelése²²

Ezek az intézetek a megszentelt élet intézményeihez hasonlóak. Tagjaik szerzetesi fogadalom nélkül követik a társaság sajátos apostoli célját, testvéri közösségben élnek saját életmódjuk szerint, és a szabályzat megtartása révén a szeretet tökéletességére törekszenek.

Az anyagi javak vonatkozásában a 741. kánon ad eligazítást: "A társaságok és, ha a szabályzat másképp nem rendeli, részeik és házaik jogi személyek, és mint ilyenek, képesek anyagi javak szerzésére, birtoklására, kezelésére és elidegenítésére. Az egyház anyagi javai című V. könyv, a 636., 638. és 639. kánonok, valamint saját joguk előírásai szerint".

8. A magán jogi személyek vagyonkezelése

Az 1255. kánon szerint a magán jogi személyek is jogképességgel rendelkeznek az anyagi javak vonatkozásában. Javaik jogi értelemben nem egyházi javak, de egyházi vonatkozásuk, dimenziójuk van. Ezért általában nem vonatkoznak rájuk az V. könyv előírásai. A saját szabályzatuk szerint, melyet az illetékes hatóság elfogadott, szerzik, kezelik és idegenítik el javaikat.

²¹ BEYER, J., *Amministrazione dei beni in un istituto secolare*, in *Nuovo Dizionario*, 18-21.

²² BEYER, J., *Amministrazione dei beni in una società di vita apostolica*, in *Nuovo Dizionario*, 21.

Befejezés

Áttekintettük tehát a rendkívüli vagyonkezelési intézkedés problémáját, hatályos előírásait úgy általában, mint sajátosan, megjelölve az egyes fontosabb hivatalos jogi személyekre vonatkozó törvényeket, jogszabályokat. Összefoglalólag megállapítjuk, hogy a törvényhozó egyrészt védi az egyházi javakat annak érdekében, hogy azok kijelölt céljaikat megvalósíthassák (elidegenítési tilalom), másrészt – és a rendkívüli vagyonkezelési intézkedés elsősorban ezt hivatott szolgálni – a javak okos, megfontolt kezelését írja elő.²³ A nagyobb fontosságú jogügyletek eldöntése és végrehajtása nem pusztán a vagyonkezelők dolga, hanem tanácsot, közös megfontolást, sajátos engedélyt kívánnak. Ennek következtében a rendkívüli vagyonkezelési intézkedéshez irritáló törvény kapcsolódik. Az illetékes előjáró és tanácsa kormányzati beállítottsága szerint adja meg a szükséges engedélyeket, vagy épp utasítja el. Helyet ad valamilyen intézkedésnek, vagy korlátozza az illető jogi személy anyagi javak feletti tulajdonosi, közelebbről rendelkezési jogát, annak adott esetre való gyakorlását. Továbbá feltételezi az egyes jogi személyek létét- és működését garantáló állandó vagyon meglétét, ehhez fűzi az elidegenítési intézkedésre vonatkozó szabályokat, míg az egyéb, a jogi személy vagyoni állapotát jelentősen módosító, de vagyoni helyzetét nem rontó intézkedéseket a rendkívüli vagyonkezelési intézkedések körébe sorolja.

A jog tehát a javak kezelését illetően is alapvetően a *communio* és a *corresponsabilitas* elveit valósítja meg, melyet a II. Vatikáni Zsinat egyháztana többször és többféleképpen megfogalmazott.²⁴

²³ Ami az okosságot és megfontoltságot illeti, nem pusztán a *prudencia politica* és a *prudencia oeconomica* (*prudencia regnativa*), hanem e kettőt megszüntetve, megőrizve és felemelve magába foglaló *prudencia divinae providentiae* szerint kell eljárni. Vö. SCHMÖLZ, F.-M., *Utrum oeconomica debeat poni species prudentiae*, in *Administrator bonorum. Oeconomus tamquam paterfamilias*. Sebastian Ritter zum 70. Geburtstag. Hrsg. Hans Paarhammer, Salzburg, 1987. 333-339. OCHOA, X., *Ratio bonorum temporalium in Ecclesia et institutis perfectionis post Concilium Vaticanum II.*, in *Studia in memoriam J. Ochoa CMF. excerpta e Commentarium Pro Religiosis*. Collegit ac praesentavit Dominicus J. Andrés CMF, Roma 1990, 208-209.

²⁴ Vö. BEYER, J., FELICIANI, G., MÜLLER, H., *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità*, Roma 1990.

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 életből.

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

RÓZSA HUBA

**„Igaz Szolgám sokakat
megigazulttá tesz,
és ő hordozta bűneiket”
(Iz 53,11)**

**AZ EBED-JHWH DALOK IRODALOM- ÉS TRADÍCIÓTÖRTÉNETE,
ÉRTELMEZÉSE ÉS TEOLÓGIÁJA**

Az Úr szenvedő Szolgájáról szóló énekek, vagy a tudományos irodalomban használt szakkifejezéssel az Ebed-JHWH dalok¹ (az עֶבֶד: 'ebed, a héber szó jelentése: szolga) a bibliai hagyomány teológiailag és hatástörténetileg legjelentősebb, egyben azonban legvitatottabb szövegeihez tartoznak.² A kereszténység számára az Ebed-JHWH daloknak különleges jelentősége van, mert az Egyház a Názáreti Jézus személyében látja beteljesedni őket, s már az apostoli kortól kezdve – mint azt az Újszövetség szövegei is tanúsítják – ezek fényében értelmezte szenvedésének üdvöztítő jelentőségét. Értekezésünk célja, hogy bemutassuk a dalok keletkezésének hátterét és összefüggését a bibliai hagyomány szélesebb körével (királyi és prófétai közvetítő), valamint rámutassunk teológiai tanításának legfontosabb elemeire.

Az Ebed-JHWH dalok általános jellemzése

Az Iz 40-55 fejezetekben négy egymással összefüggő szövegegység található, az ún. Ebed-JHWH dalok, amelyek egy közelebről meg nem nevezett JHWH Szolgájá-

¹ Az Ebed-JHWH dalok megnevezést B. Duhm vezette be a szakirodalomba (*Das Buch Jesaja*, Göttingen 1892, 1968⁵), amikor megállapította létezésüket és elkülönítette őket az Iz 40-55 fejezetek összefüggésében. A megnevezés azóta elfogadott lett a kutatók körében. A továbbiakban a dalok megjelenésére ezt terminológiát használjuk.

² A kutatástörténet áttekintő összefoglalását és irodalmát lásd: NORTH, C. R.: *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*, Oxford 1958, 1956²; – ROWLEY, H. H.: *The Servant of the Lord in three Decades of Criticism: The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, London 1952, 1965², 1-60 old.; – HAAG, H.: „Ebed-Jahwe“-Forschung 1948-1958, BZ NF 3 (1959) 174-204 old.; – RUPRECHT, E.: *Die Auslegungsgeschichte zu den sog. Gottesknecht-sliedern im Buch Deuterjesaja unter methodischen Gesichtspunkten bis zu Bernhard Duhm*, Diss. Heidelberg 1972; – MICHEL, D.: Art. *Deuterjesaja*, TRE 8, 1981, 510-530 old.; – HAAG, H.: *Der Gottesknecht bei Deuterjesaja*, EdF 233, Darmstadt 1983; – HERMISSON, H. J.: *Deuterjesaja-*

nak küldetéséről és haláláról, valamint szenvedésének üdvösségszerző hatásáról szólnak. A daloknak nevezett szövegcsoporthoz a „klasszikus”, általában elfogadott meghatározás szerint a következők tartoznak: 42,1-4(5-9); 49,1-6(7-9); 50,4-9(10-11); 52,13-53,12³. A zárójelbe tett versek nem a dalok eredeti részei, hanem későbbi kiegészítéseknek kell

Probleme. Ein kritischer Literaturbericht, VuF 31 (1986) 53-84, 77-84 old.; – GRELOT, P.: *Art. Serviteur de YHWH*: DBS XII/4, 1994, 958-1016 kol.; – Külön összefoglalva felsoroljuk még a 80-as évek végétől a témakörrel foglalkozó vagy az ide vágó legjelentősebb írásokat: HERMISSON, H. J.: *Der Lohn des Knechtes*: Die Botschaft und die Boten, H. W. Wolff emlékkönyv, J. Jeremias - L. Perlitt szerk., Neukirchen-Vluyn 1981, 269-287 old.; *Israel und Gottesknecht bei Deuterocesaja*, ZThK 79 (1982) 1-24 old.; *Voreiliger Abschied von den Gottesknechtsliedern*, ThR 49 (1984) 209-222 old.; *Einheit und Komplexität Deuterocesajas. Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40-55*, BETHL 81, Leuven 1989, 287-312 old.; *Gottesknecht und Gottesknechte. Zur ältesten Deutung eines deuterocesajanischen Themas*: Geschichte - Tradition - Reflexion, M. Hengel emlékkönyv Bd I., P. Schäfer szerk., Tübingen 1996, 43-68 old.; *Das vierte Gottesknechtslied im deuterocesajanischen Kontext*: Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, B. Janowski - P. Stuhlmacher szerk., FAT 14, Tübingen 1996, 1-25 old.; – STECK, O. H.: *Aspekte des Gottesknechts in Deuterocesaja „Ebed-Jahwe-Liedern“*, ZAW 96 (1984) 372-390 old.: *Gottesknecht und Zion*, *Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja*, FAT 4, Tübingen 1992, 3-21 old.; *Aspekte des Gottesknechts in Jes 52,13-53,12*, ZAW 97 (1985) 36-58 old.: *Gottesknecht und Zion*, 22-43 old.; *Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40-66*: Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft, JBTh 7, Neukirchen-Vluyn 1992, 51-75 old.; *Gottesknechts-Texte und ihre redaktionelle Rezeption im Zweiten Jesaja*: Gottesknecht und Zion, 1992, 149-172 old.; *Gottesknecht als „Bund“ und „Licht“*, ZThK 90 (1993) 117-134 old.; – T. N. D. METTINGER: *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, Lund 1983; – HAAG, H.: *Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt*: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, N. Lohfink szerk., QD 96, Freiburg i. Br. 1983; – SAEBO, M.: *Vom Individuellen zum Kollektiven: Schöpfung und Befreiung*, C. Westermann emlékkönyv, R. Albertz szerk., Stuttgart 1989, 116-125 old.; – WEIPPERT, M.: *Die „Konfessionen“ Deuterocesajas: Schöpfung und Befreiung*, C. Westermann emlékkönyv, R. Albertz szerk., Stuttgart 1989, 104-115 old.; – MATHEUS, F.: *Singt dem Herrn ein neues Lied. Die Hymnen Deuterocesajas*, SBS 141, Stuttgart 1990, 104-132 old.; – KRATZ, R. G.: *Kyros im Deuterocesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55*, FAT 1, Tübingen 1991; – OORSCHOT, J. v.: *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, BZAW 206, Berlin-New York 1993, 178-196. 279-283 old.; – JANOWSKI, B.: *Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung*, ZThK 90 (1993) 1-24 old.: *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, B. Janowski és P. Stuhlmacher szerk., FAT 14, Tübingen 1996, 27-48. Az értekezés átdolgozott és kibővített formája: *Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff*, SBS 165, Stuttgart 1997, 67-96 old. A továbbiakban az értekezésnek ezt a változatát idézzük; – Az engesztelés és a 4. Ebed JHWH dal újabb irodalmát lásd az Ebed JHWH dalok teológiájánál.

Lásd pl. STECK, O. H.: *Aspekte des Gottesknechtes in Deuterocesajas »Ebed-Jahwe-Liedern«*: *Gottesknecht und Zion*, 3 old. Vannak azonban kutatók, akik a klasszikusnak nevezett meghatározástól eltérnek a dalok számának, főként lehatárolásának ill. a dalok és a kiegészítéseknek tekintett részek viszonyának meghatározásában vagy magyarázatában. A vitás kérdések az első három dal esetében találhatók, míg a 4. dal szövegének meghatározásában a kutatók megegyeznek. R. P. MERENDINO csak három dalt ismer el, minthogy a 49,1-6 (azaz a 2. dal) szerinte eredetileg Kyrosz dal (*Jes 49,1-6: ein Gottesknechtslied?*, ZAW 92 /1980/ 236-248 old.). Szintén csak három dal létezését fogadja el H. CAZELLES, minthogy a 3. és a 4. dalt egybevonja (*Les poèmes du Serviteur*, RScR 43 /1955/ 5-55 old.) és J. COPPENS (*Le Serviteur de Yahvé figure prophétique de l'avenir*, ETHL 47 /1971/ 329-339 old. és 48 /1972/ 5-36 old.). G. GERLEMANN az Iz 42,10-43,13-ban még egy 5. dalt talál (*Gottesknecht bei Deuterocesaja: Studien zur alttestamentlichen Theologie*, FDV 1978, Heidelberg 1980, 38-60 old.), míg H. GRESSMANN összesen hét Ebed-JHWH dalt állapít meg, a 42. fejezetben két dalt, a 42,1-4.5-9-t, és a 49. fejezetben pedig három dalt, 49,1-6.7.8-13-t (*Die literarische Analyse*

tekinteteni amelyek az eredeti részekből kiindulva továbbértelmezik a Szolga küldetését⁴. Az egyes dalok bizonyos fokú folyamatosságban a Szolga küldetésének és sorsalakulásának egy-egy mozzanatát tárják fel. Az első három dalban meghirdetett témák a negyedik dalban tetőznek:

42,1-4: *A Szolga ünnepélyes bemutatása és beiktatása a mennyei udvartartás előtt*

A JHWH lelkével felruházott választott Szolga küldetést kap, hogy az egész világnak hirdesse Isten ítéletét, kegyelmi döntését: JHWH-t, az egyetlen igaz Istent ismerjék el a nemzetek. A Szolga csendesen, szelíden, de lankadatlanul végzi küldetését, amíg megbízatását sikerre nem viszi. Feladata teljesítése közben tanúsított bátor kitartása – „nem lankad, sem kedvét nem veszti” – már előre jelzi hallgatóinak ellenállását, amelyre a következő dalok mutatnak be.

49,1-6: *A Szolga meghívása én-beszéd formájában Jeremiás meghívására emlékeztető módon (Jer 1)*

Már születése előtt anyja méhében küldetést kapott, hogy Izraelt összegyűjtse és JHWH-hoz vezesse. Ő lesz a nemzetek világossága, JHWH üdvösségét a föld határáig kell eljuttatnia.

50,4-9: *A Szolga vallomása igehirdető feladatáról és szenvedéséről én-beszéd formájában*

JHWH tanította őt beszélni, és megnyitotta fülét igéjének befogadására. A Szolga ezenkívül elmondja szenvedésében tanúsított szilárdságát, amelyre Isten segítségére erősítette meg.

Deuterójesajas, ZAW 34 /1914/ 254-297 old.). Azok a kutatók, akik a kompozíciótörténet alapján magyarázzák a dalok és az Iz 40-55 fejezetek összefüggését, lemondanak a dalok és a kiegészítő részek megkülönböztetéséről. T. N. D. METTINGER kétségbe vonja az Ebed-JHWH daloknak nevezett szövegegységek különleges helyzetét, minthogy a dalok szervesen illeszkednek az Iz 40-55 fejezetek kompozíciójába, és a dalok szolgálja azonos a kompozíció szolgájával vagyis Izraellel (*A Farewell to the Servant Songs*, 1983). Megállapításaira hivatkozva a dalok eredeti részeinek és feltételezett kiegészítéseinek szétválasztását értelmetlennek tartja F. MATHEUS (*Singt dem Herrn ein neues Lied*, 1990, 113-115 old.). Szerinte a megkülönböztetés háttérben az az elvi szempont húzódik meg, hogy a kiegészítésekben a Szolga inkább Izraelként értelmezhető. Ezért nem marad más megoldás, ha a dalok Szolgáját individuumpként akarják értelmezni, mint a kiegészítéseket leválasztani a dalok eredetinek tekintett részeiről. A problémakörben folytatott kutatások áttekintését lásd NORTH, C. R.: *The Suffering Servant*, 127-138 old.; – HAAG, H.: „Ebed-Jahwe“-Forschung, 185-186 old.; *Der Gottesknecht*, 6-8 old.; – MICHEL, D.: *Art. Deuterójesaja*, 522-523 old.

A dalok eredeti és kiegészítő részek szövegének részletes analízisét és abból kapcsolatuk elemzését lásd KAISER, O.: *Der königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterójesaja*, FRLANT NF 52, Göttingen 1962²; – SAEBO, M.: *Vom Individuellen zum Kollektiven*, 117-121 old.; – HAAG, E.: *Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, N. Lohfink szerk., QD 96, Freiburg i. Bg 1983, 159-213, 160-172 old.; – WERLITZ, J.: *Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches. Ein Versuch über die Ergänzungen zu den Gottesknechtstexten des Deuterójesajabuches*, ZAW 1997(109) 30-42, 34-41 old.

A negyedik és utolsó dal az egész ciklus betetőzése. Központjában a többes szám első személyben – „mi” – elmondott vallomás áll, amely a Szolga sorsának alakulásáról szól: felnövekedése, türelmesen mások helyett viselt szenvedése, halála, és temetése, s ezt követően a Szolga diadala és megdicsőülése (53,1-11a). Ezt fogja közre JHWH két beszéde (52,13-15; 53,11b-12), amelyek megerősítik Szolgájának felmagasztalását és elmondják, miben áll diadala: szenvedésével sokakat megigazulttá tesz, mivel gonoszságaikat magára vállalta. Dicsőségén nemzetek ámulnak el, királyok némulnak el. A Szolga sorsáról elmondott alapjelentések: szenvedés, halál, sír, új élet, sokak megigazulása, a megalázott Szolga igazának elismerése, túlmutatnak a történetileg lehetséges tapasztalatokon.

Az egyes dalok között fennálló folyamatosság ellenére felismerhetők a formai és műfaji különbözőségek⁵. Míg az első dalban JHWH beszél Szolgájáról (királyi beiktatás és megbízatás), addig a második és harmadik dalban maga a Szolga mondja el küldetését és annak során elviselt szenvedéseit (Jeremiás „vallomásaira” emlékeztető módon). A negyedik dal bonyolult szerkezetű és helyzete az első háromhoz viszonyítva különleges. A bevezető és záró keretben ismét JHWH beszél Szolgájáról, míg a központi rész többes szám első személyben – „mi” – írja le a Szolga szenvedését (az 53,1-6) versek bűnbánati énekre emlékeztetnek, az 53,7-10 versekben pedig kijelentések egész sorát találjuk a Szolga sorsáról, akit megöltek, de a halál után után mégis él). A felsorolt jelenségek ellenére a kutatók többsége kitart a összetartozásuk mellett, még ha feltételezik is például, hogy a negyedik dálnak más szerzője van mint az első háromnak⁶. A Szolga kilétének és küldetésének megértéséhez először megvizsgáljuk az Ebed-JHWH dalok és az Iz 40-55 fejezetek kapcsolatát, majd szemügyre vesszük azt a szemléletbeli változást, amely a fogság idején az üdvösség megvalósulásának módjában következett be, végül pedig kitérünk a dalok tradíciótörténeti hátterére.

⁵ Lásd pl. WEIPPERT, M.: *Die „Konfessionen” Deuterocesajas*; 104-156 old. A szerző nem találja egyészesnek a dalokat, minthogy szerinte az 1. dalban Küroszra kell gondolni, a 2. és 3. dalban Deuterolizás konfesszióit találjuk, a 4. dal helyzete pedig egészen különleges.

⁶ A 80-as évek közepétől a téma jelentős kutatói más-más hangsúlyokkal ugyan de arra a megállapításra jutnak, hogy a négy dal összefügg, és egymásra való tekintettel szerkesztett. STECK, O. H. két értekezésében (*Aspekte des Gottesknechts in Deuterocesajas* „Ebed-Jahwe-Liedern”, ZAW 96 (1984) 372-390 old.; *Gottesknecht und Sion*, FAT 4, Tübingen 1992, 3-21 old.; *Aspekte des Gottesknechts in Jes 52,13-53,12*, ZAW 97 (1985) 36-58 old.; *Gottesknecht und Sion*, FAT 4, Tübingen 1992, 22-40 old.) a négy Ebed JHWH dal struktúráját elemzi és azt igyekszik kimutatni, hogy mindegyikben azonos, a Szolga feladatának hármass kibontására (a megbízatás, a megbízatás végrehajtása módjának meghatározása, a siker biztosítása) épülő szerkezet érvényesül, amelynek mintáját a megbízatás égi koronatanácsban történő átadása szolgáltatja. A bibliai hagyományban a 1 Kir 22,2-22 (és Iz 6) -ban találunk erre párhuzamot. Ezért a négy szöveg összetartozik, és helyüket a jelenlegi összefüggésben később kapták. – HERMISSON, H. J. szerint (*Einheit und Komplexität Deuterocesajas*, -312 old.) a négy ének egyetlen korpusz (akárcsak H. O. Steck 1984 és 1985), és a deuterolizási gyűjteménynek a prófétától, vagyis Deuterolizástól származó alapréteghez tartoznak, amely hat gyűjteményből áll. A négy ének (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) az alapréteg V. gyűjteményét alkotja. A negyedik ének az első három továbbvezetése, és lehetséges, hogy csak később került a még önálló gyűjteménybe 539 után. A énekek elengedhetetlen részei Deuterolizás teológiai

AZ EBED-JHWH DALOK VISZONYA AZ IZ 40-55 FEJEZETEK ÖSSZEFÜGGÉSÉHEZ

Az Ebed-JHWH dalok és az Iz 40-55 fejezetek viszonya meghatározza a dalokban szereplő Szolga kilétének értelmezését is. Elsőként B. Duhm (1892) mutatott rá arra, hogy a dalokat eredetileg a szövegösszefüggéstől független, önálló irodalmi egységnek kell tekinteni. Nem a deutero-izajási igehirdetés eredeti részei, szerzőjük tehát nem Deutero-Izajás, hanem az V. század első felében élt szerző és csak utólag, redakciós feldolgozás révén kerültek az Iz 40-55 fejezetekbe. A „szolga” megnevezés használata és megszólítottja a dalokban individuuum, és különbözik az Iz 40-55 fejezetek összefüggésétől, amelyben a szolga Izrael vagyis kollektívum⁷.

A „szolga” (עֶבֶד: 'ebed) terminológia használata az Ószövetségben sokrétű⁸. A szolga jelentése valakinek urához vagy egy úrhoz való viszonyában körvonalazható. A szó használata kiterjed társadalmi, szociális vagy történeti viszonyokra, egyúttal azonban vallási jelentése is van, amikor Isten és az ember viszonyában alkalmazzák. A bibliai hagyomány az embert gyakran Isten szolgájának nevezi. A szolga jelentéséhez elsődlegesen nem az alávetettség, hanem egy úrhoz való tartozás ill. az úrnál való biztonság és védettség társul. Isten viszonylatában a szolgaság jelentése sohasem negatív, mert Isten mindig jó úr. Ezért a szó kifejezheti az imádkozó ember magatartását a zsoltároknak, amelyekben a zsoltáros Istenhez mint urához fordul, akitől segítséget, szabadítást, biztonságot vagy védelmet remél (lásd pl. Zsolt 123,2 köv.).

A bibliai hagyomány sok esetben egyedet vagy csoportot is JHWH szolgájának ill. szolgáinak nevez egy Istentől kapott megbízatással kapcsolatban, szolgálatuk pedig az Isten népében végzett feladat teljesítését jelenti. Ilyenek Izrael nagy emberei mint például Ábrahám (Ter 26,24; Zsolt 105,6.42), Mózes (Kiv 4,10; 14,31, Józs

koncepciójának. A szolga Izrael és a dalok különleges Szolgája (akinek küldetése prófétai) nem ellenkezik, hanem kiegészítve egymás küldetését győzelemre juttatják JHWH világ megmentésére vonatkozó tervét: az énekek Szolgája JHWH igéjét viszi a világba, míg a szolga Izrael az, amelyben az ige megvalósul. Egy további cikkében (*Das vierte Gottesknechtslied im deuterojesajanischen Kontext.*, 4-6.23-24 old.) a szerző az Ebed JHWH dalokat a prófétai hivatal leírásának tartja, amely az üdv-történet e pillanatában az isteni cselekvés különleges jegyében áll. A dalok alanya, a Szolga, nem más mint a próféta Deutero-Izajás. Az első három dalt a Szolga jutalmának és sikerének motívuma kapcsolja össze és elvezet a negyedik dalhoz, amely arra a kérdésre felel, hogy mi lesz a megígért Szolga jutalmából és sikeréből, minthogy ez életében nem következett be. – JANOWSKI, B. (*Stellvertretung*, 67-96, 73-78. old.) a négy dal egységét motívumok és címszavak révén alapozza meg. Szerinte az első három dal a Szolga útját írja le a népek és Izrael világába. A harmadik dal azzal a kérdéssel végződik, hogy a Szolga, akinek jövője JHWH kezében van, elbukott-e feladatában, vagy pedig igazolódik személyében és feladatában. Erre a kérdésre válaszol a negyedik dal.

⁷ B. Duhm fő érvei a dalok elkülönítésére a következők: ezeknek a szövegeknek más stílusa van mint a szövegösszefüggésnek, amelyben jelenleg vannak; a dalok főszerzője a néppel szembe állított, amennyiben büntelen, ártatlan, JHWH tanítványa; a nép és a pogányok misszionálására hívott; szenved a hitetlenek szidalmá és bántalma alatt, s nem mint Izrael népe, amely az idegen elnyomóktól szenved; végül az Ebed-JHWH dalok kiemelhetők szövegösszefüggésükből anélkül, hogy hiányt hagyának maguk után.

⁸ ZIMMERLI, W./JEREMIAS, J., Art. πῶς Θεοῦ ThWNT V, 653-713, 655-676 old.; – WESTERMANN, C., Art. „עֶבֶד” 'aebaed Knecht' THAT II., (1976), kol. 182-200, 183-195; – RINGGREN, H./RÜTERS-WÖRDEN, U./SIMIAN-YOFRE, H., Art. „עֶבֶד” 'abad' ThWAT V. (1986) kol. 982-1011, 1003-1010; – HERMISSON, H. J., *Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, ZThK 79 (1982) 1-24 old.

1,2.7.13.15 stb.), Dávid (2 Sám 3,18; 7,5.8 stb.), a próféták (1 Kir 14,18; 15,29 stb., Ám 3,7; Iz 44,26), sőt az eljövendő új Dávid, az ideális király (Ez 34,24 köv.; 37,24 köv.; Agg 2,23; Zak 3,8 stb.) is. Ezekiel Izraelt is szolgának nevezi (Ez 28,25: 37,25), hasonlóképpen Deutero-Izajás (Iz 41,8; 44,1.21; 45,4), sőt Jeremiás még egy idegen királyt, Nebukadnézart is (Jer 25,9; 27,6; 43,10).

Az Iz 40-55 fejezetekben a szolga (עֶבֶד: 'ebed) szó 21 alkalommal fordul elő, egy eset kivételével (Iz 54,17: יְהוָה עֶבְדִּי = JHWH szolgálói) mindig egyes számban. A JHWH szolgálója (עֶבֶד יְהוָה: 'ebed JHWH) szókapcsolat csak az Iz 42,19-ben fordul elő, a többi esetben is a szolga világosan Istennel ill. JHWH-val áll kapcsolatban (JHWH közvetlenül megszólítja a szolgát: „te szolgám”, vagy pedig suffixummal kifejezett az Istenhez való vonatkozás: „szolgám”), azaz JHWH szolgájának értendő. Mindössze az Iz 49,7-ben (עֶבֶד מְשָׁלִים: uralkodók szolgálója) nem áll a szolga Istennel való vonatkozásban. A szolga szó a következő helyeken található az Iz 40-55 fejezetekben: 41,8.9; 42,1.19² alkalommal; 43,10; 44,1.2.21.26; 45,4; 48,20; 49,3.5.6.7; 50,10; 52,13; 53,11. A felsorolt esetekben a szolga egyrészt *Izraelre* ill. *Jákobra* (41,8.9; 44,1.2.21² alkalommal; 45,4; 48,20; 49,3?) vonatkozik, másrészt egy közelebbről *meg nem nevezett szolgára*, közöttük az *Ebed JHWH dalok Szolgájára*⁹ (42,1.19; 43,10; 44,26; 49,3.5.6¹⁰; 50,10¹¹; 52,13; 53,11).

Ha egybevetjük a szolga terminológia használatát az Iz 40-55 fejezetekben, felismerhető, hogy a dalok Szolgája és a szolgának nevezett Izrael között *tartalmilag messze menő hasonlóság* található. Azon túlmenően, hogy a dalok főszereplőjét (42,1 stb.) és Izraelt (41,8 stb.) egyaránt JHWH szolgájának nevezik, kijelentések egész sora erősíti meg ezt a hasonlóságot. Mint a dalok Szolgája JHWH „választottja” (42,1), „meghívottja” (42,1; 49,1), „JHWH által formált az anyaméhtől kezdve” (49,1.4), és küldetése van a nemzetekhez (42,4; 49,5-6), ugyanígy Izrael is JHWH „választottja” (41,8.9; 44,1; 45,4), „meghívottja” (48,12), JHWH az alkotója, aki már „az anyaméhben formálta” (44,2.21.24; vö. 46,3), s ha kisebb hangsúlyokkal is mint a dalok Szolgájának, de egyetemes missziója van (42,19), hogy JHWH tanúja legyen a népek között (55,4.5. vö. 43,10.12).

A dalok szenvedő Szolgájának és a szolga Izrael sorsa között is hasonlóság ismerhető fel. Miként a dalok Szolgáját JHWH szenvedéssel terhelve (50,5 köv.; 53,1 köv.), majd pedig a népek és királyok előtt a szenvedésből dicsőségre emelkedik (52,13-15), amelyben JHWH megdicsőülni akar (49,3), ugyanígy Izraelt is szenvedés sújtja a fogságban JHWH akaratából (42,24; 43,28), bűnhődésül vétkeiért (40,2; 42,24), de

⁹ Az aláhúzott versek az Ebed JHWH dalok Szolgájáról szólnak.

¹⁰ Az Iz 49,5.6. verseket többen Izraelre vonatkoztatják és nem a dalok Szolgájára, minthogy a 49,3 szerint a Szolga Izraellel azonos, és ezzel a verssel kapcsolják össze az 5. és 6. versekben a szolga jelentését (lásd WERLITZ, J., *Vom Knecht der Lieder*, 4. lábjegyzet; - SIMIAN-YOFRE, H., Art., „עֶבֶד 'abad” ThWAT V. 1005 kol.; - Ezzel ellenkező véleményen van SAEBO, M. (*Vom Individuellen zum Kollektiven*, 119-120 old.) szerinte a 49,3-ban „Izrael” még a Biblián belüli reinterpretáció eredménye, amely a dal eredetileg individuális értelmű Szolgáját Izraellel szándékozik azonosítani, összhangban 49,7-9 versekkel, HERMISSON, H. J. (*Izrael und Gottesknecht*, 21 old.; *Gottesknecht und Gottes Knechte*, 62 old.) szerint a reinterpretáció az (individuum) prófétai Szolgát Izraelt képviselő szerepe miatt nevezi Izraelnek.

¹¹ Az Iz 50,10 szolgájának kiléte is vitatott. Az Iz 50,10 a 3. dal kiegészítése. Egyes kutatók az összefüggés alapján a dalok Szolgájával azonosítják, lásd SIMIAN-YOFRE, H., Art. „עֶבֶד 'abaeđ” 1007 kol.

megalázott és bántalmazott mivoltából ő is megdicsőül a népek és uralkodóik előtt (44,14.16 köv.; 49,23; 55,5), amely egyúttal JHWH dicsőségét is kinyilvánítja (44,23; 49,26).

A felsorolt hasonlóságok ellenére sem azonosítható a dalok Szolgája a szolga Izraellel, hanem megmarad különbségük. Az Iz 40–55 fejezetekben felismerhető az is, hogy a dalokban szereplő Szolga küldetése és magatartása más, mint az ugyancsak szolgának nevezett Izraelé. Bár a második dal a Szolgát Izraellel azonosítja, – „*ezt mondta nekem (JHWH): Szolgám vagy Izrael*” (49,3) – de még ugyanebben az énekben a Szolga küldetése Izraelhez szól (49,5 köv.). A dalok a Szolgát úgy jellemzik, hogy engedelmes, büntelen, bátor hite van (42,4), igaz (53,9), nem a saját, hanem mások bűneiért szenved (53,4 köv. 12), Izrael és a népek szolgálatára szenteli életét (42,4; 49,5–6). Ezzel szemben a próféta Izraelt vak és süket szolgának nevezi (42,19 köv.; 43,8), aki bűneiért szenved, mert azokkal rászolgált a büntetésre (40,2; 42,24; 43,22–28; 50,1), bűnhődés után is bocsánatra szorul (44,22) és megerősítésre van szüksége (41,9–10)¹².

Általában elmondható, hogy azok a kutatók, akik a dalokban szereplő Szolgát individuumnak tekintik, inkább arra hajlanak, hogy ezeket a szövegeket mint eredetileg önálló egységet a deuteriozajási hagyomány összefüggésétől elválasszák, míg azok, akik a Szolgát Izraellel azonosítják, tehát a kollektív értelmezést képviselik, az Ebed-JHWH daloknak nevezett szövegeket a deuteriozajási igehirdetés szerves részének tekintik és szorosan az Iz 40–55 fejezetek összefüggésében magyarázzák¹³. A B. Duhm megállapítása nyomán felvetődött probléma mind a mai napig befolyásolja a dalok értelmezését, de a szövegösszefüggésben elfoglalt helyzetükre eddig nem találtak egyértelmű, végérvényes megoldást.

A 80-as évektől kezdve új lendületet vett a dalok és az Iz 40–55 fejezetek kapcsolatának magyarázata, elsősorban azáltal, hogy a figyelem fokozottan a nagy Izajás könyv (1–66) keletkezéstörténete, s ezen belül is a deuterio- és tritoizajási szövegek szerkezete és kialakulása felé fordult¹⁴. A kutatásban ma két irányzat figyelhető meg, amelyek a dalokat szorosabban a deuteriozajási összefüggés keretében próbálja értelmezni.

¹² Lásd pl. FEUILLET, A.: *Les poèmes du Serviteur: Études d'exégèse*, Paris 1977, 119–179. 124–128 old.; – FÜGLISTER, N.: *Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie: Mysterium Salutis III/1*, Feiner, J. és Löhner, M. szerk., Einsiedeln 1970, 105–224, 167–168 old.; – MATHEUS, F. nem lát ilyen éles ellentétet a dalok Szolgája és a 40–55 fejezetek összefüggésében szereplő szolga magatartása és feladata között (kompozíciótörténeti magyarázat). A dalok Szolgája és a 40–55 fejezetek szolgája ugyanaz, vagyis Izrael, de ez az Izrael nem statikus, vagyis nem mindig ugyanaz marad, hanem összetett, folyamatosan alakuló és fejlődő valóság. Ennek a folyamatnak különböző szempontjai ill. szakaszai jelennek meg a szolga ábrázolásában (*Singt dem Herrn ein neues Lied*, 130–132 old.). – A redakciótörténeti magyarázat pedig úgy próbálja feloldani a „szolga” ábrázolásában megmutatkozó ellentétes vonásokat, hogy a 40–55 fejezetek összefüggése, benne az Ebed JHWH dalokkal, többszörös átértelmezésen esett át, és a „szolga” sokszor ellentétesnek mutató vonásai az értelmező folyamat egyes állomásait tükrözik. Így pl. KRATZ, R. G., *Kyros im Deuteriojesajabuch*, és KRATZ, R. G. megállapításaira támaszkodva STECK, H. O., *Die Gottesknechts-Texte und ihre redaktionelle Rezeption im Zweiten Jesaja: Gottesknecht und Zion*, 149–172 old.

¹³ A dalok és a szövegösszefüggés azonosságát vallja pl. BONNARD, P. E., *Le second Isaïe*, Paris 1972, 37–46 old., az utóbbi időben pedig szokatlan élességgel METTINGER, T. N. D., *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, Lund 1983.

¹⁴ A téma áttekintő összefoglalását lásd RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése II*, 82–84. 237–242. 256–257. old.

A redakciótörténet szerint az Iz 40-55 folyamatos feldolgozás során jött létre és az elemzésnek az célja, hogy az Iz 40-55 fejezetekben megállapítsa az alapréteget és a későbbi kiegészítő rétegek egymásutániságát. Ezzel felmerül az a kérdés, hogy a JHWH Szolgájáról szóló énekek az irodalmi rétegek melyikéhez tartoznak, alapréteghez vagy a kiegészítő rétegek egyikéhez, továbbá, hogy a négy ének egyetlen réteghez tartozik, tehát egyetlen korpuszt alkotnak vagy több redakció eredményeként kerültek a jelenlegi összefüggésbe. A redakciótörténeti elemzés arra is rámutat, hogy a feldolgozás egyben értelmezés is, és folyamatában az egyes rétegek új értelmet adnak az összefüggésnek. Ezért a végső szöveg felhívja a figyelmet, hogy keressük a redaktorok szándékát, a feldolgozás egyes fokozataiban. Az Ebed JHWH dalok esetében ez azt jelenti, hogy a dalok is folyamatos értelmezésen estek át, és jelentéstartalmuk a végső szövegösszefüggésben változott a korábbi fokozatokhoz viszonyítva (pl. a dalok alapjelentése individuális, és csak folyamatos értelmezés során nyertek kollektív vonásokat). Ezzel magyarázhatók az Iz 40-55 fejezetekben található feszültségek és ellentétek. A dalok redakciótörténeti megközelítésével kapcsolatban a 80-as évektől elsősorban H. J. Hermisson (1981, 1982, 1984, 1989, 1996), O. H. Steck (1984, 1985, 1992), R. G. Kratz (1991), J. van Oorschot (1993) és B. Janowski (1993, 1997) nevét említjük¹⁵. A felsorolt szerzők a négy Ebed JHWH dalt összetartozónak tekintik és a deuterioizajási 40-55 fejezetek összefüggésében magyarázzák, de véleményük szerint a dalokat nem lehet úgy értelmezni, mintha azok már eleve az összefüggés számára készültek volna, hanem eredetileg ettől független, saját értelmük van¹⁶.

Az Ebed JHWH dalok magyarázatának másik modellje a kompozíciótörténeti megközelítés, amely az Iz 40-55 fejezeteket tervszerű kompozícióként magyarázza, a dalokat pedig a kompozíció integráns részének tekinti. Jelentésük is csak ennek az ösz-

¹⁵ A kutatók között ugyan nem említettük M. SAEBO nevét, de a *Vom Individuellen zum Kollektiven. Zur Frage einiger innerbiblischer Interpretationen* (1989) című értekezése jól rámutat az Ebed-JHWH dalok redakciótörténeti problémáira és megállapításai megegyeznek a felsorolt kutatókéval.

¹⁶ H. J. HERMISSON, O. H. STECK és B. JANOWSKI az autobiografikus értelmezés képviselői. Esetükben az autobiografikus jelzőről lásd bővebben 40. lábjegyzetnél. Eszerint a dalok Deuterioizajás sorsáról szólnak. Az első három dal szerzője maga a próféta, a negyedik ugyan később keletkezett, de a prófétáról szól. – H. J. HERMISSON (*Einheit und Komplexität Deuteriojesajas*, 1989) megállapításait lásd a 6. lábjegyzetben. – KRATZ, R. G. (*Kyros im Deuteriojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55*, FAT 1, Tübingen 1991) arra a feszültségre próbál redakciótörténeti magyarázatot adni, amely az Iz 40-55 fejezetekben az egység és összetettség ellentétéből adódik. Azt az álláspontot képviseli, hogy a Deuterioizajás-könyv kialakulásának kiindulópontja egy alapirat, amely folyamatos átdolgozáson, bővítésen és továbbértelmezésen esett át. Az Ebed-JHWH dalok, amelyek eredetileg önálló gyűjtemény voltak, szintén az alapréteget kiegészítő redakció révén kerültek az Iz 40-55 fejezetek összefüggésébe. R. G. KRATZ megállapításaira támaszkodva O. H. STECK (*Gottesknechts-Texte und ihre redaktionelle Rezeption im Zweiten Jesaja*, 1992 és *Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40-66*, 1992) az Ebed-JHWH dalokat egy folyamatosan növekedő prófétai könyv keretében elhelyezkedő szövegeknek tekinti, és az Iz 40 köv. fejezetek redakciójának Deuterioizajástól egészen a ptolemaioszi időig terjedő öt fokozatát állapítja meg, amelyek e fejezetek Ebed-JHWH és az Ebed Izrael tematikájának, s így az Ebed-JHWH daloknak értelmezését is meghatározzák: 1. Deuterioizajás logiái és az első három Ebed-JHWH dal (szintén a prófétától erednek) után jött létre a prófétakönyv első irodalmi megfogalmazása, az Iz 40-55* alapirata és az első három Ebed-JHWH dal negyedikkelkiegészített önálló, az alapirattól független gyűjteménye röviddel azután, hogy Küros elfoglalta Babilont Kr. e. 539-ben; 2. Az alapirat három fokozatú redakciója (az újra felépítés, Jeruzsálem újra benépesítése és Sion gyermekei visszatérésének

szefüggésnek keretében magyarázható. Ez azt jelenti, hogy a szolga az Iz 40-55 fejezetekben többszörösen is egyértelműen Izrael, s a fejezetek részének tekintett Ebed-JHWH dalok Szolgáját is Izraelnek kell értelmezni. Az újabb kutatók közül *T. N. D. Mettinger* (1983) és *F. Matheus* (1990) képviselik ezt a véleményt.

A két modell közül a redakciótörténeti megközelítésnek van nagyobb megalapozottsága. A kompozíciótörténeti modell támpontjai egyáltalán nem egyértelműek, ami megmutatkozik abban, is hogy az Iz 40-55 szerkezetére eddig felállított megoldások meglehetősen eltérnek egymástól, nem beszélve arról, hogy a kutatók egy része a tervszerű szerkesztésnek semmiféle nyomát sem tudta felfedni. Helyesebb az a feltételezés, ha elfogadjuk, hogy az Iz 40-55 fejezetekben mint gyűjteményben felismerhető ugyan a kompozíció szándéka, anélkül azonban, hogy zárt mű lenne. Nem eredeti kompozícióról van szó, hanem olyan folyamatról, amely már meglévő szövegeket rendez, szerkeszt és kiegészít. E fejezetek keletkezésének folyamata egy kompozíció kialakításával nem zárult le, mert felismerhető benne több egymást követő részletekig menő redakció nyoma. S bár a jelenlegi kánoni formában az Ebed-JHWH dalok az Iz 40-55 fejezetek összefüggésébe illeszkednek, de nem ennek a számára készültek, a dalok anonim Szolgája és az összefüggés Jákob/Izrael szolgája különbségéből adódóan.

Ezért a redakciótörténeti modell alkalmasabb arra, hogy választ adjon az Iz 40-55 fejezetek egységéből és összetettségéből adódó ellentétekre ill. feszültségekre, s hogy további megvilágítást nyújtson az Ebed-JHWH dalok deuterioizajási gyűjteményhez való viszonyára. Ugyanakkor, anélkül, hogy feloldaná azokat a kompozícióban, fenn tartja az Ebed-JHWH dalok eredeti önállóságát és összetartozását¹⁷.

Az Ebed-JHWH dalok értelmezésére azt az irányt tekintjük mértékadónak, amely az énekeket egyetlen összefüggésnek tekinti, ugyanakkor szorosabban a deuterioizajási gyűjtemény teológiai szerkesztői szándékából értelmezi, viszont fenn tartja, hogy a dalok anonim Szolgája nem azonos az Iz 40-55 fejezetek Jákob/Izrael szolgájával¹⁸.

üdvperspektívájának tovább dolgozása Kr. e. 520 előtti időben) után következett ennek kibővített Deuterioizajás-iratnak produktív újraolvasása Kr. e. 520-515 körül vagy röviddel utána. Ebbe az irodalmi fokozatba bekerült az első kettő, de valószínűleg mind a négy Ebed-JHWH dal; 3. Az így kibővített Deuterioizajás-irat I. Darius (522-486) késői idejében további alapvető, az Ebed-JHWH dalok belsőizajási értelmezésére nézve is nagyjelentőségű továbbíráson esett át, amely az Iz 40-55*-t összekapcsolta az Iz 60-62 alapíratával; 4. Az Iz 40-66 kialakulásának további fokozatai azokhoz a fázisokhoz tartoznak, amelyekben a kibővített Deuterioizajás-könyvet, az Iz 40-62-t Protoizajással irodalmilag összekapcsolták. Ez az Ebed-JHWH szövegek belsőizajási recepciója számára fontos utolsó előtti redakció a Kr. e. 311 és 302/1 közötti időben történt; 5. A nagy Izajás könyv záróredakciója a Kr. e. 301 és kb. 270 között történt. O. H. STECK megvizsgálja az Iz 40 köv. fejezeteket megteremtő redakció felsorolt fokozatait és a könyvön belül kimutatja az Ebed-JHWH dalok értelmezésének álmásait is Deuterioizajástól egészen a záróredakcióig. – J. van OORSCHOT (*Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, 1993) az énekeket az alapréteg későbbi kiegészítéseihez sorolja. Egy alapréteget és hét lépésből álló redakciót különböztet meg az Iz 40-55 fejezetek összefüggésében. Az első és második ének (42,1-4; 49,1-6) a második redakciós réteghez tartozik és a kettő később a negyedik ének (52,13-53,12) felvételéhez vezetett. A harmadik ének (50,4-9) viszont csak a negyedik, részben sionteológiai, részben igeteológiai irányulású redakcióval került a deuterioizajási gyűjteménybe.

¹⁷ Lásd WERLITZ, J.: *Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches*, 32-33 old.

¹⁸ Elfogadva azt a tény, hogy a dalok harmonikusan illeszkednek a deuterioizajási korpuszba, és értelmezésüket a deuterioizajási korpusz szerkesztői szándékával összefüggésben keressük, fenntartható

AZ ÜDVÖSSÉG MEGVALÓSULÁSÁNAK ÚJ MÓDJA A FOGSÁG IDEJÉN: AZ ÜDVÖSSÉGGÖZVETÍTÉS DEMOKRATIZÁLÓDÁSA

Az Ebed-JHWH dalok egyetlen nagy és igazi problémája az üdvösség ill. az üdvösség megvalósulása. A Szolga kilétének és üdvözítő tevékenységének megértése csak annak ismeretében lehetséges, ha tudjuk, hogy miként gondolkodtak Izraelben az üdvösségről és megvalósulásáról.

Ebed JHWH alakjának és küldetésének megrajzolásában nagy szerepe volt az *üdvösséggözvetítés szemléletében bekövetkezett demokratizálódásnak*. A fogság előtti korban az üdvösség hordozóját Dávid királyi házában keresték. Az isteni adományok és kegyelmek letéteményese a király¹⁹. Ennek a szemléletmódnak számtalan megnyilvánulása található a bibliai hagyományban főként a királyzsoltságokban (2 Sám 7; Zsolt 2, 72; 89; 110; 132 stb.)²⁰ és a prófétai hagyomány ún. messiási szövegeiben²¹.

A babiloni fogság idejétől az üdvösség letéteményesének és megvalósulásának tekintetében demokratizálódás figyelhető meg. Ez a folyamat mint látni fogjuk felismerhető az Iz 40–55 fejezetekben is. Az üdvösséggözvetítésnek, amely eddig Dávid királyi házában privilégiuma volt, mellette most részese lesz a nép, még inkább a *nép elit csoportja*, a „szent maradék”, vagy egy kiemelkedő személy, elsősorban a *próféta* is. A királyság intézménye mellett ugyanis a próféták közvetítő tevékenysége a Kr. e. VIII. századtól egyre nagyobb szerepet játszik Izrael vallási és politikai életében. Jelentőségük a Jeruzsálem elfoglalását (Kr. e. 587) megelőző és követő időben éri el tetőpontját. A királyság megszűnik, de a prófétaság megmarad és hatása tovább növekszik Izrael fogság alatti és utáni megújulásában. Ugyanakkor az események igazolták azokat a prófétákat, akik a fogság előtt Isten fenyegető ítéletét hirdették. Ezért adhattak indítást a prófétizmus tapasztalatai az üdvösséggözvetítés új lehetőségének felismerésére.

Az üdvösséggözvetítés módjában bekövetkezett változásban nem kis szerepe van a királyság intézményéből való kiábrándulásnak. Jozija király utódainak felelőtlen politikája Júda és Jeruzsálem pusztulását, az ország népének szétszóródását okozza, sőt Dávid házat is végveszélybe dönti. A dinasztia életben maradt tagja, a még ifjúként Babilonba hurcolt Jojachin király. Izrael eljövendő helyreállításának reményében a dávidi ház szerepe háttérbe szorul, s helyette a JHWH-hitben egyesült és megújult Izrael népe kerül előtérbe. Izrael igazi királya JHWH. Jeremiás és Ezekiel igehirdetésében

annak lehetősége, hogy a dalok anonim Szolgája más mint az Iz 40–55 fejezetek Jákob/Izrael szolgája. Lásd pl. SIMIAN-YOFRE, H. Art. „עבד, 'abad' ThWAT V. kol 1010.

¹⁹ A tárgyra vonatkozó irodalom részletes felsorolása lehetetlen. Csak néhány fontos szócikkre hivatkozunk, amelyekben a téma és problémáinak tájékoztató összefoglalása megtalálható a részletes szakirodalom ismertetésével: SEYBOLD, K.: Art. „מלך maelaek stb.”, ThWAT IV. (1984) 933–956 kol.; – SCHMIDT, L.: Art. *Königtum II.*, TRE 19 (1990) 327–33 old.; – JANOWSKI, B.: Art. *Königtum II.*, NBL II. (1995) 516–520 kol.

²⁰ Lásd pl. a királyi üdvösséggözvetítés feldolgozását a 72. zsoltságban JANOWSKI, B.: *Stellvertretung*, 41–66 old.

²¹ A királyság és messianizmus kérdését összefoglalóan lásd PREUSS, H. D.: *Theologie des Alten Testaments II.*, Stuttgart 1992, 19–40 old.; – RÓZSA, H.: *A messiási eszme kérdése a mai biblikus kutatásban*, Teológia 3–4 (1996) 17–36 old. főként 20–29 old.

az eljövendő Izraelben az új Dávid személyében még tovább élnek a királyi háznak adott ígéreték (Jer 23,5-6; Ez 34,23-24; 37,24-25), de az üdvösség reményét már szerintük is Izrael JHWH kegyelméből helyreállított közössége hordozza. A jövő ideális uralkodója is ennek a megújult közösségnek része, szerepe abban áll, hogy JHWH összegyűjtött népének egységét és JHWH akarata szerinti életét biztosítsa. Deuterolizajás viszont a Dávidnak adományozott kegyelmeket egyenesen a népre ruházza (Iz 55,3 köv.), míg Izrael királyának pedig egyedül JHWH-t tartja (Iz 52,7), aki Izraelhez fordulva, magát a „ti királyotoknak” nevezi (Iz 43,15; 41.21; 44,6)²².

Míg az üdvösségközvetítés kérdésében ilyen irányú változás ismerhető fel, addig a téma terminológiája megmarad. Ez azt jelenti, hogy a királyi üdvösségközvetítővel kapcsolatban kialakult beszédmódot minden további nélkül átviszik a kollektívumra, pl. a népre, amely nem egyszer úgy jelenik meg mint egyed. Ezért ugyanaz a terminológia jelentheti az üdvösségközvetítő egyedét, de jelentheti az egyed formájában megjelenített kollektívumot is. Ez a kérdés, mint láttuk a „szolga” (עֶבֶד: 'ebed) jelentésénél az Iz 40-55 fejezetek összefüggésében, kerül előtérbe az Ebed-JHWH dalok értelmezésénél is.

Üdvösségközvetítő hagyományok az Ebed JHWH dalokban

Ebed JHWH küldetése üdvösségközvetítés Izrael és a népek számára. A kutatás a dalok értelmezésével összefüggésben kapcsolatot keres az ószövetségi üdvösségközvetítés két fő vonulatával, a királyi és prófétai közvetítő hagyományával²³, azaz, hogy a Szolga alakjának és küldetésének megrajzolásában mennyiben van hatása ezeknek a hagyományoknak. A kutatók általában megegyeznek abban, hogy mindkét közvetítő vonásai megtalálhatók a dalokban. A Szolga alakjában a királyi és prófétai elemek egységbe ötvöztek és nem is lehet mindig teljes határozottsággal szét-

²² KAISER, O.: *Der königliche Knecht*, 129-139 old. főként 134 köv. old.; - SCHARBERT, J.: *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, QD 23/24, Freiburg i. Bg 1964, 178-212. 280-294 old.; - CAQUOT, S. A.: *Les »grâces de David«*. *A propos d'Isaïe 55,3b*, *Semita* 15 (1965) 45-69 old.; - BALTZER, D.: *Ezechiel und Deuterocesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden grossen Exilspropheten*, BZAW 121, Berlin - New York 1971, 136-149 old.; - SEYBOLD, K.: *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, FRLANT 107, Göttingen 172, 152-162 old.; - von RAD, G.: *Theologie des Alten Testaments II.*, München 19756, 250.282 köv. old.; - BECKER, J.: *Messiaserwartung im Alten Testament*, SBS 83, Stuttgart 1977, 63-73 old. (a témában további irodalmi utalásokkal); - CAZELLES, H.: *Le Messie de la Bible*, Paris 1978, 141-148 old. (német nyelvű fordításban *Alttestamentliche Christologie*, Einsiedeln 1983, 124-131 old.); - ZENGER, E.: *Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel: Christologische Schwerpunkte*, Kasper, W. szerk., Düsseldorf 1980, 37-78, 62-65 old.; - VEIJOLA, T.: *Verheissung in der Krise*, AASF B 220, Helsinki 1982, 164-167. 170-173 old.; - SAEBO, M.: *Vom Individuellen zum Kollektiven*, 1989, 121 old.; - ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit II.*, ATD Ergänzungsreihe 8/2, Göttingen 1992, 431-448 főként 441 köv. old.

²³ Az egész témakör valamint a királyi és a prófétai közvetítő vonásainak jól áttekinthető szintézisét a Szolga alakjában és küldetésében lásd CAZELLES, H.: *Le Messie de la Bible*, 141-151 old. (német nyelvű fordításban *Alttestamentliche Christologie*, 124-131 old.)

választani azokat, de nagyobb súllyal képviselt az az álláspont, amely szerint a Szolga küldetése alapvetően prófétai²⁴.

Összefoglalóan megállapítható, hogy JHWH Szolgája személyének és küldetésének megrajzolásában Izrael üdvösségközvetítőkre vonatkozó tapasztalatai – a királyi-messiási, elsősorban azonban a prófétai hagyomány – teljes érettségükben mutatkoznak meg.

A prófétai hagyomány és élettapasztalat

JHWH Szolgájának életművében, szenvedésében és feladatában (Isten ígéjéről kell tanúskodnia) a prófétai hagyomány tapasztalatai csapódtak le²⁵. Életművében az üdvösségre beállított prófétai küldetés valósul meg. Célja nemcsak Izrael, hanem a nemzetek üdvössége is. Kifejezésre jut az a felismerés is, hogy az üdvösségközvetítő megbízatás nemcsak lefoglalja a prófétát, hanem a közvetítői mivolt személyével teljesen azonossá is válik. Egyúttal választ ad arra a végső fokon teológiai kérdésre is, amelyet a prófétai élettapasztalat és a küldetéssel járó szenvedés vet fel: miért kell az Isten ügyét képviselő prófétának üldözést szenvednie és látszólag alulmaradnia a gonoszokkal szemben. A Szolga sorsa adja meg a feleletet. A közvetítő éppen az értelmetlennek tűnő bukás és szenvedés árán teljesíti feladatát, míg személye fennmarad²⁶.

A prófétai hagyományra utal, hogy a Szolga küldetése hangsúlyozottan az ige szolgálatában áll (Iz 42,1 köv.; 49,2; 50,4). Különösen az Iz 49,1–6-ban, a 2. dalban dominál a prófétai jelleg, meghívása Jeremiáséra emlékeztet (anyaméhtől hívott akár-csak Jeremiás 49,1 vö. Jer 1,5), de kicseng belőle a fogság előtti próféták sikertelen működése is. Az ige szolgálatával van szoros kapcsolatban a Szolga szenvedése, amelyek küldetése során érik (Iz 42,4a; 49,7; 50,4–9; 52,13–53,12).

A daloknak teológiai előtörténete van, amely mintegy előkészítette a szenvedő Szolga alakjának és küldetésének megrajzolását. Az írott prófétai hagyományban Je-

²⁴ ZIMMERLI, W.: Art. *παῖς Θεου* A/B, ThWNT V (1954) 665–676. 666 old.; – MOWINCKEL, S.: *He that Cometh*, Nashville/New York 1956, 187 köv. 213 köv. 218 köv. old.; – von RAD, G.: *Theologie des Alten Testaments II.*, 267 old.; – WESTERMANN, C.: Art. „עֶבֶד ‘eabaed Knecht“ THAT II., (1976), 182–200. 194 kol.; – FÜGLISTER, N.: *Alttestamentliche Grundlagen*, 152 köv. 154 köv. old.; – Az újabb kutatás képviselői STECK, O. H. (a szerző munkáit lásd a 2. lábjegyzetben az itt következő évszámoknál: 1984, 1985, 1992), HERMISSON, H. J. (a szerző munkáit lásd a 2. lábjegyzetben az itt következő évszámoknál: 1982, 1996; továbbá *Das vierte Gottesknechtslied im deuteronomischen Kontext*: 4 old.) és JANOWSKI, B. (*Stellvertretung*, 75–78 old.) Ebed JHWH-t prófétai Szolgának nevezik. A kifejezés használatának az az alapja, hogy a felsorolt kutatók a dalok autobiografikus értelmezéséből indulnak ki, vagyis, hogy legalább az első három dal Deuteriozajástól ered és a prófétai küldetéséről szól.; – HAAG, E. (*Die Botschaft vom Gottesknecht*, 177–195 old.) azt a sajátos véleményt képviseli, hogy az Ebed-JHWH dalok szerzője a Szolga küldetésének megrajzolásához a deuteronomisztikus Dávid és Jeremiás képet használta fel. – Más kutatók inkább a királyi közvetítő hagyományának tulajdonítanak döntőbb szerepet a Szolga alakjának és szerepének megrajzolásában pl. KAISER, O. (*Der königliche Knecht*), vagy eldönthetetlennek tartják, hogy a királyi vagy a prófétai elemet tekintsük meghatározóbbnak, mert a kettő annyira egységben van pl. SCHMIDT, W. H. (*Die Ohnmacht des Messias. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament*, KuD 15 [1969] 18–34,31–32 old.).

²⁵ ZIMMERLI, W.: *Frucht der Anfechtung des Propheten*, Die Botschaft und die Boten, H. W. Wolff emlékkönyv, J. Jeremias-L. Peritt szerk., Neukirchen-Vluyn 1981, 132–146 old.

²⁶ FÜGLISTER, N.: *Alttestamentliche Grundlagen*, 105–224, 152 köv. 162–163 old.

remiás, Ezekiel és Deuteroizajás esetében új vonás jelentkezik, amennyiben a küldetés teljesen lefoglalja a próféta egész személyes világát akárcsak Ebed JHWH esetében. A Szolga szenvedésének bemutatásában pedig különösen Jeremiás könyvével, a próféta vallomásaival találunk feltűnően azonos vonásokat (Jer 11,19; 17,14 köv.; 20,11 köv. stb.). A deuteronomiumi Mózes alakjában szintén hasonló vonások találhatók²⁷.

1^o Jeremiás

Jeremiás egész személyében átéli a küldetés terhét, így nála a megtapasztalt szenvedés eddig ismeretlen távlatot ölt. Egyrészt átéli Isten bánatát a népére kimondott ítélet felett, másrészt végtelenül szenved az ítélettől sújtott népe miatt. E kettőséget a próféta egész személyében átéli. Míg a korábbi prófétafogalmat tartózkodás jellemzi, addig Jeremiás együttérzésével és szeretetével Isten ítéletét kiérdemlő népe mellett áll. Küldetésének terhét vallomásaiban juttatja kifejezésre. Egész szívvel népe megtérésén dolgozik, s mégis, a megtérés visszautasítása miatt Isten büntető ítéletét kell hirdetnie. Mindezek egészen az Istentől való elhagyatottság érzéséig fokozták szenvedéseit.

2^o Ezekiel

Ezekielt Isten a nép felelősségteljes őrévé tette. Hívását személye egész bevetésével kell gyakorolnia (Ez 33,1 köv.), a szimbolikus cselekedetekben pedig népének bűneit, Izrael házának vétkeit kell hordoznia (Ez 4,4-8). Isten parancsára végrehajtott jelképes cselekedetei a próféta személyes világát érintik, és helyettesítő szenvedéssé válnak számára. A jelképes cselekedetek itt már nemcsak a bűnök bemutatását jelentik, hanem azt is, hogy azokat megbízott prófétái mivoltában hordozza. Maga is jelképpé válik (Ez 12,6), és a jelképes cselekedetek által Isten a prófétát is bevonja az ítélet elszívésébe (Ez 21,11).

3^o A deuteronomisztikus Mózes alakja

A deuteronomisztikus teológia Mózeset prófétaként rajzolja meg, aki közbenjáróként könyörög bűnös népéért: „Már arra gondolt (Isten), hogy eltörli őket (a népet), ha nem lett volna Mózes, akit kiválasztott. Az eléje lépett, hogy fékezze haragját, és ne hozzon rájuk pusztulást” (Zsolt 106,23 vö. Kiv 32,9 köv.). Ez a közbenjárás azonban személyében érinti Mózeset. Könyörög a népért, a bűnös Izraelért, miközben maga is retteg az isteni haragtól, ám éppen ennek a haragnak rettenetes volta indítja, hogy közbenjárásával elhárítsa azt a nép és Áron felől.

Mindennek következménye, hogy Isten Izrael elleni haragját Mózesre fordítja. Azzal bünteti, hogy nem jut el az ígéret földjére, előbb kell meghalnia, s ezt Mózes többszöri kérése sem változtatja meg: „Az Úr megneheztelt rám miattatok, és megesküldött, hogy ...nem jutok el arra a földre” (MTörv 3,23-28; 4,21-27). A Deuteronomium olyan ember vonásait rajzolja az olvasó elé, aki félelme ellenére a nép helyett magára vette Isten haragját, és helyettük halt meg a megígért földön kívül. Mindez már utal JHWH Szolgájának sorsára, aki „sokak vétkét hordozta és közben imádkozott a bűnösökért” (Iz 53,12).

Deutero-Izajás a felvázolt előzményekhez képest azonban messzemenően új vonásokkal rajzolja meg az üdvösségközvetítő alakját és az üdvösség megvalósulását. A

²⁷ A hagyomány ilyen irányú részletesebb kidolgozását Ezekiel, Jeremiás és a deuteronomisztikus Mózes alakjában G. von RAD-nál találjuk meg (*Theologie des Alten Testaments* II., 283-288 old.), és a téma bemutatásánál is az ő megállapításaira támaszkodunk.

szenvedés és a meg nem értés eddig ismeretlen mélysége és nagysága kíséri a Szolga küldetését. Mindezek elfogadásában viszont csodálatos készséget és Isten iránti bizalmat tanúsít, amelynek erejével lankadatlanul végrehajtja Isten számára rendelt tervét. Tevékenysége, életműve gyógyító, az összetört és ítéletreméltó ember felemelése, lemondva a hatalom eszközeiről. A Szolga küldetésének jelentősége túlmutat Izraelen és kapcsolatba hozza a nemzetekkel. Végül életében és halálában az utolsó szó a megdicsőülésé, amelynek az egész világ tanúja lesz, kiváltva azok elismerését is, akikért, anélkül, hogy ők tudták volna, a Szolga szenvedett.

A királyi közvetítő hagyománya

A királyi közvetítő vonásai figyelhetők meg a Szolga kiválasztásában és bemutatásában²⁸, ugyanakkor a dalok sohasem nevezik a Szolgát királynak, vagy akár Dávid háza tagjának. JHWH, királyhoz hasonlóan jelöli ki és mutatja be őt (Iz 42,1; 49,3 vö. Zsolt 2,7). Ő is, akárcsak Dávid házának tagjai, JHWH választotta (Iz 42,1 vö. Zsolt 89,4-5. 21 köv.; 132,11). Dávidot tizennyolc alkalommal nevezi az Ószövetség választottnak, JHWH szolgájának pedig negyvenszer. Ugyanígy a jövő dávidi uralkodója is JHWH szolgája lesz (Ez 34,23 köv.; 37,24). Isten lelke nyugszik rajta (Iz 42,1) akárcsak a királyokon (1 Sám 16,13; Iz 11,2), a beszéd különleges erejével felruházott (Iz 49,2 vö. Iz 11,4). Neki is, miként a királynak békét kell hoznia (Iz 53,5 vö. Iz 9,5 köv.; Zsolt 72,7)²⁹.

Megfigyelhető azonban a Szolga alakjában a királyi hagyomány kiigazítása vagy újraértelmezése is. Az első daltól fokozatosan háttérbe szorul a királyi hagyomány hatása, a másodikban és harmadikban egyre inkább a prófétai elem dominál, amennyiben a Szolga erőtlensége egyre fokozódik. A negyedik dalban szinte a királyeszmé ellenképe jelenik meg, amikor a Szolga a teljes gyengeség és erőtlenség jegyeit ölti magára. Alakjában így a két hagyomány egybeötvözése nyomán egyszerre jelenik meg a dicsőség és megalázottság, az erő és a gyengeség, emlékeztetve az utolsó messiási jövendölés alázatos, JHWH segítségére utalt, az egyszerű emberek háttérben állatán, a számarháton bevonuló királyra (Zak 9,9 köv.).³⁰

²⁸ A királyi közvetítő különböző elemeinek felismerésén túlmenően olyan álláspont is felmerült, hogy a JHWH Szolgájáról szóló énekek összefüggésbe hozhatók Jojachin király alakjával és sorsával is, akit fiatalon a babiloni számkivetésbe hurcolt Nebukadnezár a Jeruzsálem ellen vezetett büntető hadjárata alkalmával Kr. e. 598-ban. A fogságban élők figyelemmel kísérték Jojachin személyét és sorsának alakulását. Erről tanúskodik Ezekiel próféta is, aki meghívását és tevékenységének főbb időpontjait Jojachin számkivetésének esztendejétől határozza meg. Kiszabadulását a fogságból a Királyok könyve és Jeremiás könyve is megemlíti (2 Kir 25,27-30; Jer 52,31-34). A király tragikus sorsa a fogságba hurcolt Izrael szenvedéseinek is jelképe. A dalok szerzője számára ezért a király szenvedései is alkalmat szolgáltathattak a szenvedés üdvösségszerző és közbenjáró értékének bemutatására, így CAZELLES, H.: *Le roi Yoyakin et le Serviteur du Seigneur: Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, I., Peli, P. szerk., Jeruzsálem 1969, 121-125 old.

²⁹ A királyi hagyomány részletesebb tárgyalását az Ebed JHWH dalokban lásd FÜGLISTER, N.: *Alltestamentliche Grundlagen*, 163-165 old.; - SCHMIDT, W. H.: *Die Ohnmacht des Messias*, 30-32 old. (a szerző a királyi tradíció elemeit és hatását együtt mutatja be a prófétai hagyománnyal, és rámutat arra, hogy a prófétai hagyomány milyen mértékben igazítja ki, vagy talán újraértelmezi a királyi vonásokat a Szolga alakjában).

³⁰ Lásd SCHMIDT, W. H.: *Die Ohnmacht der Messias*, 31-32 old.; *Alltestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluy 19968, 284-287 old.

AZ EBED-JHWH DALOK ÉRTELMEZÉSE

Az Ebed-JHWH dalok értelmezésénél felmerül a kérdés: kire gondol a próféta, amikor leírja a Szolga küldetését és engesztelő szenvedését. Az értelmezés nehézségei magából a bibliai szöveg sokrétűségéből és a terminológia többértelmű használatából adódnak.

Mint láttuk, a fogság idején az üdvösségközvetítés szemléletében átalakulás következett be, a terminológia használata viszont nem változott. Ez azt jelenti, hogy a nép vagy annak szent maradéka továbbra is úgy jelenik meg az üdvösség megvalósulásának eseményeiben és meghirdetésében mint individuum. Nehézséget jelent az is, mint láttuk, hogy a „szolga” (עֶבֶד: 'ebed) jelentése az Ószövetség bibliai hagyományában sokrétű. Ebből következik az Ebed JHWH dalok értelmezésének egyik nagy kérdése, hogy a Szolga individuum-e vagy individuum formájában megjelenő kollektívum, Izrael, esetleg annak szent maradéka. Ezért a Szolga kilétének magyarázatánál a kutatók véleménye lényegében megoszlik a kollektív és individuális értelmezés között³¹.

A kollektív értelmezés képviselői szerint a Szolga nem más mint Izrael. Ebbe az irányba mutat a héber szöveg ókori fordítása a Szeptuaginta is, amely az első dalban (Iz 42,1-4) a héber szöveg 1. versét – „Íme az én szolgám, akit támogatok, az én válaszottam, akiben lelkem kedvem leli” – a következő módon adja vissza: „Jákok az én szolgám, akit támogatok, Izrael az én választottam, akit lelkem befogad.”

A kollektív értelmezés szerint a Szolga azonos az empirikus, az igaz, vagy az ideális Izraellel vagy Izrael egy részével, a „szent maradékkal”. Izrael vallási küldetésében mint az igaz Isten imádója JHWH Szolgájának bizonyul. Izraelnek is vannak bűnei, de a pogányokéhoz mérten azok elenyészőek. Júda és Jeruzsálem lerombolásával, illetve a fogsággal Isten felismertette népével bűneit. A fogság megaláztatásai után JHWH helyreállítja népét, s Izrael ezzel az igaz Isten tanúja lesz a népek között. Amennyiben a Szolga Izrael egy részét képviseli, a nép két csoportja különböztethető meg. A népért szenvedő Szolga Izrael vallási elitjével azonos, a „szent maradékkal”, amely ártatlanul szenved a nép másik részéért, a bűnösökért. A JHWH-hoz hű vallási elit mibenlétét a szerzők más-más csoportban jelölik meg: a prófétákban, a fogságba hurcolt igazakban, a Babilonban élő közösségben. A kollektív értelmezést képviselik többek között J. Wellhausen (1894), R. Smend (1899), K. Budde (1900, 1908), K. Marti (1900), E. König (1926), P. A. H. de Boer (1956), L. G. Rignell (1956), J. Muilenburg (1956), O. Kaiser (1959), P. Bonnard (1972), N. Snaith (1967), J. Becker (1968), K. Baltzer (1971), R. F. Melugin (1976), D. Michel (1981), T. N. D. Mettinger (1983) stb³².

Mint közvetítő megoldás a kollektív és individuális értelmezés között foglal helyet, illetve a kettőt egyesíti a „corporate personality” (korporatív személyiség) néven ismert magyarázat. Ennek értelmében a Szolga Izrael éntudata, és megszemélyesítője. A közösség megszemélyesítésével, személyként való ábrázolásával többször lehet találkozni az Ószövetségben a közösség és az egyes személy együttlátása folytán Az el-

³¹ A dalok Szolgája értelmezési irányainak jó áttekintő összefoglalását lásd FEUILLET, A. *Les poèmes du Serviteur: Études d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament*, Paris 1975, 119–179, 142–164. old. – Az egyes irányok bemutatását a szerzők álláspontjának ismertetésével lásd HAAG, H.: *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, Darmstadt 1985.

³² Lásd HAAG, H.: *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, 115–120. 132–134. 138–141 old.

mélet elindítója *O. Eissfeldt* (1933), igazi képviselője, akitől a corporate personality elnevezés is ered *H. W. Robinson* (1938)³³.

Az *individuális értelmezés* a Szolgát egyednek tekinti, de azonosításában eltérnek a vélemények.

A hagyományos *messiási-eszkatológikus értelmezés* a Szolga alakjában a jövőben bekövetkező valóságot látja, akinek életművével a végidő üdvösséges állapota beteljesedik. Ennek a véleménynek képviselői a Szolgát közvetlenül így pl. *J. van der Ploeg* (1936), *I. Engnell* (1948), *G. W. Anderson* (1952), *H. Gross* (1968), *J. Monloubou* (1973), *R. Feuillet* (1975)³⁴, vagy közvetve³⁵ a Messiással azonosítják. Egy másik álláspont szerint a Szolga jövőbeli (értsd eszkatológikus), ideális és végérvényes üdvösségkövetítő. Alakjának és üdvözítő művének megrajzolása teológiai reflexió eredménye: a királyi üdvösségkövetítő és (elsősorban) a prófétai küldetés egybeötvozése, amelyben Izrael népének üdvtörténeti tapasztalatai is helyet kapnak. Így többek között *G. von Rad* (1960), *C. Westermann* (1966, 1976), *W. Zimmerli* (1969), *N. Fuglister* (1970), *H. Simian-Yoffre* (1986)³⁶, *E. Haag* (1983)³⁷.

Az *individuális értelmezés* másik iránya szerint a Szolga a múlt vagy a szerző korának kiemelkedő személyisége: pl. Mózes, Józija, Jeremiás, Jojachin, a fogság korának ismeretlen mártírja vagy a fogság utáni időszak tóranaitója³⁸.

Az *autobiografikus értelmezés* szerint a szenvedő Szolga nem más mint maga a próféta, *Deutero-Izajás*, s az ő tapasztalatait ismerjük meg a dalokból. Az értelmezés képviselői közül többen a prófétát tekintik az első három dal szerzőjének, a negyedik dalt a próféta tanítványai köréből eredőnek tulajdonítják. Az autobiografikus magyarázat *S. Mowinckeltől* származik (1921), aki később ugyan feladta véleményét, de mindmáig számos kutató követi ezt a magyarázatot így pl. *E. Sellin* (1928), *K. Elliger* (1931), *P. Volz* (1920, 1932, 1949), *J. Begrich* (1938), *E. Kutsch* (1967), *G. Fohrer* (1970), *R. N. Whybray* (1975, 1978)³⁹. Szintén az autobiografikus értelmezés körébe sorolható azoknak a kutatóknak álláspontja, akik a 80-as évek elejétől kezdve a redakciótörténet módszerére támaszkodva, az Iz 40-55 fejezetek szorosabb összefüggésében keresnek magyarázatot az Ebed-JHWH dalok értelmére, noha úgy vélik, hogy a dalok értelmezése nem szorítható egyszerűen a kollektív vagy individuális magyarázat alternatívájába⁴⁰, így *H. J. Hermisson* (1981, 1982, 1984, 1996), *O. H. Steck* (1984, 1985, 1992, 1993) *R. G. Kratz* (1991) és *B. Janowski* (1993, 1996)⁴¹.

³³ Lásd HAAG, H.: *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, 134-137 old.

³⁴ Lásd HAAG, H.: *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, 113-115. 129-132. 142-145 old.

³⁵ Lásd HAAG, H.: *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, 145-147 old.

³⁶ Lásd HAAG, H.: *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, 149-151. 153-156 old.; – SIMIAN-YOFRE, H. álláspontját lásd Art. „עבד” ThWAT V. (1986) 1009-1010 kol.

³⁷ HAAG, E. az eredeti „Ebed-JHWH költészet” szerzőjének Deuteroizajást tartja, aki a Szolga alakjában a deuteronomista Dávid és Jeremiás tradíció szabadító-megmentő tematikáját egyesítette, és a Szolga küldetésében JHWH művét mutatja be, aki az új szabadító-megmentő közvetítő küldetését egyetemes jelentőségű eseménnyé teszi az üdvösség rendjében, *Die Botschaft vom Gottesknecht*, 189-195 old.

³⁸ Lásd HAAG, H.: *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, 147-149 old.

³⁹ Lásd HAAG, H.: *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, 123-129. old.

⁴⁰ Lásd HERMISSON, H. J.: *Gottesknecht und Gottesknechte*, 61-62 old.; *Das vierte Gottesknechtslied*, 23. old. A kérdés részletesebb bemutatását az Ebed JHWH dalok individuális és kollektív vonásainak összefüggésében lásd a következő, 41. l. lábjegyzetben.

⁴¹ A felsorolt szerzők folyamatosan hivatkoznak egymás megállapításaira, s eltekintve a részletekben

Mint látható, a Szolga személyének és küldetésének értelmezésében szerteágazók a vélemények. Kétségtelen, hogy a Szolga bemutatása nagyon összetett, megrajzolásában a kollektív és individuális vonások, a prófétai küldetés és a királyi üdvösségkövetítés tapasztalatai egyaránt megtalálhatók. Ebben az irányba utal a redakciótörténeti megközelítés is, amely az Ebed JHWH dalokat az Iz 40-55 fejezetek összefüggésében

megmutató eltérésektől megegyeznek abban, hogy az Ebed JHWH dalok eredetileg önálló egységet alkottak és nem az Iz 40-55 fejezetek szövegösszefüggése számára készültek. A deuterioizajási igehirdetés összefüggésébe az Iz 40-55 fejezetek redakciótörténete során kerültek, és a mintegy három évszázadon át tartó redakciótörténet következtében ismételt újraalkalmazáson és alkotó továbbíráson estek át. A dalok elsődleges értelmét kibontották, jelentésük megváltozott és tovább gazdagított (a dalok redakciótörténetére vonatkozó álláspontokat bővebben lásd 16. lábjegyzet). A szöveg redakciótörténeti elemzése segít hozzá annak a perspektíva-változásnak felismeréséhez, amely az 'ebed értelmezésében bekövetkezett, kezdettől a végső jelenlegi kánoni formáig (lásd pl. HERMISSON, H. J.: *Das vierte Gottesknechtslied*, 1-2. old.). A négy Ebed JHWH dal a prófétáról, Deuterioizajásról szól, aki egyben az első három dal szerzője, míg a negyedik dal tanítványi köréből származik. A szolga (עֶבֶד: 'ebed) kifejezés a dalokban és az Iz 40-55 fejezetek összefüggésében egyaránt szerepel, jelentése azonban nem ugyanaz. A dalok Szolgája maga a próféta, míg a szövegösszefüggésben Izrael népe (H. J. HERMISSON szerint az Iz 43,10; 44,26; 42,19 versekben az 'ebed nem egyértelmű, a 43,10 és 44,26-ben a dalok Szolgája: *Izrael und Gottesknecht*, 3-9. old.). A dalok és az Iz 40-55 fejezetekben szereplő 'ebed viszonyát az említett szerzők közül H. J. HERMISSON dolgozza ki a leg részletesebben, ezért a témában kialakult megállapításokat az ő nyomán ismertetjük. A dalok Szolgája a prófétai hivatal hordozója, ugyanakkor alakját a király-tradíció számos eleme gazdagítja, de alapvetően prófétai küldetését kizárólag a rábízott ige révén teljesíti. A Szolga JHWH aktív tanúja, aki igehirdetése révén JHWH üdvösséges rendjét állítja fel egészen a föld határáig. A szolga Izrael viszont JHWH passzív tanúja azáltal, hogy JHWH üdvözítő cselekvésének tárgya. A dalok Szolgája azáltal teljesíti az egész világhoz szóló küldetését, hogy Izraelt szolgahivatalára hívja és képessé teszi arra, miközben őt JHWH-hoz visszavezeti. Deuterioizajás igehirdetésében a dalok Szolgájának küldetése csak a szolga-Izraellel való egységében értékelhető, küldetését csak a szolga-Izraellel való kapcsolatában tudja végrehajtani. A két szolga együttműködése által lesz a világ előtt nyilvánvaló, hogy JHWH az egyetlen üdvözítő Isten, és a népek az egyetlen üdvözítő Isten fel- és elismerésével jutnak az üdvösségre. A felismerés akkor következik be, amikor a népek megtapasztalják Izraelen az üdvösséges ige megvalósulását. Amikor tehát redakciótörténet útján az Ebed-JHWH dalok kollektív és szuperindividuális vonásaira a két szolga egymás iránti megfelelésségében keresünk magyarázatot, a válasz nem írható le egyszerűen az „individuális” vagy „autobiografikus” és a „kollektív” magyarázat kereteiben. A próféta (Deuterioizajás, a dalok alanya) az „igaz” és ideális Izraelt képviseli, Izrael mintaképe, aki megteszi mindazt Isten előtt, amit Izrael vonakodik megtenni. Szerepét mint az őt megelőző prófécia összegzését érti, amelynek révén JHWH minden időben teremtő igéjét közölte Izrael történetében. Ebből kifolyólag a dalok nem egyszerűen individuálisok. A dalok nem tesznek lehetővé részletekbe menő biográfiai értelmezést, minthogy a Szolga hivatalának megrajzolásában a prófétai hagyomány mint olyan, tehát sok próféta tapasztalata is részt kapott, s ennyiben kollektív vonásai vannak. A próféta saját hivatalát akarja bemutatni, amely fordulatot jelent az üdvösség rendjében, s innen erednek a próféta hivatalának felfokozott dimenziói, megfelelő a fordulat egyetemes távlatának. A dalok nem jóvendölések, de szuperindividuális sajátosságai, miként a felfokozott dimenziói is, a jövőbe mutató távlattal rendelkeznek. Ami a Szolgával történik az JHWH ügye, ezért ezek a szövegek modellül szolgálnak arra, hogy megértsük belőlük Isten végidőbeli cselekvését a világ üdvössége számára. A dalok tanítása a konkrét prófétára való utalással, és azzal, ami vele történt még nem befejezett, igazságuk nincs azzal kimerítve, minthogy a jövőről is, Isten Izraelen és világon beteljesedő eszkatológikus üdvözítő művéről beszélnek. Ezért képesek a Krisztus-esemény értelmét is feltárni, noha nem Krisztusról szóló jóvendölések (összefoglalóan lásd HERMISSON, H. J.: *Gottesknecht und Gottes Knechte*, 66-68. old.; *Das vierte Gottesknechtslied*, 1-6.22-25. old.).

vizsgálja, s ebben szövegek egész sorát ismeri fel a Szolga jelentésének kollektív irányú továbbértelmezésével a szolga-Izrael helyzetének, szerepének vagy jelentőségének megrajzolásában. A kollektív irányú továbbértelmezés semmi esetre sem jelent törést a dalok prófétai Szolgájával, aki ugyan individuum, de mint Izrael képviselője és prófétai hivatalában mint az őt megelőző próféták reprezentánsa kollektív vonásokat hordoz. A továbbértelmezés is ezekre az elemekre támaszkodik⁴². Az individuális és kollektív vonások egyidejű jelenléte az alapja a teóriák különbözőségének. Ezért egyik magyarázat sem képes teljes egészében kizárni a másik elemeinek létezését.

Az ellentétes vonások egyidejűsége (kollektív-individuális, királyi-prófétai) azzal magyarázható, hogy Szolga alakjának és üdvözítő művének megrajzolása teológiai reflexió eredménye: a prófétai küldetés és a királyi üdvösségközvetítő, a behelyettesítő szenvedés és a misszió gondolatának egybeötvözése. Emellett Izrael népének üdvtörténeti tapasztalatai – Izrael léte és küldetése – is helyet kapnak a leírásban. A felsorolt vonások nem ötvöződnek zárt egységbe. Ez a magyarázata a többirányú értelmezés lehetőségének.

Ideális üdvösségközvetítő

Úgy véljük mégis, hogy a dalok iránya individuális. A Szolga küldetésében meghirdetett és megvalósított üdvösségnek csak egy személy lehet közvetítője (főként a harmadik és negyedik ének: 50,4-9 és 52,13-53,12). Bűntelensége, szenvedéseiben tanúsított engedelmsége és bátor hite az individuális értelmezés mellett szólnak. Nem azonosítható történelmi személyekkel sem. Kétségtelen, hogy a JHWH Szolgájáról szóló énekekben található összefüggések akár a múlt, akár a szerző korának kiemelkedő személyeivel vagy adottságaival, ez azonban abból adódik, hogy a Szolga alakjának megrajzolásához az üdvtörténeti valóság és tapasztalat szolgáltatott alapot. *Személyében* azonban olyan *ideális üdvösségközvetítő* áll előttünk, aki a kor üdvtörténeti adottságai felett áll. *Életműve a jövőben, azaz a végidőben bekövetkező valóság, vagyis a dalok jövődölések a bekövetkező üdvösségről*, és a prófétai Szolgával történetek nem csupán modellül szolgálnak Isten végidőbeli cselekvésére ill. annak megtapasztalására⁴³. Az egyetemes, egész emberiség üdvösségét jelentő megújulás a beteljesedés jegyeit hordozza. Ezért ő végérvényes és így eszkatológikus közvetítőnek tekinthető⁴⁴.

A JHWH Szolgájáról szóló énekek az előzményekhez képest messzemenően új vonásokkal rajzolják meg a közvetítő alakját és az üdvösség megvalósulásának módját. A szenvedés és meg nem értés eddig ismeretlen mélységei kísérik a Szolga küldetését. Mindezek elfogadásában viszont csodálatos készséget és Isten iránti bizalmat tanúsít, amelynek erejében lankadatlanul véghez viszi Isten számára rendelt tervét. Működése gyógyító, az összetört és ítéltre méltó ember felemelése, lemondva a hatalom

⁴² HERMISSON, H. J.: *Gottesknecht und Gottes Knechte*, 44-68 old.

⁴³ Lásd pl. HERMISSON, H. J. véleményét, szerinte a dalok nem jövődölések, mindössze JHWH jövőbeli üdvözítő cselekvésére utaló modellek: *Der Lohn des Knechtes*, 287 old.; *Gottesknecht und Gottes Knechte*, 67-68 old.; *Das vierte Gottesknechtslied*, 22-23 old.

⁴⁴ Bővebb irodalmi utasításokat lásd a 35. lábjegyzetben megadott munkákban.

minden eszközéről. A Szolga küldetése egyetemes. Behelyettesítő szenvedése az egész emberiség sorsában fordulatot jelent: üdvösséget hoz Izraelnek és a nemzeteknek. Életében és halálában az utolsó szó a megdicsőülésé, amelynek tanúja lesz az emberiség. A Szolga sorsában a szenvedés teljesen új távlata jelenik meg az Ószövetségben. A szenvedés itt nem az elkövetett bűnökért kirótt büntetésként éri a Szolgát és nem panaszkodik vagy könyörög Istenhez a szenvedések elhárításáért miként a zoltáros, ő a szenvedés behelyettesítő értékéről, üdvösségszerző erejéről tanúskodik⁴⁵.

AZ EBED-JHWH DALOK TANÍTÁSA

Az Ebed-JHWH dalok terjedelme az Ószövetség Bibliájának egészéhez viszonyítva csekély, de a teológiai reflexió mélysége és az üdvösség megvalósulása módjának az előzményekhez viszonyított újszerűsége kiemelkedő helyet biztosítanak ezeknek a szövegeknek a bibliai hagyományban. Az az út, ahogyan Szolga küldetését teljesíti s üdvösséget hoz Izraelnek és a népeknek, témák egész sorát tárja fel, amelyek hosszú távon hatással voltak az ó- és újszövetségi bibliai hagyományra, de az azt követő zsidó és keresztény teológiai gondolkodásra is⁴⁶. Ezek a témák többek között: az üdvösségközvetítés, a behelyettesítés és az engesztelés értelme, közelebbről a behelyettesítő szenvedés engesztelő hatása, s ezzel kapcsolatban az üdvösség megvalósulása a közvetítő látszólagos gyengesége és bukása ellenére, küldetés a népekhez és az üdvösség egyetemessége.

Behelyettesítő szenvedés – terminológia

Felsorolt teológiai témák közül az Újszövetség szempontjából is rendkívül jelentős *behelyettesítés mibenlétét, engesztelő és üdvösségszerző hatékonyságát* vesszük szemügyre, ahogyan ez megvalósul a szenvedő Szolga sorsában⁴⁷.

A bibliai szóhasználat sem az Ó-, sem Újszövetségben nem ismeri a „behelyettesítés” szót, ehelyett a behelyettesítés gondolatát főként előljáró szóval közelebbről

⁴⁵ Von RAD, G.: *Theologie des Alten Testaments II.*, München 1968, 288 old.

⁴⁶ Lásd pl. további bőséges irodalommal JANOWSKI, B./ STUHLMACHER szerk.: *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, (FAT 14), Tübingen 1996

⁴⁷ Lásd a téma irodalmát: JEREMIAS, J.: Art. *παλις Θεου*, ThWNT V. (1954) 676-713 old.; – ZIMMERLI, W.: Art. *παλις Θεου*, ThWNT V. (1954) 653-676 old.; *Zur Vorgeschichte von Jes 53*, (VTS 17), Leiden 1963, 236-244 old.; *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II.* München 1974, 213-221 old.; – SCHARBERT, J., *Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten*, BZ 2 (1958) 190-213 old.; – KNIERIM, R., *Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1967²; – KUTSCH, E., *Sein Leiden und Tod – unser Heil. Eine Auslegung von Jesaja 52, 13-53, 12* (1967): *Kleine Schriften zum Alten Testament*, Schmidt, L.-Eberlein, K. szerk., (BZAW 168), Berlin-New York 1986 – FOHRER, G.: *Stellvertretung und Schuldopfer in Jes 52, 13-53, 12* (1969): *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen* (1966-1972), (BZAW 155), Berlin-New York 1981, 24-43 old.; – KNIERIM, R., Art. *”שָׂמָא”* *asam, Schuldverpflichtung* THAT I (1975) 251-257 kol.; – FUHS, H. F.: Art. *”כֹּסֶף דָּקָא”*, ThWAT II. (1977) 207-221 kol.; – HAAG, E.: *Das Opfer des Gottesknechts* (Jes 53,10), TThZ 86 (1977) 81-98 old.; –

meghatározott, s az alábbiakban felsorolt igékkel fejezi ki, amelyek behelyettesítés esemény jellegét húzzák alá⁴⁸.

Igék:

נשא/סבל עון	„a bűnöket hordozni/hurcolni” (Iz 53,11.12 vö. 53,4)
נשא תפלה בעד	„imádkozni, könyörögni valakiért” (2 Kir 19,4; Iz 37,4; Jer 7,16; 11,4)
נתן כפר	„váltságdíjat adni” (Kiv 21,30; vö. Szám 35,31 köv. stb.)
עמד (בפרץ)	„oda állni, >belépni, résen állni” (Zsolt 106,23.30; Ez 22,30; Sir 45,23, vö. Ez 13,5)
עמד לפני יהוה	„JHWH elé áll” (Jer 15,1.19; 18,20)
עתר/העתיר	„imádkozik, könyörög” (Kiv 8,4.25; 9,28; 10,17 stb.)
פגע/הפגיע	„közbe lép/esedezik vkért/vkinél” (Jer 7,16; 27,18 stb.; hif. Jer 15,11; 36,25; Iz 53,12, vö. Iz 59,16)
פלל/התפלל	„valakiért közbelép, imádkozik valakiért” (1 Sám 2,25; Ez 16,52; Zsolt 106,30, hitp.: Ter 20,7; Szám 21,7; Dt 9,20; 1 Sám 7,5; 12,19.23; Jer 7,16; 11,14; 29,7 stb.)
קום ל	„esedezik valakiért” (Zsolt 94,16 stb.)

Elöljáró szók:

בעד	(főnév: távolság; tér (köz) >elöljáró szó: körül (védelmezőleg) > „(Kiv érdekében, -ért” + עתר hif. „könyörög 8,24, vö. 8,5: +ל) + פלל hitp. „imádkozva közbenjár valakiért” (12x).
תחת	„főnév: alsó helyzet, legalsó, alja > elöljáró: alatt helyett - ért” (תחת נפשך / תחתך Iz 43,4 vö. megtorlásformula)

BOTTERWECK, G. J.: Art. „הפץ hapcs” ThWAT III. (1982) 100-116 kol.; – RUPPERT, L., *Schuld und Schuld-Lösen nach Jes 53: Schuld erfahrung und Schuldbewältigung. Christen im Umgang mit Schuld*, Paderborn 1982, 17-34 old.; – HAAG, H.: *Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, N. Lohfink szerk., (QD 96), Freiburg i. Br. 1983, 159-213 old.; – FREEDMAN, D. N./WILLOUGBY, B. E./FABRY, H. J.: Art. „nasa nasa”, ThWAT V (1986), 626-643 kol.; – HOSSFELD, F. L., *Versöhnung und Sühne. Neuere Ansätze zur Wiederaufnahme eines biblischen Themas*, BiKi 41 (1986) 54-60 old.; – BLUM, E./FABRY, H. J./RINGGREN H.: Art. „רב rab”, ThWAT VII. (1992) 294-320 kol.; – SCHENKER, A.: *Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham: Studien zu Opfer und Kult im alten Testament*, Schenker, A. szerk., (FAT 3) Tübingen 1992, 45-66 old.; – HAAG, E.: *Stellvertretung und Sühne nach Jes 53*, TThZ 105 (1996) 1-20 old.; – HERMISSON, H. J., *Das vierte Gottesknechtlied im deuteriojesajanischen Kontext: Der leidende Gottesknecht*, Janowski/Stuhlmacher szerk., Tübingen 1996, 1-25 old.; – SPICKERMANN, H.: *Konzeption und Vorgeschichte der Stellvertretungsgedankens im Alten Testament: Congress Volume Cambridge 1995*, VTS, Leiden 1996; – JANOWSKI, B./STUHLMACHER, P. szerk.: *Der leidende Gottesknecht. Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte*, (FAT 14), Tübingen 1996; – RUPPERT, L.: „Mein Knecht, der gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldungen – er trägt sie” (Jes 53,11), BZ NF 40 (1996) 1-17 old.; – JANOWSKI, B.: *Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff*, (SBS 165), Stuttgart 1996; – HEIKE, H. H.: *Bemerkungen zum ASCHAM – Begriff in Jes 53,10*, ZAW 109 (1997) 618-626 old.

⁴⁸ A behelyettesítés fogalmának meghatározását szélesebb háttérben lásd JANOWSKI, B.: *Stellvertretung*, 13-39 old., filológiai meghatározását közelebbről 21-27 old. Az Ószövetség Bibliájában a behelyettesítés fogalmának körülírására használt kifejezések és szófordulatok bemutatásánál JANOWSKI, B.: *Stellvertretung*, 24-25 old. munkájára támaszkodtunk.

נפש חחת נפש a Kiv 21,23-ban stb.).

+עמד „valakinek helyébe lép” (Préd 4,15)

+קום „valakinek a helyébe lép” (1 Kir 8,20)

Mint látható a felsorolt kifejezések közös nevezője a behelyettesítés gondolata, vagyis, hogy valaki cselekvően vagy szenvedően egy másik helyére lép, de ezt nem azonos szinten fejezik ki (a behelyettesítés nem minden esetben „bűnököt hordozni” jelentésű), ezért a behelyettesítés mibenlétét külön külön, a kifejezések szövegösszefüggésének szintjén kell meghatározni⁴⁹. A behelyettesítés értelmét a negyedik Ebed-JHWH dalban részben a kifejezésekből (lásd fentebb aláhúzott kifejezések) részben a szöveg elemzése alapján kell meghatározni.

A Szolga behelyettesítő szenvedése „sokak” üdvössége

Amikor kitérünk a negyedik Ebed JHWH-dalban a behelyettesítés értelmére, akkor azt egy szélesebb, a Szolga üdvösségközvetítő küldetésének háttérében kell szemügyre venni, amely egyszerre Izraelhez és a népekhez szól. Ebből az is világos, hogy küldetésének behelyettesítő jelentése már az első dalra is kiterjed, noha a negyedik dalban teljesedik ki és válik világossá.

Az első három dal JHWH választott Szolgájának küldetéséről szól, a népekhez és Izraelhez, amelynek során a JHWH ügyét képviselő Szolga egész emberi voltát veszélyeztető ellenállásba ütközik. A szenvedésekben egyedül marad, s csupán JHWH közelségébe és segítségébe vetett bizalma ad neki erőt. Hogy valóban kudarcot szenvedett-e küldetése, s mi szenvedésének valódi értelme, arra a negyedik dal ad választ: a Szolga nem vallott csődöt, JHWH mindig vele volt, és segítsége, amelyet a harmadik dalban a Szolga csak remélt (Iz 50,7-9), most nyilvánvalóvá válik, mert jövője JHWH kezében van (Iz 52,13-15; 53,11b-12). A Szolga ártatlan volt, szenvedése behelyettesítő érvényű, nem saját, hanem mások bűnterhe hordozásának eredménye, amely üdvösség forrása „sokak” számára (Iz 53,1-11a).

A negyedik dal úgy épül fel, hogy központi részét, az ún. „Mi-beszédet” (53,1-11a) keretként két JHWH-beszéd fogja közre (Iz 52,13-15; 53,11b-12). A keretben és a központi részben egyaránt megtalálhatók azok az ún. „behelyettesítés-kijelentések”, amelyek kulcsként szolgálnak a Szolga szenvedésének ill. sorsalakulásának magyarázatához. A két beszédben JHWH feltárja a szenvedő Szolga dicsőséges sorsát, majd a JHWH kijelentés fényében a „Mi-beszéd”-ben ismeri fel a mi-csoport, hogy üdvösségük, azaz megmentésük nem a saját érdemük, hanem valaki más, a Szolga tettének eredménye, aki ártatlan, szenvedő sorsa JHWH terve volt, nem pedig a saját bűneiért kirótt büntetés. JHWH és a Szolga mindig szoros közösségben voltak.

A Szolga ártatlanságának felismerése az Iz 53,2-6 szövegében jut kifejezésre, amelyben két réteget különböztethetünk meg. Egyrészt a „mi” *korábbi látásmódja*, amely az ún. erkölcsi okság elvén nyugszik. Eszerint, aki szenved, és a közösségben való lét képtelenségét hordozza sorsában (*„Úgy nőtt fel előtte[ünk] mint a hajtás, és mint a gyökér a száraz földből. Nem volt sem szépsége, sem ékessége, hogy nézzük őt, és külseje sem, hogy gyönyörködhettünk volna benne. Megvetett volt, elhagyott*

⁴⁹ A behelyettesítés különböző modelljeit lásd JANOWSKI, B., *Stellvertretung*, 27-35 old.

az emberek között, a fájdalmak férfja, a betegség ismerője; mint aki elől az ember elrejtí arcát, megvetett volt és nem becsültük őt” Iz 53,2–3), vagyis a saját bűneinek isteni büntetését hordozza sorsában. Ez a szemléletmód azonban téves JHWH-beszéd fényében. Ebből a felismerésből ered a „mi” jelenlegi látásmódja, amely szerint a Szolga ártatlan, ő a „mi” bűneinket hordozta, a „mi” bűnös tetteinek következményeként érte őt a szenvedés. A felismerés fordulata a 4a (vers behelyettesítés-kijelentésében következik be: „Valóban a mi betegségeiket ő viselte (שׁוֹנֵן: nasza’), fájdalmainkat ő hordozta (לְרַב־לֵב: szabal)”, majd a két látásmódot az Iz 53,4–6 a „mi” és az „ő” ellentétek sorozatában szemlélteti. A Szolga sorsának összefüggése mások bűneinek hordozásával a Iz 53,6-ban világos megerősítést nyer, amikor a „mi” kimondja, hogy „Mi mindnyájan mint a juhok eltévelyegtünk, ki-ki a saját útjára tért, JHWH őt sújtotta (עַוְבֵי־הַפְּנִיָּה = ejtsd hiphgia) mindnyájunk bűnéért (וְעָוֶה = ejtsd ‘awon)”. A Szolga sorsalakulásának értelmére további fény derül, amikor nyilvánvalóvá válik, hogy JHWH akarata választottjának szenvedését⁵⁰. Nemcsak úgy, hogy a Szolga küldetésének teljesítése érdekében megengedte azt, hanem az egyenesen terve volt: „De JHWH akarata volt, összetörje betegséggel és JHWH akarata teljesül keze által” (Iz 53,10aac).

Az elmondottakból kiderül, hogy a Szolga ártatlan, JHWH üdvöző akaratából hordozta mások bűnterhét, vagyis szenvedését és életadását engesztelő behelyettesítésként értelmezhetjük. Felmerül a kérdés, hogy miben áll ez a behelyettesítés? Erre vonatkozóan az Iz 53,10b adhat eligazítást: „és ő odaadta életét jóvátételül (עָוֶה = ejtsd ‘asam)”. Az idézett versben a kulcsszó az עָוֶה héber szó (a Szolga mint ‘asam-ot adta oda életét), amelynek értelmezésével kapcsolatban megoszlik a kutatók véleménye⁵¹. A vélemények két csoportba oszthatók. Az egyik csoport a negyedik Ebed JHWH dal azon kifejezéseire utal, amelyek a Szolga szenvedésében tanúsított magatartását és helyzetét a leölésre vezetett bárány és nyírásra vezetett anyajuh hasonlatával világítják meg (Iz 53, 7b), és a Lev 5,14–26-ra, a jóvátételi áldozatra, vagy a Lev 16,10.20–22-re, az engesztelés napjának szertartásából ismert bűnbakra hivatkozással az ‘asam szót engesztelő, ill. jóvátételi áldozatként értelmezik. A Szolga tehát engesztelő, jóvátételi áldozatként ajánlotta fel és adta oda életét⁵². A kutatók másik csoportja elutasítja, hogy az ‘asam kapcsolatban állna az áldozatbemutatással, ill. az áldozat terminológiájával, s alapjelentését emelik ki. Eszerint az ‘asam olyan helyzetet jelöl meg, amely valakire az adósság, a tartozás, a jóvátétel kötelezettségét rója ki, ill. azt cselekedetet is, amellyel az adósságbeli vagy jóvátételi kötelezettségének eleget tesz⁵³. A Szolga esetében ‘asam tehát azt jelenti, hogy önként, behelyettesítően a „so-

⁵⁰ Bővebben JANOWSKI, B., *Stellvertretung*, 81–87 old.

⁵¹ Az עָוֶה magyarázatára vonatkozóan bővebben lásd KUTSCH, E., *Sein Leiden und Tod*, 186–187 old.; – KNIERIM, R., Art. „עָוֶה ‘asam” THAT I., kol. 251–257; – KELLERMANN, D., „עָוֶה ‘asam” ThWAT I. kol. 463–472; – JANOWSKI, B., *Stellvertretung*, 86–92 old.; – HESS, H. H., *Bemerkungen zum ASCHAM-Begriff*, 618–626 old.

⁵² Ezt az értelmezést képviselik többek között HAAG, E. (*Das Opfer des Gottesknechts*, 95 köv. old.), RUPPERT, L. (*Schuld und Schuld-Lösen*, 27 köv. old.) főként azonban FOHRER, G. (*Stellvertretung und Schuldopfer*, 24 köv. old.). Az ‘asam szót „Sühneopfer, Bussleistung Schuldopfer” kifejezésekkel fordítják.

⁵³ KNIERIM, R. szerint az ‘asam körülírása: „die aus einem Schuldiggewordensein resultierende Verpflichtung, die Schuldpflicht, Schuldverpflichtung, das Schuldpflichtesein oder die Haftpflicht. Dabei zielt Verpflichtung immer auf die Ableitung”, „asam als Mittel der Schuldableistung zu nennen” (Art. עָוֶה ‘asam, kol 254.255); JANOWSKI, B., „Die sus Schuldsituation resultierende Verpflichtung zur Schuldableistung” (*Stellvertretung*, 90 old.).

„kak” jóvátételi kötelezettségének helyzetébe lépett egészen a jóvátétel tényleges teljesítéséig⁵⁴. Ezt az utóbbi értelmezést tekintjük elfogadhatóbbnak, amely a Szolga életének nemcsak egyetlen mozzanatát, hanem küldetésének vállalásától beteljesítéséig egész életét is figyelembe veszi.

A Szolga mások helyett szenved, egyúttal azonban javukra is szenved, vagyis életének odaadása az üdvösség forrása mind központi rész(Iz 53,4-6), mind a záró JHWH beszéd (Iz 53,11b-12) szerint, s ezzel a Szolga az első dalban kapott küldetése végkifejletéhez ér. A záró JHWH beszéd szerint „*igaz Szolgám sokakat megigazulttá tesz*” (Iz 53,11b vö. 12). A „sokakban” az egyetemes, végidőbeli üdvösség valósul meg, és azonosak a Szolga megdicsőülésén megdőbbsent királyokkal és nemzetekkel: „*éppenúgy fog sok nemzet ámulni rajta, és királyok fogják be szájukat miatta*” (Iz 52,14)⁵⁵.

ÖSSZEFOGLALÁS

Végső összefoglalásként a következőket mondhatjuk el:

Az Ebed JHWH dalok eredetileg önálló egységet alkotnak, s bár jelenlegi kánoni formájukban az Iz 40-55 fejezetek összefüggésbe illeszkednek, nem ennek számára készültek.

Az Ebed JHWH dalok az Iz 40-55 redakciós folyamatának során kerültek e fejezetek összefüggésébe, és a feldolgozás folyamatában bizonyos továbbértelmezésen is átesetek. Erre utalnak pl. a dalok azon részei, amelyeket ma a kutatás általában későbbi kiegészítéseknek tekint (42,5-9; 49,7-9, 50,10-11). Ezek az eredeti részekből kiindulva a Szolga küldetését a szolga Izraeléhez közelítik.

Az értelmezés módszerében a redakciótörténeti modellt tekintjük mérvadónak, amely a dalokat az Iz 40-55 összefüggésében magyarázza, de elfogadja a dalok eredeti önállóságát.

A dalok Szolgáját individuumnak tekintjük, aki nem azonos az Iz 40-55 szolga Izraeljével. Azt a megoldást fogadjuk el, amely szerint a Szolga végidőbeli ideális üdvösségközvetítő, alakja és üdvözítő művének megrajzolása teológiai reflexió eredménye: a prófétai küldetés és a királyi üdvösségközvetítő, a behelyettesítő szenvedés és a misszió gondolatának egybeötvözése.

A Szolga behelyettesítő szenvedése a végidőbeli üdvösség forrása az emberiség számára.

⁵⁴ Ezt az értelmezést képviseli többek között KNIERIM, R. (Art. „אָסאַם” ‘asam’ kol. 251-257), HEIKE, H. (Bemerkungen zum ASCHAM Begriff, 622 köv. old.), JANOWSKI, B. (Stellvertretung, 89-92 old.). Az ‘asam szót „Schuldableistung, Schuldtilgung”-ként fordítják.

⁵⁵ A „sokak” értelme vitatott. Azok, akik a Szolgát a végidő üdvösségközvetítőjének tekintik az üdvösség egyetemes megvalósulását látják bennük, és a nemzetek, vagyis az emberiség képviselőinek tekintik a „sokakat”, míg HERMISSON, H. J. (Der Lohn des Knechtes, 285-287 old.), STECK, O. H. (Aspekte des Gottesknechts in Jes 52,13-53,12, 40 old.), JANOWSKI, (Stellvertretung, 81-92 old.) és RUPPERT, L. (Mein Knecht, 1-17 old.) a „sokakat” Izraelnek értelmezi, beleértve azonban a Szolga szenvedésének egyetemes üdvözítő távlatát: a Szolga küldetése révén JHWH-hoz megtért Izrael a nemzetek üdvösségét meghozza.

VÁRNAI JAKAB OFM

A szerzetesség az egyházban

I. A SZENTLÉLEK MŰKÖDÉSE ÉS A SZERZETESI ÉLET A VC-BAN

Úgy gondolom, nem igényel bizonyítást a Szentlélek Úristen működése és a szerzetesi élet közötti szoros kapcsolat. II. János Pál pápa a VC 6-ban a szerzetesség első jeleként azonosítható ókori keresztény csoportot idézi fel, akiket Lélek-hordozóknak (*penumatoforoi*) neveztek. A VC átfogó, sokrétű megközelítést gyakorol, és ennek következtében el tudja kerülni a Szentlélek túlságos „kisajátítását” a szerzetesi élet számára. Az I. rész teológiai alapvetésének mottója: *confessio Trinitatis* – az Istennek szentelt élet mint a Szentháromság megvallása. Ebben kiegyensúlyozott tárgyalást kap a szerzetesi élet és az egyes isteni személyek kapcsolata. Idézzük fel a Szentlélekre vonatkozó „appropriációt” (VC 19., lábjegyzetek nélkül, kiemelések tőlem):

A Lélekben: a Lélektől megszenteltetve

19. „Fényes felhő árnyékolta be őket” (Mt 17,5). A színváltozás egy jelentős spirituális értelmezése e felhőben a Szentlélek képét látja.

Mint az egész keresztény lét, az Istennek szentelt életre szóló meghívás is szoros kapcsolatban áll a Szentlélek működésével. Az évezredek folyamán a Szentlélek tesz egyre újabb embereket fogékonyvá arra, hogy egy ilyen elkötelező döntés megragadó voltát fölfogják. Az Ő hatása alatt bizonyos értelemben újra átéli Jeremiás próféta élményeit: „Rászedtél, Uram, és én hagytam, hogy rászedszem.” (20,7) A Szentlélek az, aki fölébreszti a tökéletes válasz vágyát; Ő irányítja e vágy növekedését, amikor érleli a pozitív választ, és támogatja a hűséges megvalósítást; Ő alakítja a meghívottak lelkét, amikor a tiszta, szegény és engedelmes Krisztushoz hasonlóvá formálja és ösztökéli, hogy el-sajátítsa az Ő küldetését. Miközben engedik, hogy a Szentlélek állandóan a tisztulás útján vezesse őket, egyre inkább Krisztus-formájú személyekké, a föltámadott Úr különleges jelenlétének folytatásává válnak a történelemben.

Az egyházatyák találó intuícióval filokáliának, azaz az isteni szépség iránti szeretetnek nevezték ezt a lelki utat. E szépség az isteni jóság kisugárzása. Akit a Szentlélek hatalma fokozatosan elvezet a tökéletes Krisztus-hasonlóságra, az elérhetetlen fényesség egy sugarát tükrözi, és földi zarándokútján eljut a fényesség kiapadhatatlan forrásához. Így az Istennek szentelt élet az Egyháznak, mint mennyasszonynak különlegesen mély kifejeződése, aki a Lélektől vezetve tükrözi magában a Völegény lényeges vonásait, hogy „dicsőségesen, szeplő, ránc és minden egyéb hiba nélkül, szentül és szeplőtelenül” jelenjek meg előtte (Ef 5,27).

Azokkal szemben, akiket az Atya arra hívott, hogy vonuljanak vissza az emberi történelemtől, ugyanez a Lélek másokat – életállapotuknak megfelelően – a testvérek és nővérek szolgálatába állít és vezet, hogy az Egyház és a világ szükségleteinek megfelelően a különböző intézmények sajátos karizmáival hajtsák végre feladatukat. Ez a magyarázata annak, hogy az Istennek szentelt életnek oly sok fajtája van, s ezáltal az Egyház „gyermekének változatos kegyelmi ajándékaival úgy jelenik meg, mint a völegényének fölékesített menyasszony” (vö. Jel 21,2),¹ s minden eszköznek birtokában van, hogy küldetését a világban teljesíthesse.

¹ PC 1.

Ez a szakasz három értelemben hozza kapcsolatba a Szentlélek működését a szerzetesi étellel:

a) Meghívó, Krisztus-követésre indító tevékenység

Az első bekezdés kijelentése ez, ahol a Szentlélek működése – Jeremiás szavával – a „rászedés”: ösztönzés a hitre, az Isten Szava iránti engedelmségre, egészen a Krisztushoz hasonulásig.

Ezt a szempontot más helyeken is olvassuk a Vita Consecrata-ban. A Szentlélek az, „aki fölkészíti a lelket adományai befogadására” (21.). A szerzetesek továbbá:

„kitárják szívüket a Szentlélek működése előtt. Tanúságtételük az egész Egyházat emlékezteti arra, hogy az első helyen az ingyenes istenszolgálat áll, melyet Krisztusnak a Szentlélek által szétosztott kegyelme tesz lehetővé. Hirdetik a világnak az Atyától eredő békét, a Fiú önatadását, és a Szentlélek gyümölcsének örömét.” (VC 25.)

„E meghívásnak megfelel a *Szentlélek sajátos ajándéka*, mely arra szolgál, hogy aki Istennek szenteli magát, meghívását és küldetését teljesíteni tudja. Ezt a keleti és a nyugati liturgia egyaránt tanúsítja azzal, hogy a szerzetesi fogadalmak letételekor és a szűzek megáldásakor a Szentlélek ajándékait kéri a jelöltek számára, és önatadásukat összeköti Krisztus áldozatával.” (VC 30.)

b) A filokália

A Vita Consecrata érdemének tartom, hogy a hagyományból a teológiai reflexió egyik fontos fogalmává emelte az „isteni szépséget”. Az Istennek szentelt élet meghatározásánál kulcsfontosságú helyeken kerül elő ez a fogalom. Az apostoli buzdítás a színváltkozás evangéliumi jelene köré épül, és ezt először az egyes keresztény életállapotokra vonatkoztatja:²

„Az Istennek szentelt életre az a feladat bízott, hogy Isten emberré lett Fiát úgy mutassa be, mint *eszkatológikus célt*, aki felé minden törekszik, ragyogást, mely előtt elhalványul minden más fényesség, végtelen szépséget, aki egyedül képes egészen betölteni az emberi szívet.” (VC 16.)

Amikor a Vita Consecrata az evangéliumi tanácsokat a Szentháromság ajándékainak nevezi, ezzel az összefoglaló megjegyzéssel zárja:

„Így az Istennek szentelt élet egy lesz azon konkrét nyomok között, melyeket a Szentháromság a történelemben maga után hagy, hogy az emberek az isteni szépség elragadó erejét és az utána való vágyat észlelni tudják.” (VC 20.)

Érthető Szűz Mária alakjának felidézése is az isteni szépség példajaként:

„Szeplőtelen fogantatása pillanatától kezdve Mária a legtökéletesebben tükrözi az isteni szépséget. Az Egyház így szólítja őt: „Egészen szép vagy!” A Boldogságos Szűz Máriához fűződő kapcsolat – mely Krisztussal való kapcsolatából következően minden hívő sajátja – különösen is kifejeződik a szerzetesek életében” (VC 28.)

² A Vita Consecrata sokkal több említést tesz a világi állapotról, mint a Christifideles Laici a szerzetesekről.

Nem történik említés a *filokália* fogalmáról a VC II. fejezetében, melynek címe: *signum fraternitatis*. Csak a III. fejezet (*servitium caritatis*) idézi fel ismét, emlékeztetve arra, hogy az „isteni szépség szemlélése” nem jelent meddő bezárkózást, hanem valójában prófétai cselekvés forrása:

„Az isteni szépség keresése arra készíteti az Istennek szentelt személyeket, hogy a testvérek és nővérek éhségtől barázdált, politikai ígéretekből kiábrándult, megalázott, saját kultúrájuk meggyalázását átélő, erőszakot szenvedő arcán, a megfélemlített kiskorúak, a megalázott és meggyalázott nők, a be nem fogadott, megfáradt emigránsok, az emberi méltóságuktól megfosztott öregek arcán vegyék gondjaikba az eltorzított isteni képmást. Így az Istennek szentelt élet a cselekedetek nyelvén bizonyítja, hogy az isteni szeretet az önzetlen és tevékeny szeretet alapja és ösztönzője.” (VC 75.)

Végül, a fogalom fontosságát húzza alá az a tény, hogy többször is szerepel a befejezésben. Kifejezetten említi a VC a szépségnek és a szerzetességnek azt a közös tulajdonságát, hogy *ingyenesek*. Az „ingyenesség túlaradása” c. szakaszban megvédi a szerzetesség „haszontalanságát”:

„Ami az emberek szemében tékozlásnak tűnik, az annak, akit szíve legmélyén megragadott az Úr szépsége és jósága, világos válasz a szeretetre, és határtalan hála azért, hogy egészen különleges módon ismerheti meg a Fiút és részesedhet világára szóló isteni küldetésében.” (VC 104.)

A záró buzdításban a Szentatya a szerzetesekhez fordul: „adjátok oda magatokat Istennek, hogy ebből a világból ne hiányozzék az emberi élet útját megvilágosító isteni szépség egyetlen sugara sem” (109.), majd a Szentlélek Úristenhez imádkozik: „tedd őket isteni szépséged tükrévé” (111.) A Szentlélek műve, hogy az Istennek szentelt személyek odaadásukkal tükrözik Isten szépségét ebben a világban.

c) A sokféleségben érvényesülő egység Lelke, a karizmák osztogatója

A harmadik aspektus, amelyből a Szentlélek és a szerzetesség kapcsolata előtűnik, a sokféleségben érvényesülő egység Lelkét tárja elénk. Az egyház életének, megújulásának, szüntelen előrehaladásának forrása ez a működés. A testvéri élet „megvallja a Szentlelket mint az egység elvét az egyházban, ahol Ő szüntelenül lelki családokat és testvéri közösségeket hív életre.” (21.)

A Szentlélek sokféleséget teremtő működése alapozza meg az életállapotok különbségét és egyenlő rangját:

„A Krisztusban való újjászületés révén az összes hívőnek közös méltósága van, mindannyian életszentségre hivatottak; saját hivatásuknak és a Szentlélektől kapott ajándékoknak megfelelően mind részt vesznek Krisztus testének építésében (vö. Róma 12,3–8). Az Egyház tagjainak azonos méltósága a Szentlélek műve, a keresztségen és a bérnálásán alapszik, s az Eucharisziából táplálkozik. De a sokféleség is a Szentlélek műve. Ő az, aki a hivatások, a karizmák és a szolgálatok sokféleségében az Egyházat szerves közösséggé forrasztja össze.” (31.)

A zsinati és zsinat utáni tanítás fontos fogalma a *karizma*, az egyházra és a szerzetességre nézve egyaránt. Az egyház karizmatikus természetének megértése alapvető a szerzetesség zsinat utáni felfogásához. Ehhez csupán Rahner fontos tanulmá-

nyára uralunk, melynek alaptétele: „Az egyházban a karizmatikus azt a helyet jelöli, ahol Isten (az egyház Ura) rendelkezik az egyházzal, mint nyitott rendszerrel.”³

Milyen kérdéseket vet fel a Szentlélek Úristen működése és a szerzetesi élet közötti szoros kapcsolat e bemutatása?

II. AZ ISTENNEK SZENTELT ÉLET EGYHÁZTANI JELENTŐSÉGE

Szinte mindegyik szempont az *egyházi* keresztény élet egyik formájaként beszél a szerzetességről. A fent leírt szoros kapcsolat a Szentlélek és az *egyház* között érvényesül elsősorban. A szerzetességről soha nem beszélhetünk az egyházi összefüggés nélkül. A szerzetesség a Szentlélek egyik műve az egyházban. Erre figyelmeztet a VC szerzője már akkor is, amikor az apostoli buzdítás célját fogalmazza meg („az Egyháznak szüksége van a megújított és megerősödött Istennek-szenteltség lelki és apostoli együttműködésére”, 13.). Még szorosabbra vonja ezt az összefüggést a színéváltozás jelenetének bevezetésekor.

„Az Istennek szentelt élet alapját az evangéliumban abban a különleges kapcsolatban kell keresnünk, mely Jézust földi élete folyamán tanítványaival összekötötte. Ő ugyanis nem csupán arra hívta meg őket, hogy fogadják be életükbe Isten országát, hanem arra is, hogy életüket állítsák ennek az országnak a szolgálatába, s ezért hagyjanak el mindent, és szorosan kövessék az Ő *életformáját*.” (VC 14.)

A Jézus és tanítványai közötti kapcsolat a mai teológiai reflexióban és tanítói-hivatali megnyilatkozásokban egyaránt az egyház eredete. Ezek szerint az Istennek szentelt élet nem később járul az egyházhoz, hanem annak megszületésével *közös a gyökere*.

Leginkább azonban az I. fejezet III. része fejti ki ezt az összefüggést:

„A színéváltozás szemlélésekor Péter a többi apostol nevében is szól: „Jó nekünk itt lennünk!” (Mt 17,4) Pétert Krisztus dicsőségének – szívét és értelmét egyaránt elbűvölő – megtapasztalása nem szigeteli el a többiektől, hanem épp ellenkezőleg, még szorosabban köti őt a tanítványi közösséghez. Ez a Péter által használt többes szám segít minket abban, hogy szemléljük az Istennek szentelt élet helyét az *Egyház misztériumában*. Az Istennek szentelt élet lényegére irányuló teológiai reflexió az utóbbi években a II. Vatikáni Zsinatból kiindulva új utakat járt végig. A zsinat fényénél fölismertük, hogy az evangéliumi tanácsok vállalása *vitathatatlanul hozzátartozik az Egyház életéhez és szentiségéhez*.⁴ Ez azt jelenti, hogy az Istennek szentelt élet, mely a kezdetektől mindig jelen volt, soha nem hiányozhat az Egyházból: oly fontos eleme és jellegzetessége ugyanis, melyről nem szabad lemondania, mert a természetét fejezi ki.

Ez világosan következik abból, hogy az evangéliumi tanácsok vállalása a legszorosabban kapcsolódik Krisztus misztériumához, mert feladata, hogy amennyire csak lehetséges, mutassa be a szabszólút és eszkatológikus értéként ragyogtassa föl azt az életformát, amit Krisztus választott magának. Maga Jézus vezette be ezt az életformát, amikor egyeseket meghívott, hogy hagyjanak el mindent és kövessék őt, majd a századok folyamán a Szentlélek hatására fokozatosan kibontakoztak az Istennek szentelt élet különböző formái.

³ RAHNER, K.: Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln, 1970. 415–431. o.

⁴ Vö. LG 44.

Egy olyan Egyház képe, amely kizárólag fölszentelt hivatalviselőkből és laikusokból áll, nem felel meg az isteni Alapító evangéliumokból és újszövetségi iratokból megismerhető szándékának." (VC 29.)

Megtalálható ebben a szakaszban mind a háromféle argumentáció, amellyel eddigi tapasztalataim szerint az Istennek szentelt élet egyháztani jelentőségét megindokolják:

- a) *empirikus*: „az Istennek szentelt élet, mely a kezdetektől mindig jelen volt, soha nem hiányozhat az Egyházból”;
- b) *az Alapító szándéka*: az utolsó bekezdés, amely a legnagyobb hangsúlyt kapja az érvelésben;
- c) *az egyház természetéből fakadó*: „az evangéliumi tanácsok vállalása vitathatatlanul hozzátartozik az Egyház életéhez és szentségéhez”, amit a VC valójában csak állít, de nem fejt ki részletesen. Erre teszek kísérletet.

Aki a ma a szerzetesi életre vonatkozó teológiai reflexiót meg akarja ismerni, annak szinte nem is kell más irodalmat elővennie, mint Anneliese Herzig MSsR könyvét: *„Ordens-Christen”. Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.* (Echter, Würzburg, 1991). Mondanivalómat részben őrá támaszkodva, részben vele vitatkozva fogom kifejteni. Szeretnék azonban kitérni a továbbiak megértésének egyik előfeltételére, amely abban a kérdésben foglalható össze, hogy egyháztani téma-e a szerzetesség? Mint láttuk, erre a VC alapvető és hangsúlyos igent mond, de részletekbe nem bocsátkozik. Herzig szerint:

„Első pillantásra talán úgy tűnik, hogy a rendek egyháztani helyzete csupán olyan probléma, amely egyedül a szerzetesekre vonatkozik, mintha csak az ő identitás-válságuk eredménye volna. Ez viszont így nem igaz, mivel a rendek pontos helymeghatározása kölcsönhatásban van az egyház lényegének meghatározásával: az egyház egyetlen tagja számára sem közömbös, hogy a szerzetesség hogyan illeszkedik az egyház egészébe. Ezt könnyen belátjuk, ha a szerzetesi életnek arra a bemutatására gondolunk, amely a többi életformát nem hiteles, nem tökéletes keresztény életmegnyilvánulásnak állítja be. Ugyanakkor mindenfajta egyházfogalom magával von egy meghatározott fogalmat a szerzetességről is. Az egyéni üdvösséget túlhangsúlyozó vagy a jogi szemléletű egyházkép – ahogy több zsinat előtti példa is igazolja – a szerzetességről is hasonló felfogást eredményez. A szerzetesség egyháztani helyének kérdése éppen abban a korban kerül elő ismét és éleződik ki újból, amikor a teológiai reflexióban és az egyházi gyakorlatban ismét előtérbe kerül a Krisztus-követésre szóló meghívás, amely mindenkinek szól. Gyakran úgy tűnik viszont, hogy az egyháztani művekben a szerzetesi élet jelensége mintha nemigen kapna helyet, talán abból a félelemből, hogy a szerző ezzel lebecsülné az általános keresztény hivatás értékét.” (Herzig 130.)

Valójában több út is elképzelhető a szerzetesség egyháztani jelentőségének kimutatására. Összefoglalóan:

- a) a szerzetesség mint az egyház karizmatikus természetének megnyilvánulása,
- b) a szerzetesség mint egyház alapfunkcióinak megnyilvánulása (liturgia, koinonia, kérügmá, diakonia),
- c) a szerzetesség mint részvétel az egyház jel-mivoltában,
- d) a szerzetesség mint az egyház lényeges jegyének, a konszekrációnak a kifejlődése.

Most csak a két utóbbira koncentrálunk.

a) „Az üdvösség jele”

A Lumen Gentium első bekezdésében az szerepel, hogy „az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének”. Az egyház *sacramentum* – jel és eszköz. A II. vatikáni zsinat egyházfogalma tehát újból előtérbe állítja az egyház jel-szerepét, és az üdvösség eszközeként mutatja be. Végigvonul a zsinati dokumentumokon, hogy az egyház a maga különböző tagjaival meg akarja mutatni Krisztust. Krisztus jelenlétét hivatott maradandóvá tenni. Mivel az Úr a mennybemenetel után a történelemnek immár nem átlagos szereplője, hanem sajátos módon van jelen, az egyháznak a dolga, hogy megjelenítse Krisztust. Ha ezt a gondolatot végignézem, akkor természetesen a papságról és világi keresztényekről is olvassuk a zsinati dokumentumokban, hogy megjelenítik Krisztust, de a szerzetesekről is. *Mivel az egyház: jel, és a szerzetesség jelszerepre hivatott, ezért a szerzetesség az egyház természetét fejezi ki és ahhoz tartozik hozzá. A szerzetesi élet és az egyes szerzetesek jel-mivolta az egyház jelszerepének egyfajta sűrűsödése. Az ő feladatuk kiemelten is Krisztus megmutatása, láttatása.*

„... a szerzetesi élet egészen különleges részesedés Isten népének szentségi természetéből. A szerzetesi fogadalmat tettek fölszenteltsége elsősorban arra irányul, hogy eleven tanúságot tegyenek Krisztus kifürkészhetetlen misztériumáról, akit személyükben valójában megjelenítenek, akár a hegyen imádkozik, akár a sokaságnak hirdeti Isten országát, akár gyógyítja a betegeket és nyomorultakat vagy téríti a bűnösöket, akár megáldja a kicsinyeket és jót tesz mindenkivel és mindig engedelmes az Atya iránt, aki őt küldte (LG 46).” (Mutuae Relationes 10)

Feladatuk az, hogy valamiféle tapasztalatot közvetítsenek Krisztusról. Hogy életük, munkájuk, imádságuk révén emberek tapasztalatot szerezhessenek arról, hogy Krisztus: jelenlévő. Ezzel vesz részt a szerzetesség az egyház általános jel-mivoltában. Ez az első teológiai megfontolásunk.

Hasonló következtetésre jut Herzig is, amikor a Lumen Gentium tanítását idézi fel:

„Az egyház és a szerzetesség kapcsolatát a Lumen Gentium sokkal inkább átgondolja, mint a szerzetesség korszerű megújításáról szóló határozat. Az V. és VI. fejezetek keletkezésének története azt mutatja, hogy a szerzetesi hivatást az életszentségre szóló meghívás, tehát az egyház karizmatikus rendje mellé sorolták, és nem „köztes állapotnak” tekintették a klerikusok és laikusok hierarchikus szervezetében. Felmerül azonban a kérdés, hogy ha az életszentséget nem tarthatjuk fenn a szerzetesek kiváltságának (vö. LG V. fejezet), akkor mi a szerzetesség funkciója az egyházban. A zsinati dokumentumok ebből a célból vezetnek be a jel kategóriáját. A LG tervezeteiben ez a kategória eltérő hangsúllyal szerepelt, olykor komoly vita tárgya is volt. Az 1963-as tervezetben már az egész szerzetesi teológia erre épült. Néhány zsinati atya intervenciója nyomán a további szövegjavaslatokban ismét elveszítette központi helyét. A nézetkülönbségek főleg a jel kategóriájának eltérő értelmezéséből adódtak. Bírálói valamilyen külső, hozzáadott, nem a belsőhöz tartozó jelentést láttak benne. Jelszerűség alatt erkölcsi példamutatást értek, és ezért tiltakoznak az ellen, hogy a *jel* legyen a vezérmotívum a rendek egyháztani helyére vonatkozóan. A jel-funkció szószólói viszont úgy gondolták, hogy a jelszerűség a szerzetesi élet szívét találja el. Számukra a jel egy eredendően teológiai kategória volt, és nem korlátozódott a pusztá funkcionálisra.

Az előkészítő munka gyümölcse a LG 44, amely a végleges szövegben az a központi jelentőségű szakasz, ahol a jelszerűség lényeges elemei együtt vannak: az inkább erkölcsi és ösztönző hatás (ld. még LG 13), az eszkatológikus jelleg. Jézus életformájának bemutatása (ld. még LG 46) és az „Isten országának magasztos voltára” való utalás. A LG 44-hez fűzött hivatalos magyarázat még egy apologetikus vonatkozást is említ. A középpontban azonban az a minősítés áll, amely szerint a szerze-

tesis élet a transzcendencia és az eszkatológikus beteljesülés jele (ld. még PC I,1). A szerzetesi élet jelszerűsége iránti érzéket az is növelte, hogy felértékelődött a szimbólum valósága a teológiában általában, de főleg a krisztológiában és az egyházban. Érdemes volna kutatni, hogy a szerzetesség zsinat utáni teológiájában hogyan dolgoznak tovább a jel fogalmával, hová helyezik a hangsúlyt, és mit fejtenek ki a zsinat nyomán. (Herzig 132.)

A jelszerűség tárgyalása azonban komolyan felveti a jel tárgyától való kiáltó különbséget. Herzig ezért – miután állítja a teológia jel-kategória alkalmazhatóságát a szerzetesség egyházi természetének kifejezésére – tiszteletre méltó őszinteséggel teszi fel a jel hatékonyságának kérdését:

Ehhez kapcsolódik egy újabb kérdéskör is, amely a zsinat lelkesedő légkörében alig érvényesült, a nyitást jelentő zsinati okmányok és a konkrét valóság találkozásának ütközésekor viszont kikerülhetetlenné vált. A határozatok ugyanis absztrakt módon, nagy természetességgel beszélnek a szerzetesi élet jelszerűségéről, a jel tényleges érthetőségéről és felismerhetőségéről viszont semmit se mondanak. A PC-ről szóló 1964 novemberi szavazás után 23 módosítási javaslat érkezett be, amelyben kifejezetten kérték, hogy a zsinat mondjon valamit arról is, hogyan lehet értelmezni a szerzetesség jelét. Az illetékes bizottság azonban elutasította ezt azzal, hogy néhány helyen már úgyis szó volt erről. Ez viszont legfeljebb bennfoglaltan történt. Megmarad a súlyos kérdés, hogy milyen jelszerűséget lehet állítani a szerzetességről a sok törés láttán – elavult formák, lanyhaság, rutin, bünsős élet. Nem válik-e ezáltal abszurdá, ha azt állítjuk, hogy a rendek jelek?” (Herzig 132.)

Nagyon fontos meglátása Herzignek, hogy a jelszerűségnek ez a problémája nem csupán gyakorlati, fegyelmi kérdés, hanem teológiai súlya van:

„A szerzetesek hiányosságai – az egyházi dokumentumokból úgy tűnik – lényegesen nem befolyásolják a szerzetesi élet jelszerűségét mint olyant.” (Herzig 144–145)

„Az alapprobléma a következőképpen merül fel: a szerzetesi állapot objektív jel lehet-e, vagy a jel megtörtségéért egyedül – szubjektív – a szerzetesek felelősek?

Elmondható, hogy a zsinat utáni teológiai próbálkozások (több, gyakorlati irányultságú) mindegyikével együtt) kérésselhetlenül rámutatnak a szerzetesek és szerzetesi közösségek számos hiányára. Azt a kérdést azonban csak habozva teszik fel, hogy vajon az egyes tagok bűnössége és középszerűsége mit jelent az életforma mint olyan számára. Szembetűnő a félelem attól, hogy a szerzetesi állapotnak is maradó hiányosságot tulajdonítsanak az emberi gyöngeség és bűnösség miatt. Ez a félelem, úgy tűnik, hasonló aggályokból és indokokból fakad, mint a reformáció utáni teológia félelme attól, hogy az egyház bűnösségéről beszéljen.” (Herzig 240)

Sajátos megoldást talál Herzig az általa felvetett problémára a jel fogalmának elemzésekor. Jörg Splettert idézi, és kommentálja:

„A szimbólum, mint valamely szellemi tartalom érzékletes megjelenítése, lényegénél fogva szükségszerűen elmarad tartalmától és ilyen alapon kétértelmű. Mivel ugyanis sajátos alakot ölt, amely a szimbolizált valóságtól különböző, ezért egyúttal mindig el is rejti azt”.⁵

Ez érvényes a szerzetesi életre is, mint jelle: éppen a „jel” minősítés utal eo ipso (!) arra a különbségre, mely a szerzetesek hiányosságaiban testet ölt és kézzelfoghatóvá válik.” (Herzig 241).

Mindez azonban nem homályosítja el a teológiai reflexió számára nyert felismerést: összefüggés van a zsinati sacramentum-egyházana és a szerzetesség jel-funkciója között.

⁵ SPLETT, J.: Sakrament der Wirklichkeit. Vorüberlegungen zu einem weltlichem Begriff des Heiligen, Würzburg, 1968. 15. o.

b) A kónszekráció

1. A kónszekráció mint a „vita consecrata” kulcsfogalma

Széles kónszenzust képvisel az a nézet, hogy a „vita consecrata” lényege a kónszekrációban ragadható meg.⁶ A Vita Consecrata ezt több helyen említi (ld. I. a pont idézeteit!), de a legkifejezettebb a 17. pont vége:

„Ezen az alapon lehet az Istennek szentelt személyek identitását – Szent Tamás fölfogása szerint – tökéletes odaadásuk felől megérteni, mely odaadás a szó szoros értelmében vet önfeláldozáshoz hasonlítható.” (VC 17.)

Ez utalás a Summa Theologiae II–III. 1186. quaestio I. articulusának kérdésére: „Vajon a religio megköveteli-e a tökéletesség állapotát?” A második ellenvetése Cicerót idézi, aki szerint a religio „kultuszt és szertartást hoz az isteni természet színe elé”. Márpedig ezt inkább a papok, és nem a szerzetesek teszik. Tamás válasza abból a megkülönböztetésből indul ki, hogy ha egy tulajdonság sokakban közös, attól azt még tulajdoníthatjuk nyomatékossabban azoknak, akiknek nagyobb mértékben sajátjuk. Márpedig a religio az, ha valaki valamit teljesen Isten szolgálatára és kultusztára szentel.⁷ Ezért Tamás szerint helyesen mondjuk „religiosus”-nak azokat, akik önmagukat az istenszolgálatnak szentelik, mintegy egészen eléggő áldozatot ajánlva fel Istennek.⁸ Az ember tökéletesség pedig abban áll, hogy „mindenestül Istenhez tartozzék”.⁹ Az ellenvetésre visszatérve pedig azt mondja Tamás: az istentisztelethez nemcsak az áldozati adományok tartoznak hozzá, hanem az érények gyakorlása is. Ezért aki egész életét az istenszolgálatnak szenteli,¹⁰ annak egész élete az istentisztelet érényébe tartozik. Így Tamás a szerzetesi élet lényegét az önátadás teljessége felől fogja meg. Sőt, ha jól értem a 186. q. 1a.-t, akkor Szent Tamás igazi mondanivalója nem is a szerzetesek egyéni tökéletességének bizonyítása, hanem annak kimutatása, hogy a szerzetesség lényege a teljes (tökéletes) önátadás. A Vita Consecrata által idézett tamási szakasz kulcsszava legalábbis nem a *perfectio*, hanem a *totaliter*, a *totam vitam suam!*

2. A kónszekráció alanya

A kónszekráció, mint a Vita Consecrata egyik kulcsfogalma, feltár-e valamit a szerzetesség egyházi jelentőségéből? Ehhez először a *kónszekráció* kifejezés egyik problémáját igyekszünk tisztázni, az *alany* kérdését.

⁶ Herzig ennek elmélyítésére mutatja be Pic-Raymond Régamey OP munkásságát. Néhány cím: Redécouvrir la vie religieuse, I–III. Paris, 1981; in VieCon 38 (1966) 266–294. 3339–359; La consécration religieuse aujourd’hui contestée, in: VSp.S 18 (1965) 385–427. Jól használható még A. pigná: Megszentelt élet. Szent Gellért kiadó, Szeged, 1990. V. fejezete.

⁷ Aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid totaliter exhibet

⁸ Se totaliter mancipant divino servitio. quasi holocaustum Deo offerentes

⁹ Totaliter Deo inhaerent

¹⁰ Totam vitam suam divino deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit

Ez már a fordításnál előjön. Mit jelent magyarul a „konszekráció” szó? „Megg-szentelés?” „Felszentelés?” „Odaszentelés?” Melyikkel fordítsuk le? Ki szentel, mit és ki-nek? Több idegen nyelvben az igei forma átment a köznapi jelentésbe: „XY tudós élet-tét *annak szentelte*, hogy az atomi részecskéket tanulmányozza”. „Időm nagy részét *annak szentem*, hogy...” A köznapi nyelvben is szerepel a kifejezés, hogy „valaki va-lamire *szentel* valamit”. De önálló főnévi alakban hogyan fordítsuk le magyarra, hogy ’konszekráció’? Az egyik megoldás, hogy nem fordítjuk le – egyelőre ez a legvilágo-sabb (még akkor is, ha így a szentmisében az „átváltoztatást” jelenti).

A zsinat utáni dokumentumok és teológiai művek nyomán több alanyról beszélhetünk.¹¹

a) *Deus consecrat*. – A konszekrációban elsőbbsége Istennek van. Amikor ezt a vonatkozást akarják kiemelni, akkor kerül elő rendszerint a „megszentelt élet” fordít-ás. Isten megszenteli, önmagának lefoglalja a szerzetest. A fordítás viszont felveti a kérdést, hogy vajon Isten számára nem minden élet megszentelt? Összegegyeztethető-e a keresztény felfogással a szerzetes és nem-szerzetes ilyen elkülönítése a sacrum-/profanum síkján? Ez a megjegyzés a magyar fordítás jelentésárnyalataira vonatko-zik, és nem vitatja Isten szerepét a konszekrációban.

Itt felhasználok egy dokumentumot, amely magyarul még nem jelent meg: 1984-ben a Szerzetesi Kongregáció adta ki „*Az Istennek szentelt életről szóló egyházi tanítás lényeges elemei*” címmel.¹² Ebben a dokumentumban fogalmazódik meg a leg-részletesebben, hogy a szerzetesi élet alapja a konszekráció.

„Ennek hangsúlyozásával az egyház előtérbe helyezi Isten kezdeményező szerepét és azt az élet-tet átalakító kapcsolatot, amely a szerzetesi életre jellemző. A konszekráció isteni cselekvés. Isten meghív valakit, akit elkülönít, hogy az különleges módon átadja magát neki. Isten egyúttal megad-ja ennek az embernek a kegyelmet, hogy mély és szabad önátadással válaszoljon erre, amiben a konszekráció az ember részéről kifejezést nyert.” (EE 5. pont)

A LG 44-hez fűzött relatio pontosítja is, hogy az „et divino obsequito intimius consecratur” fogalmazás csak teológiai passzívumként érthető.

b) *Homo se consecrat (se devovet, se mancipat)*. – Az ember is alanya a konszek-rációnak, hiszen a szerzetesrendbe lépés, a fogadalom, a mindhalálíg való hűség nem csupán Isten tette, hanem a keresztény ember szabad, felelős válasza. Isten kegyelmi hívására válaszol az ember, amikor az evangéliumi tanácsokra tett fogadalommal egy egyházilag elismert intézményben Istennek szenteli magát: „mindazok, akiket Isten az evangéliumi tanácsok megvalósítására hív, s e tanácsokat hűségesen követik, egész különlegesen az Úrnak szentelik magukat” (PC 1). Ha innen nézzük a dolgokat, ak-kor folyamodunk a vita consecrata „Istennek szentelt élet” fordításához, amely – leg-alábbis számomra – leginkább megragadja a konszekráció jelentésbeli gazdagságát: „Isten és ember cselekvésének titkát. Főnévi alakban viszont ez nehézkes: „Istennek szentelés”, „Istennek szenteltség”.

¹¹ Herzig (123-124. old.) sémáját itt kibővítem, a krisztológiai és trinitárius szempont hozzáadásával.

¹² Congregatio Religiosorum et Institutorum Saecularum, 1983. május 31. „Essential elements in the Church’s teaching as applied to institutes dedicated to works of the apostolate” (OR(E) 8.6.1983, pp. 4-8.; EV 9, 180-283. old.)

Ezt a szempontot elmélyítve, az EE dokumentum így emeli ki az ember szerepét:

„Isten egyúttal megadja ennek az embernek a kegyelmet, hogy mély és szabad önátadással válaszoljon erre, amiben a konsekráció az ember részéről kifejezést nyer.” (EE 5. pont)

A konsekráció fogalomtörténetében ritkábban alkalmazzák az ember cselekvéseként a konsekrációt. Ennek kiemelésére a *se devovere, se mancipare* igéket használják.

Ez az első két formula az Isten és ember közti kapcsolat – kissé elvont – sémájában nézi a konsekrációt. A VC I. része (*confessio Trinitatis*) Herzig szempontjait kötelezően kibővíti a szentháromságos vonatkozással.

c) *Consecratio in Trinitate*. – Ennek nyomai már az EE dokumentumban megtalálhatók. Ez a Jézusban megvalósuló konsekráció, amely őt minden konsekrációban közvetítővé teszi:

„Jézus maga az, akit az Atya kiemelkedő módon fölszentelt és elküldött (vö. Jn 10,36). Ő teljesíti be az Ószövetség minden konsekrációját, melyek az ő fölszentelésének előképei, és őbenne nyeri el a konsekrációt Isten új, vele titokzatosan egygyé váló népe is.” (EE 6.)

Jézusban tehát konsekráció valósul meg. Ez érvényes időben visszafelé és előre is, vagyis beteljesíti az Ószövetség minden konsekrációját, és őbenne valósul meg az „új nép” konsekrációja is. Ennek eszköze lesz a keresztség, amely minden embert bevezet a jézusi konsekrációba.

A Vita Consecrata is élénk állítja Jézus konsekrációját, de a Szentlélekben:

„Jézus Istennek-szenteltsége világosságánál minden szentség forrásának, az Atyának kezdeményezésében fedezhetjük föl az Istennek szentelt élet ősforrását. Ugyanis Jézus maga az, akit 'Isten fölként Szentlélekkel és erővel'. (ApCsel 10,38) 'akit az Atya megszentelt és a világba küldött' (Jn 10,36). A Fiú magához öelve az atyai konsekrációt, viszonzásul Neki szenteli magát az emberekért (vö. Jn 17,19): tiszta, engedelmes és szegény élete az Atya tervével való gyermeki és tökéletes azonosulásának kifejeződése (vö. Jn 10,30; 14,11). Tökéletes önátadása földi élete minden mozzanatának a megszentelő Istennek-szenteltség jelentését adja.” (VC 22.)

Tehát az Atya és a Fiú közötti konsekráció van, a megtestesült Fiú a konsekrációban valósítja meg és mutatja meg, hogy a Szentháromságban a Fiú viszonzszereti az Atyát.¹³ Mint egyetlen közvetítő, Jézus lesz a közvetítője – papja! – minden konsekrációnak is Isten és ember között. Legteljesebb újszövetségi megfogalmazása a Zsid 9,14: „Krisztus az örök Lélek által önmagát ajánlotta föl szeplőtelen áldozatul Istennek”.

d) *Ecclesia consecrat seu benedicat*. – Végül, az egyház is konsekrál. Az egyház fogadja el a konsekrációt a nyilvános istentiszteleten, tehát ő is létrehozza a konsekrációt, de a visszahatás is érvényesül: az egyház szentsége gyarapodik általa.

„Ha az evangéliumi tanácsokra tett fogadalom általi konsekrációt az egyház színe előtti nyilvános elköteleződés erősíti meg, mint Istennek adott végső választ, akkor az hozzátartozik az egyház életéhez és szentségéhez (vö. LG 44). Az egyház hitelesíti az ajándékot és közvetíti a

¹³ Nagyon szépen kifejti ezt Arnaldo PIGNA: Megszentelt élet. Szent Gellért, Szeged, 1990. 115–122. o.

konzekrációt. Az így megszentelt keresztények azon fáradoznak, hogy már most azt éljék, ami az eljövendő élet valósága lesz. Az ilyen élet 'jobban kinyilvánítja minden hívő előtt a mennyei, de már e világban is meglévő javakat' (LG 44)." (EE 8.)

Ebben a kifejtésben már fölsejlik a válasz a mi kérdésünkre. A szerzetesség azért tartozik hozzá az egyház természetéhez, mert a konzekrációt „az egyház színe előtti nyilvános elköteleződés erősíti meg, mint Istennek adott végső választ”. A szerzetesi fogadalomban olyan valami zajlik le tehát, amiben az egyház saját természetét ismeri fel.

3. Konzekráció és egyház

Hogy mit ismer föl az egyház a szerzetesi fogadalomban konzekrációjában saját természetéből, azt a szerzetesi fogadalom és a szentségek viszonyának vizsgálatából próbálom megvilágítani.

Természetesen nem akarom gyarapítani a hetes számot. Viszont minden szentséget csak úgy tudok megérteni, hogy Krisztus önátadását látom az alapjában. Minden szentség közvetíti Krisztus az Atyának és nekünk történő önátadását. Minden szentség közvetíti a mi önátadásunkat az Atya felé, és közvetíti Isten közlekedését hozzánk. Talán nem túl merész teológiai megközelítés, ha a szentségeket úgy nézem, hogy azok az önmagát nekünk adni kívánó Krisztus megjelenítései, azt hatékonyá tevő „jelei és eszközei”.

A szerzetesi fogadalom pedig semmi másról nem szól, mint az önátadásról. Ilyen értelemben, bár maga nem szentség, mégis minden szentségnek szinte a gyökerét ragadja meg. Legszorosabban a keresztséghez kapcsolódik, fel lehet úgy is fogni – ha a szentségekhez akarjuk viszonyítani –, hogy a keresztség egyik lehetséges következménye az egyházban. Mindenképpen érdemes figyelembe venni, hogy azoknak a személyeknek a számára, akik a fogadalmat leteszik, nyilvános, liturgikus kifejezésformájában kvázi-szentség. A szerzetesi konzekráció ezért egyetemes egyházi jelentőségű, és a többi (keresztségi, papi, házassági) konzekráció erősítésére szolgál.

A konzekráció révén tehát az egyház épül, és az egyház hozza létre azt a fogadalom nyilvános elfogadásával. Az egyház élete mélyen kapcsolódik Krisztus önátadásához, ennek megjelenítője kíván lenni az Istennek szentelt élet, ezért mondhatjuk, hogy hozzátartozik az egyház természetéhez.

Arnaldo Pigna így jelöli meg azt a vonást, amit a konzekráció az egyház természetéből kifejez: „...a Szentlélek adja közvetlenül a hivatást, de az egyház éli meg ezt az ajándékot szeretett gyermekeiben, így kifejezi a jegyesi mivolt legjellemzőbb és alapvető tartalmát”.¹⁴ A Vita Consecrata 19. pontja ezt úgy mondta, hogy „az Istennek szentelt élet az Egyháznak mint menyasszonynak különlegesen mély kifejeződése”.

Herzig tárgyalásában a konzekráció csak az I. fejezetben jut szerephez, amikor a szerzetesi élet specifikumát kutatja, a 2. fejezetet szenteli a szerzetesrendek helyének és küldetésének az egyházban. Az én kérdésem az volna őhozzá, hogy nem érvényesíthető-e egyháztanilag a szerzetesi élet kulcsfogalma, a konzekráció?

¹⁴ Arnaldo PIGNA: Megszentelt élet. Szent Gellért, Szeged, 1990. 44. old.

A szeretesség egyházi jelentőségét így foglalja össze:

„A zsinat utáni vitákban széles körben fölmerült a rendek 'egyházi jellegének' vonatkozása. Jelentőségüket az egyházban – ahogy azt a szerzetesi élet zsinat utáni teológiájának nagy vonalai megmutatták – nem lehet tevékenységükre leszőkíteni. A rendek küldetése az egyházban csak a lét és a tevékenység feloldhatatlan, egymással kölcsönhatásban álló kettős-egységében szemlélhető. A szerzetesi élet megjelenési formáján különösen fényesen ragyog fel az egyházi létezés három jellemző tulajdonsága: a szeretesség a maga életformájával aláhúzza az egyház közösségi, eszkatológikus és prófétai jellegét, és ezeket jelszerű, szimbolikus cselekvéssel kifejezetté és láthatóvá teszi. A rendek mintegy szimbólumként, illetve az egyház tömörített bemutatásaként különösen is kiemelik e vonásokat, és így signum in Ecclesia lesznek.” (Herzig 409.)

A lét és tevékenység kérdésének felvetése vezet el minket a konsekráció egyházi jelentőségének bemutatásához. Érdekes módon Herzig ezt a lépést nem teszi meg, mert áttér „az egyházi létezés három jellemző tulajdonságára”. Pedig a lét és tevékenység kérdését felvető pápai megnyilatkozások a konsekráció kérdéséhez vezetnek:

„Hogy a szerzetesi életben az Istennek való konsekráció az elsődleges, azt VI. Pál így emelte ki a Legfőbb Szerzeteseljárák Nemzetközi Uniója képviselőinek tartott beszédében: 'Amint a házasságot nem lehet meghatározni a férj és a feleség professziójával (szakmájával – VJ.), hanem csak kizárólagos, hűséges és életet adó szeretetükkel, így a szerzetesi élet ismérve és ereje sem a szociális vagy apostoli tevékenységben található, bármilyen jól eredményezzen is ez, hanem az Úrnak való teljes konsekráltságban' (Osservatora Romano, 1973, XI. 9.)

Ugyanezt hangsúlyozta II. János Pál pápa is: 'Nem az számít, amit a szerzetesek tesznek, hanem elsősorban az, hogy kik ők, mint az Úrnak konsekrált személyek' (Beszéd Maynoothban, 1979. X. 1.).¹⁵

A Vita Consecrata befejező részében II. János Pál pápa ezt a gondolatot illusztrálja a betániai vacsora során Jézus lábára öntött drága kenet evangéliumi képével.

„A drága kenet, melyet a tiszta szeretet aktusából – s ezért minden 'haszonelvű' meggondolástól függetlenül – kiöntenek, az ingyenesség túlaradásának jele, miként ez egy olyan életben nyer kifejezést, amit odaadtak az Úr szerelméért, szolgálatáért, s hogy személyének és misztikus Testének szenteljék magukat.” (VC 104.)

Nem az, amit tesznek, hanem amik – és ha ez utóbbi „számít”, akkor ez utóbbinak kell keresnie az ekkleziológiai jelentőségét, vagyis (így következtet a pápai tanítás) a konsekrációnak.

Herzig szerint a szerzetesek a jelszerű cselekvéssel teszik láthatóvá az egyház három fontos vonását, „közösségi, eszkatológikus és prófétai jellegét”. Három kijelentés van tehát együtt: a lét és tevékenység szintjének viszonya, a három fontos vonás és a jel-szerep. Ha Herzig a konsekrációt nem zárta volna ki az egyháztani tárgyalásból, akkor talán egyetértene azzal, hogy a keresztény, egyházi lét szintjén az igazán fontos elem a konsekráció, aminek a szeretesség próbál a jele lenni. A lét szintjén megvalósuló konsekrációnak van egyházi jelentősége.

Összetalálkozott tehát a szeretesség jelszerűsége és a konsekráció szempontja. Ami a lét szintjén megvalósul, annak jelre van szüksége, hogy felfoghassuk. A szer-

¹⁵ Arnaldo PIGNA: Megszentelt élet. Szent Gellért, Szeged, 1990. 111. old.

zetesség a konsekráció alapvető aktusának, valóságának jelzésére törekszik a szerzetesi fogadalomban megvalósuló konsekrációval és az élet minden pillanatának apró konsekrációival, összekapcsolva mindezt Jézus konsekrációjával. Ezzel implikálja Isten transzcendenciáját: ki az Isten, ha egy ember, egy közösség képes Őneki szentelni magát?¹⁶

Ezért ismeri fel az egyház saját természetét a szerzetesi konsekrációban.

¹⁶ Kínálkozik a fundamentális krisztológiai párhuzam: Jézus isteni „igényének” fontos jele az, hogy tanítványokat hív követésére. Vö. SESBONÉ, B.: Krisztus pedagógiája. Budapest, 1997. 29. o.

JEL

SPIRITUÁLIS ÉS KULTURÁLIS FOLYÓIRAT

**a Keresztény Értelmiségiek
Szövetségének lapja,
megjelenik havonként,
évente tízszer, 32 oldalon.**

Színvonalas teológiai
és a keresztény közvéleményt
foglalkoztató írások,
a KÉSZ Keresztény Szabadegyetem
legérdekesebb előadásainak
anyaga,
a Keresztény Értelmiségi
Kerekasztal
és a Nevelési Fórum vitaestjeinek
összefoglalói,
szemelvények az egyházatyák és
korunk teológusainak
lelki írásaiból,
irodalmi prózai írások, versek,
művészeti szemlék,
könyvismertetések.

Megrendelhető
a KÉSZ székházának,
az Adalbertinumnak a címen:
1118 Budapest, Előpatak u. 35.

Ára: 100 Ft + 30 Ft postaköltség

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!

KÖNYVSZEMLE

KOCSIS IMRE
A hegyi beszéd

(JEL Kiadó, A Biblia világa sorozat,
sorozatszerkesztő: Rózsa Huba, Budapest, 1998. 204 old.)

A hegyi beszéd amolyan újszövetségi „parancskihirdetés”, amely a Sínai parancs-kihirdetéshez hasonlítható. A „hegyi beszéd” azonban korántsem „egység-alap” az ökumenizmus korában. Mert ha valami, akkor éppen a „hegyi beszéd” ellenkezett pl. a korai protestantizmus szellemével.

Számos magyarázat született, ökumenikus kommentárok (Pl. U. Luz: Das Evangelium nach Mattäus 1-7, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Mt 1-7. Benziger/Neukirchener Verlag, 1985.), amelyek – ha nincs consensus az exegéták részéről – egymás mellett sorakoztatják fel az egyes boldog-

ságokra vonatkozó értelmezéseket. A szerző nem könnyű feladatra vállalkozott, még akkor sem, ha a témának már hatalmas irodalma van.

Munkája áttekinthető, kiválóan dokumentált, figyelembe veszi az exegézistörténet eredményeit, és ehhez adja szövegmagyarázatát. Kocsis Imre komplex módszerrel dolgozik, figyelembe veszi mind a forma- mind a redakciótörténet eredményeit, ezeknek birtokában értelmezi a hegyi beszédet. Lelkipásztorok és érdeklődők egyaránt haszonnal forgathatják a külsejét tekintve is szép kötetet.

Vanyó László

MIHÁLYFI GILBERT O. PRAEM.

Új módon vagyunk Egyház

A II. Vatikáni Zsinat egyházszemlélete

(Márton Áron Kiadó, Budapest, 1998. 404. old.)

Mihályi Gilbert munkája a II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiáját taglalja. Annál érdekesebb, mert a szerző életének nagy részét nem Magyarországon töltötte, tehát a Zsinat határozatainak megvalósulását nem itthon élte meg. A II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiájára természetesen nem „hazai” volt a rálátása, nem „budapesti szemmel” tekinti át a zsinat ekkleziológiáját, ami nem jelent hátrányt. A tapasztalat alapján elmondható, hogy a

szerző igen hasznos kézikönyvet adott az olvasó kezébe, amely alapján világos áttekintést ad a II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiájáról, amelyet a szerző spiritualitássá is desztillál. Amíg a zsinati határozatokból spiritualitás lesz, azzal még valószínűleg várni kell a papság egészét véve tekintetbe. Arról már vitatkozni lehetne, hogy mennyire ismeri a magyar papság a zsinati dokumentumokat, vagy mennyire marad el más országok klérusának

KÖNYVSZEMLE

műveltsége mögött. Marchisano érsek – ha jól emlékszem – 1991-ben éppen ellenkező tapasztalatokról számolt be. Magyarországi plébániákat látogatott, és az volt a benyomása, hogy a magyar papságot igenis érdekli a teológia, elmondta, hogy csak Németországban, Ausztriában látta azt, amit Magyarországon: még egy falusi plébános könyvtárában is megtalálható a *Lexikon für Theologie und Kirche* sorozat. Ez a megjegyzés „A magyar valóság”, „A magyar egyház állapota” címekhez adalék. Mert az lehet, hogy németül, franciául „mutatósabb” könyvek

jelentek meg, ám az néhány művelt szerzetes ügye maradt. Egészében kevésbé érdekelte a zsinat az egész társadalmat, mint amilyen mélyen érintette a magyar papságot és híveket, főleg, ha hozzáveszünk, milyen körülmények között élünk. Kérdés azonban: Mindez elégséges-e a jövőben a Zsinat értékelésénél? Ti. a II. Vatikáni Zsinat egyes dekrétumainak értelmezésénél nélkülözhetetlen az *Enchiridion Vaticanum* kötetének felhasználása, ami a munkák tudományos értékét csak növelné.

VL.

ÓRIGENÉSZ

A Princípiumokról IV. könyv 1-3.

(Hermeneutikai Füzetek 16. Az első keresztény hermeneutika.

Fordította, az előszót és a jegyzeteket írta Pesthy Mónika.

Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. 96 old.)

Órigenész *De Principiis*-ének első könyve már olvasható az Atlantis-kiadó jóvoltából. Természetes, hogy a „folytatást” is számon tartjuk. A *Hermeneutikai Füzetek* ezen száma kevés híján tartalmazná a negyedik könyvet, és bár indokolható jó okkal, miért hagyta el a hátralevő részt, mégis valamelyest fájjaljuk, hogy nem az egész *De Principiis IV.* jelent meg. A bevezetés bemutatja Órigenészt, hermeneutikai módszerét, annak jelentőségét. Itt talán jobban ki lehetett volna emelni, hogy az első „exegéták” a gnosztikusok voltak, és szinte „rákényszerítettek” az ortodox oldalt a módszerek átvételére, ugyanakkor ellenőrzésére. Az ortodox exegézis maradt a *praedicatio* utóda, azaz az *apostoli traditio* tolmácsolója.

Ugyanakkor az egész a 3. századi filozófiai irodalom, „exegézis” abból a szempontból, hogy vagy Homéroszt vagy Platónat értelmezi. Az irodalmi és filozófiai hermeneutikának ebben a korban nagy lehetőségei voltak. Amiért kár volt elhagyni a *De Principiis IV.* könyvének többi fejezeteit, amelyek a Szentháromságról szólnak, az a következő: ez az egész exegézis az Ószövetséget is úgy fogta fel, mint amelynek inspirált szövegeiben vagy az Atya szól a Fiúhoz és fordítva, vagy az Atya és Szentlélek, vagy mint a Fiú és Szentlélek dialógusát. Talán mégsem véletlen, hogy a negyedik könyv végére került a szentháromságtani „*anakephalaiószisz*”.

VL.

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) 290 Ft
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993. 410 Ft
6. Erdő Péter: *Latin-magyar egyházbizományi kasszótár*, Bp. 1993. 205 Ft
7. Muzsly 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) 368-9527, Fax: (1) 368-9869

A JEL Kiadó könyvajánlata

Lehetőség van miséző papok számára, hogy a Jel-könyveket intencióra megrendeljék.
(Az intenciók csak kijelölés után végezhetőek!)

ÓKERESZTÉNY ÖRÖKSÉGÜNK sorozat (Szerkesztő: Vanyó László)

Egyházatyák beszédei I-IV.: Krisztus ünnepekre		
II. Húsvéti ünnepekör	(3 int.)	780 Ft
Szűz Mária-ünnepekre	(2 int.)	590 Ft
Apostolok, vértanúk ünnepeire	(2 int.)	620 Ft

BIBLIA VILÁGA sorozat (Szerkesztő: Rózsa Huba)

Rózsa Huba: Mi a Biblia? (2., bővített kiadás)	(1 int.)	280 Ft
Rózsa Huba: Kezdetkor teremtette Isten (A Ter. 1-11. magyarázata)	(2 int.)	560 Ft
Kocsis Imre: A hegyi beszéd	(2 int.)	560 Ft

TEOLÓGIA ÉS ÉLET sorozat (Szerkesztő: Gyórfy Andrea)

R. Guardini: Az élő Isten	(1 int.)	248 Ft
H. Urs von Balthasar: Hiszek	(1 int.)	280 Ft
Gál Ferenc: A kereszténység mint vallás	(1 int.)	280 Ft

SZÜLŐK, NEVELŐK KÖNYVESPOLCA (Szerkesztő: Tarjányi Zoltán)

E. J. Korherr: Hogyan tanítsunk imádkozni? Hogyan tanuljunk imádkozni?	(2 int.)	640 Ft
--	----------	--------

EGYÉB könyveink

Vanyó László: Az ókeresztény művészet szimbólumai	(4 int.)	1150 Ft
Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma I.	(4 int.)	1290 Ft
Molnárfi Tibor: A Korona	(2 int.)	590 Ft
Verses Szentírás vagy Biblia	(10 int.)	3000 Ft
Csanád Béla: Neveléstan	(1 int.)	336 Ft
Dávid Katalin: A megváltás tipológiája	(2 int.)	600 Ft
J. Danileou: Az angyalok és küldetésük az egyházatyák szerint	(1 int.)	390 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.

A TEOLÓGIA folyóirat 1999. évi példányonkénti ára változatlanul 330.- Ft

Előfizetési díj egy évre 660,- Ft

Előfizetés a JEL Kiadón keresztül:

OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók

11711041-20711393 sz. csekkszámlára vagy postautalványon

LEVELEZÉSI CÍM:

Pilinszky János Könyvesbolt és Antikvárium

1081 Budapest, Kiss József utca 2/a.

Telefon/fax: 314-2200