

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

ERDŐ PÉTER

Az Egyház mint szent nemzet

KOVÁCS DÁNIEL

A személy megismeréséről

KRÁNITZ MIHÁLY

Az ortodox és katolikus párbeszéd

RÓZSA HUBA

Az Emberfia-hagyomány
az Ószövetségben és az apokaliptikus
irodalomban

VANYÓ LÁSZLÓ

Üdvtörténet, egyháztörténet,
politikai teológia

XXXIV. évf. 2000. 1-2. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXIV. évfolyam
2000. 1-2. 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
Kránitz Mihály
Lenhardt Vilmos
Puskás Attila
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
11711041-20901848 sz.
csekkszámlára.

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

Felelős vezető
Gyórfi Andrea

Nyomás
Váci ÁFÉSZ Nyomda

Tartalom

ERDŐ PÉTER	
Az Egyház mint szent nemzet	1
KOVÁCS DÁNIEL	
A személy megismeréséről	10
KRÁNITZ MIHÁLY	
Az ortodox és katolikus párbeszéd	25
RÓZSA HUBA	
Az Emberfia-hagyomány az Ószövetségben és az apokaliptikus irodalomban	34
VANYÓ LÁSZLÓ	
Üdvtörténet, egyháztörténet, politikai teológia . .	61
KÖNYVSZEMLE	83

előfordulhat, hogy egy adott hívő más rítusú sajátjogú egyházhoz tartozik, mint amilyen egyházmegyének a híve. Ilyenkor ha kellő számban vannak ilyen személyek, az ő számukra a saját megyéspüspökük, akiknek rítusa eltér az övéktől, rítus szerinti személyi plébániát alapíthat. Ez a helyzet például a budapesti örménykatolikusok esetében, akik az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye saját hívei. Ettől eltér az ugyanitt élő görögkatolikusok helyzete. Ők ugyanis saját egyházmegyével rendelkeznek a területen, mivel a hajdúdorogi görögkatolikus püspök egyházmegyéjének területe Budapestet is magában foglalja.

Nyelvi alapon létesített részegyházak a latin Egyházban nem működnek. Ilyenek alapításának elvi lehetősége nem kizárt. Személyi jellegű részegyház működhet a területi részegyházzal párhuzamos, versengő illetékességgel is. Erre a legtipikusabb példa a katonai ordinariátusok esete, amelyek a katonákat és családtagjaikat saját híveikként részesíthetik lelkipásztori ellátásban, de ugyanezek a személyek a területi plébánoshoz is fordulhatnak¹⁹. Jelenleg nyelvi vagy nemzetiségi ordinariátusok versengő illetékességgel sem működnek a területi egyházmegyékkel párhuzamosan, ám ezek elvi lehetősége nem kizárt.

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy a modern nemzetfogalom gyakorlati és elméleti relativizálását, de a benne rejlő értékek teológiai és jogi elismerését is kínálja a katolikus Egyház hitbéli szemlélete és jogrendje. Ezzel nagyon is megfelelni látszik az újkori nemzetfogalmat meghaladó, a jelen és a közeljövő társadalmi-kulturális valóságához finomabban és pontosabban illeszkedő legújabb szempontoknak. A katolikus hit ugyanis a nemzet valóságát az emberi személy természetfeletti és természetes hivatásához és méltóságához viszonyítja. Egyben az Egyházat szent nemzetnek tekintve a keresztény közösséget mint az egész világon elterjedt, önálló etnikumot fogja fel.

¹⁹ Vö. A. E. HIEROLD, *Militärseelsorge*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Hrsg. J. Listl - H. Schmitz, Regensburg 1999, 555-562 (főként 556: „Diese Jurisdiktion ist eigenberechtigt, aber kumulativ mit der Jurisdiktion des Diözesanbischofs“).

Folia theologica

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

Megrendelhető:

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

Tel.: (36-1) 368-9527, Fax: (36-1) 368-9869

Előfizetési díj: külföldről: 16 USD/év. Magyarországról: 400 Ft/év

KOVÁCS DÁNIEL

A személy megismeréséről

Kísérlet a hit – szeretet – remény filozófiai rekonstrukciójára

Bár a hit-szeretet-remény klasszikus tárgyalási helye a teológia, mert teológiai toposzként ismertek (mint ún. »természetfölötti« avagy »teológiai« erények, amelyek ember és Isten viszonyában jelentkeznek), mégis a következőkben ezek filozófiai rekonstrukciójára teszünk kísérletet. A hit-szeretet-remény hármasságát úgy értelmezzük, mint a »személy« valóságával szembeni „tárgyilagos” viszony dimenzióit, illetve a »személy«-nek nevezett entitás megismerését eredményező kommunikatív-kölcsönös viszony szellemi összetevőit.

A »SZEMÉLY« FOGALMA ÉS MEGTAPASZTALÁSÁNAK FORRÁSA

Az összes létező közül egyedül az embert mondjuk ki »személy«-nek. Bár az ember személy-volta kortársaink számára magától értődő, a kultúra történetében sem a fogalom, sem gondolati tartalma nem mutatható ki folyamatosan. A latin »persona« szó kezdetben a színész által viselt maszkot jelentette, amely a szereplő jellegzetes vonásait domborította ki, majd szerepet jelölt, bizonyos tulajdonságok individuális együttesét jelentette. – Amit a »személy« kifejezésen manapság értünk, az teljes mértékben a zsidó-keresztény tradíció gyümölcse.

A görög-római kultúra kimagasló alakjai nem a személyiségükkel emelkednek ki, hanem azzal, hogy a klasszikus emberkép valamely jellegzetes vonását valósítják meg eminens fokon. A kortársak szemében nem személyiségek, hanem bizonyos erény gyakorlásának és megvalósításának mintái, az ember általános lényegének egy-egy vonását ragyogtatják fel. Nem egyéniségük a döntő, hanem tettük, amelyet a közösség példaértékűnek tekint, ezért mintaként állít önmaga és a következő generációk elé. Az egyén „személyisége” szinte beleolvad a műbe, a példaszzerű cselekvésbe, amely, bár ő hajtja végre, nem az ő autonóm cselekvése, mert modern értelemben nem ő a szerzője; hiányzik ugyanis e szerzőség emberi alanya – a »személy«. A hős többnyire isteni parancsot vagy a végzet rendelését hatja végre hol tudatosan, hol nem-tudatosan.

Az antikvitás és a modernitás emberi-individuum felfogásának különbözőségét így fogalmazhatjuk meg a legvilágosabban: míg az antik hős valami általánosan emberit valósít meg mintaszerűen – s hogy mi számít „általánosan emberi”-nek, az végső soron isteni rendelkezéseken nyugszik –, addig az újkori ember akkor érzi magát személynek, ha önmagát valósítja meg mint »én«-t, mégpedig nem csupán tudatosan, hanem a felfokozott reflexivitás által hevített büszke öntudattal, kizárólagos jogot formálva annak meghatározására, hogy ki valójában e megvalósítandó »én«. Az antikvitás embere valamely általános mintához igazodik és e minta konkrét megvalósítá-

sában tűnik ki; a modern személyiség törekvése viszont nem idegen minta elsajátítása, hanem önmaga mint egyedi, szuverén létvalóság kimunkálása és felmutatása. Az antikvitás kiemelkedő alakjai egy-egy erényt formálnak egyedivé, voltaképpen az erény – amely önmagában mindig valami általános – individuális megszemélyesítői, ezért nem csupán csodálhatók, hanem egyúttal követhetők is, mert kulturális mintát adnak, ami általánosan érvényes. Az általános érvényesség éppen abból fakad, hogy erényt, tehát egy eleve általános tartalmat valósítanak meg; amelyet egyéni felmutatásuk révén erősítenek meg. Ilyenformán tettüket és művüket az erény legitimálja, ők maguk pedig az erény érvényességét erősítik. Az újkori személyiség ezzel szemben nem valami általánosan érvényes erényt testesít meg, hanem kizárólag önmagát formálja egyedivé, s ekként csodálható ugyan, de nem követhető, elvégre nem nyújthat általános mintát, ha egyszer lényege éppen abban rejlik, hogy minden effélettől eltér, egyediségének mértéke pedig éppen az eltérés foka és – jobb esetekben – minősége. A kiemelkedő modern személyiségek nem követésre szólítanak fel, hanem az esetleges mintára és példaképre áhítozókat visszautalják önmagukra, mondván: „légy önmagad, csak így vagy értékes”.¹

Honnan ered az individuumnak e felszólításban feltételezett önértéke? S vajon mi váltotta ki ezt a változást az ember önértelmezésében? Egyáltalán: „immanens” fejlődésről van-e szó, vagy olyan minőség ugrásszerű megjelenéséről, ami meghaladja az előzetes adottságokban rejlő lehetőségek tartományát, vagyis »teremtés«? – A »személy« újkori tapasztalatának kiváltója mindenestre egy olyan esemény, amely egy bizonyos közösség tudatában úgy él mint »kinyilatkoztatás«.

Mivel a továbbiak megértéséhez szükséges e két fogalom tartalmának ismerete, röviden tisztázzuk, mit értünk a jelen összefüggésben »teremtés«-en és »kinyilatkoztatás«-on.

„Az olyan radikálisan új világértelmezést, amely nem a filozófiai gondolkodás követhető vagyis diszkurzív útján végighaladva, mintegy az út céljaként jelenik meg, az európai tradíció kinyilatkoztatásnak hívja.”² A »teremtés« és »kinyilatkoztatás« teológiai fogalmai azt jelzik, hogy valami eredendően meghaladja az ember létét, de attól nem maradandóan idegen. A kinyilatkoztatott tartalom sajátossága, hogy azt az embert nem képes a saját feltáró erejével (értelem) felfedezni, ám képes a saját asszimiláló erőivel (értelem és akarat) elfogadni és befogadni, ha egyszer (történetiség) feltárult számára (potentia obeodientialis). Sőt nem csupán képes erre, hanem ezt meg is kell tennie, hogy betöltse »természet«-ének »természetfölötti« teloszát (desiderium naturale). A kinyilatkoztatott tartalom tehát nem tartozéka a természetnek, de mégsem afféle elhagyható ékítménye. – Antropológiai értelemben a »kinyilatkoztatás« az

¹ A két emberfelfogás különbözősége érzékletesen domborodik ki az esztétika területén. Az antik paradigmának megfelelő esztétika megfogalmazása szerint a műalkotás feladata felmutatni az egyediben az általánost. Az újkori ember önértelmezéséből más esztétikai követelmény fakad. A műalkotás által az egyediben felmutatandó »általános« mind inkább szertefoszlik; a modernitás, de főként a posztmodernitás nominalizmusból táplálkozó szkepticizmusa nyomán fokozatosan elveszíti magától értetődőségét és kiüresedik. Ennek eredményeképpen az általános tartalmat, normák megfogvatkozott hihetőségi potenciállal bíró, kötelező ontológiai érték nélküli, merőben tetszőleges-önkéntes szellemi tartalmakat jelölnek. A posztmodern műalkotások lemondanak tanulságok, tartalmak közléséről. Kizárólag önmagukat mutatják fel.

² TATÁR GYÖRGY: Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata. Gondolat, Bp., 1989. 21. o.

ember létének alapvető befogadó-karakterét domborítja ki, de nem a passzivitás hangsúlyozásával, hanem a befogadás aktivitásának kiemelésével. Veretes filozófiai terminussal az ember lényegi „kontingenciájáról”, nemesebb, emelkedettebb megfogalmazásban eredendő megajándékozottságáról van szó. „*Mid van, amit nem kaptál?*” – kérdezi az Apostol (1 Kor 4,7).

Kinyilatkoztatás és teremtés az ember felől és a teológiai reflexióban különül el egymástól, de eredendően egyetlen egységet alkot, elvégre egy és ugyanazon instancia megnyilatkozása – dogmatikai megfogalmazásban: »kegyelem«-közlés, azaz Isten önközlése – „mindkettő”. Jelen összefüggésünkben úgy fogalmazhatunk, hogy a »kinyilatkoztatás« voltaképpen a történetiség módusában végbemenő »teremtés«.

Az imént említett közösség, amelynek tudatában és hagyományában »kinyilatkoztatás«-ként él az az esemény, amely kiváltja a »személy« újkori megtapasztalásának termékeny és sokrétű folyamatát, a kereszténység. A »személy« fogalma a keresztény hittapasztalat fogalmi kifejtésénél jelenik meg egyrészt a „két természet”-et (istenit és emberit egyetlen individuumban birtokló egyedi valóság (Krisztus), másrészt az egy és ugyanazon (isteni) „lényeket” osztatlanul birtokló valóságok (a szentháromsági „személyek”) megjelölésére. – Mivel mindehhez nem az ember szervesen működő önreflexiója adta az alapot és okot, hanem egy radikálisan új istentapasztalat, ezért az új antropológiai minőség valójában teológiai fejlemény.

A keresztény hittapasztalat szerint Isten egészen rendkívüli módon megszólítja az embert. A megszólítás – az ószövetségi előzményekhez igazodóan – nem verbális, hanem esemény, mégpedig konkrét esemény: a Názáreti Jézus életre tanítása-halálafeltámadása mint »megváltás«. ³ A megváltás megszólítás-karaktere a »megtérés«-re való felszólításban domborodik ki. A felszólítás ténye arra világít rá, hogy Isten az ember közreműködésével kívánja megváltani, azaz magához emelni őt. Ehhez azonban az embernek olyan mértékben kell birtokolni a szabad önrendelkezés jogát, amit szétfeszíti az antik antropológiai fogalmi, de még inkább tapasztalati kereteit, amelyben az ember végső soron mindig csak az istenek akaratának végrehajtója, szándékának megvalósítója volt. A jézusi igehirdetés radikalitása a radix-ot érinti az emberben, létének gyökeréig harcol, és a szellemtörténetben először teszi láthatóvá. Ez pedig egy új teremtéssel ér fel.

A »teremtés«-t ezúttal nem a »creatio ex nihilo« módján kell érteni, ahogyan az a világ és ember megteremtésében megvalósul. Az emberi »személy« „megteremtése” az újszövetségi kinyilatkoztatás eredményeként nem valami eladdig egyáltalán nem létező valóság megalkotását jelenti, hanem egy már megteremtett potencialitás teremtő erejű aktivizálását. Az „eredendő” teremtés magának a potenciának a megalkotása volt, vagyis esetünkben a „személyesség” dimenziójának »örök-teleologikus« ⁴ hozzá-

³ Teológiai korrektség végett: A bibliai vallásban a kinyilatkoztatás mindig szó és egyben esemény: az Ószövetségben a választott nép történelme és a prófétai igehirdetés hermeneutikus kört alkot csakúgy, mint az Újszövetségben a jézusi igehirdetés és Jézus sorsa. A hermeneutikus kör azt jelenti, hogy a két mozzanat – tett és szó – egymást kölcsönösen föltételezi, értelmezi és megvilágítja.

⁴ Mindkettő fontos: örök és teleologikus. Teológiailag az ember teremtése annyiban örök, amennyiben Isten örök tervei szerint történik, és annyiban teleologikus, amennyiben az örök terv egy folyamatban, az üdvösségtörténelemben valósul meg. Az ember »személy«-voltára nézve ez azt jelenti, hogy Isten a személyesség kibontakozására, történeti megjelenésére való tekintettel teremt embert, és az »örök« tervnek ez az eleme az újszövetségi kinyilatkoztatásban valósul meg.

rendelése az ember teljes valóságához –, az aktualitás szerepe történeti: itt és most vált a potencia tényleges valósággá. Ilyen értelemben állítottuk fentebb, hogy a »kinyilatkoztatás« a történetiség módusában végbemenő »teremtés«.

Nyilvánvaló, hogy Jézus Istenének felszólítása nem a „rég” emberhez szól, hanem egy egészen „új” emberhez, akit éppen ez a felszólítás kelt életre. És ez a »személy«. A »személy«-t a megszólítás »teremti meg”. A »teremtés« ebben az összefüggésben egyrészt azt jelenti, hogy valódi megszólítás, amely az ember egész lényét érinti, új dimenzióba emeli a megszólított teljes létezését, másrészt maga a megszólítás nem kényszeríthető ki, tehát egy, a megszólított rendelkezése alól kivont szabad Másik saját kezdeményezésű cselekedetre.

Az individuum e megszólítás révén születik személyllyé. A megszólított és a nem-megszólított ember mint individuum ugyanaz, de nem ugyanaz a »személy«. A dialógusfilozófia bárki által tapasztalatilag igazolható állítása szerint a személy a megszólítás akciója nyomán, az arra adott reakcióban, a válaszban születik.

Mindez – a felszólítás a megtérésre és a megváltás mint megszólítás (hiszen a megváltás voltaképpen nem más, mint Isten új, maga kezdeményezte odafordulása az emberhez, aki a »bűn«-ben elfordult tőle) – egy eddig legalábbis nem észlelt emberi valóságot tételez fel. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a megtérésre hívó felszólítás megteremti a belső centrummal rendelkező, önmagát e megszólítás révén Isten előtt – coram deo – tapasztaló szabad és döntésképes individuumot, a »személy«-t. A személy egyetlenségének, egyszersmind lényegének alapja éppen a coram deo: Isten előtt senki és semmi nem helyettesíthet engem; ott én vagyok – és ott, azaz Istennel szemben, Isten szemében, az abszolút »Te« jelenlétében vagyok igazán »én«.⁵ E belső centrumában az ember szabadon és felelősen áll Isten „színe” előtt – olyan szabadsággal és felelősséggel, amely hasonlíthatatlanul mélyebb és intenzívebb, mint az ember felelőssége és szabadsága minden egyéb valósággal (teremtémmel) szemben. Éppen ez a felfokozott intenzitás, az »én« – az isteni és emberi »én« jelenlétének az intenzitása – jellemzi a »személy« valóságát. Az ember csak Istennel szemben »személy«, mert Isten az eredendő személyesség. Az embert az isteni megváltó-megszólítás ébreszti »személy«-voltának valóságára és tudatára. Így bizonyul Isten szava ismét teremtőnek. – És ismét transzcendens értelemben és történeti dimenzióban. Mindkét mozzanatnak döntő jelentősége van a nyugati szellem alakulásának folyamatában. Lássuk előbb a történetiséget.

Arra a valóságot jellemzi történetiség, amely egyrészt kontingens, vagyis létét nem eleve és önmagától birtokolja, másrészt létevel nem eleve adott lényegének konkrét minélte, hanem azt létezése során önmaga valósítja meg, mégpedig szabadon, minél fogva el is térhet attól a lényegtől, amelyet létrehívásakor létezésének alapja-adományozója számára elgondolt, ár szabadságának „értelmét” (telosát) nem az ilyen eltérésben tölti be, hanem lényegének szuverén átvitelében, elsajátításában. A történetiség a kontingens lényeg ön-átalakításának szabadságát fejezi ki az idő mint dinamikus alakulás dimenziójában. Történetiség és szabadság azonos. Csak szabad létező alkot történelmet, és olyan mértékben, amilyen mértékben szabad. Az emberi történelemben tehát az emberi szabadság működik mindazon korlátok, akadályok és nehézségek közepette, amelyek a kontingens létezőt kontingenciájából fakadóan jellemzik. –

⁵ Vö. BUBER, MARTIN: Én és Te. (ford. Bíró Dániel) Európa – Bp., 1991.

Nos, a történetiség a »személy« esetében úgy nyilvánul meg, hogy az újszövetségi kinyilatkoztatásban megszólított-megteremtett emberi személyesség saját történelmi-alakulási pályára áll. Ez nem más, mint a maga immanensnek tekintett saját erőit aktivizáló kultúra – mint emberi mű – folyamata, amelyben az emberi »személy« önmaga alakítja sorsát, így nyilvánítva ki a történelemben ill. történelemként a szabadságát. Ilyenformán idővel olyan szívós állandó tapasztalati elemmé válik az európai kultúrában, hogy az emberi »személy« öntapasztalata ma már eredendő forrásának ismerete nélkül, kifejezett istentagadás esetén is érvényes: immár önértelmezésünk magától értetődő eleme. A kortárs ember alkalmasint ateista létére is »személy«-nek tapasztalja magát. Sőt a kinyilatkoztatás nyomán támadt emberi öntudat annyira megerősödött, hogy az eredeti Megszólítóban ma már nem partnert, hanem ellenfelet lát: a modern »személy«-értelmezés nem egyszer éppen Isten ellenében, többnyire Isten nélkül, őt mintegy elfe(le)dve állítja az emberi személy egyedülálló méltóságát és ontológiai értékét. – Ez a jelenség, vagyis a történelmiség mint szabadság az isteni »teremtés« transzcendenciájával magyarázható a következő értelemben:

Isten az embert „szabadon engedi”, azaz átadja önmagának. A transzcendens teremtés döntő mozzanata az általa közölt lét ön-léte, ön-értéke, ön-valósága, vagyis az, hogy a teremtett létező van és képes lenni a Teremtő állandó és látványos beavatkozása nélkül is. A teremtés lényege, hogy a Teremtő nem önmagát, hanem a teremtényt mutatja fel, ereje pedig éppen abban mutatkozik meg, hogy a megteremtett valóságnak olyan realitást kölcsönöz, hogy az valóban önállónak mutatkozik – s csak egy különleges létérzékelés (a teológiai hit) illetve érzékeny megfigyelés és az átlagostól eltérő beállítódás (a filozófiai reflexió) fedezi fel benne és mögötte a Teremtő mozdulatát. Következésképpen az újkori ateista ember Istennek az újszövetségi megváltáseseményben megszólításként végbement transzcendens teremtő aktusa léte rejéből táplálkozzá az, aki autonóm, lázadó »személy«.

A folyamat indulópontja tehát az az antropológiai fordulat, amely a Krisztus-esemény nyomán a vallási tapasztalatban végbemegy.⁶ ennek két, egymást kölcsönösen feltételező és erősítő komponense van: az emberi »személy« ontológiai értékének feltárása, és az isteni transzcendencia legteljesebb megtapasztalása. Hogyan lehetséges ez? Ennek tisztázása tovább árnyalja a »személy« lényegét.

Elsőre úgy vélhetnénk, hogy az antropológiai közelség éppenséggel csorbítja Isten transzcendenciáját. Ez a vélekedés tagadhatatlanul logikus, mert a gondolkodás rendjében kétségtelenül ellentétben áll az ember immanenciája és Isten transzcendenciája. A Biblia Istene azonban csak olyasmit enged magáról gondolni, amit előzőleg felmutatott az emberi tapasztalatban. Következésképpen transzcendenciáját is tapasztalatilag nyilvánítja ki, mégpedig azáltal, hogy – megelőzve a gondolkodást, mintegy elébe vágva, és utat (szakadékos, úgyszólván járhatatlan utat) mutatva számára – közel lép az emberhez: belép történelmébe, szívébe írja törvényeit (5 Móz 30,11–14). A próféták „belső” istentapasztalata a legkevésbé sem fosztja meg Isten transzcendenciájától, nem is antropomorfizálja, hanem éppen kiemeli abszolút hatalmát és deitását. A zsidó-keresztény Biblia nem görög filozófia, mert nem ismeri a gondolt, hanem csak a tapasztalt transzcendenciát. Vallástörténetileg ez a transzcendencia azáltal válik egyre

⁶ Ennek semmi köze a szellemnek az újkor kezdetén végbemenő szubjektivitás-fordulatához, mert alapja nem filozófiai fejlemény, hanem teológiai esemény: a megtestesülés.

érzékeltőbbé az ember számára, hogy Isten mind kevésbé lokalizálható: nem helyezhető el sem térben, sem időben, azaz nem kötődik kizárólagosan sem valamely szakrális térhez, kultusz-helyhez (templomhoz), sem kizárólagos időhöz és cselekményhez (liturgia) – még ha az ember létalkatához igazodva vannak is kitüntetett szent helyek és idők. Isten mindenütt és mindig ott van, ahol az ember éppen él, vagyis az ember valóságos egzisztenciájában van jelen a legvalóságosabban. Persze: mivel az ember bensejében jelenvaló Isten egyszerűsége a legréjtettebb is. – Így válik az isten transzcendencia éppen az emberi személyben megtapasztalhatóvá és éppen Isten transzcendenciájának az újszövetségi megtapasztalása alapozza meg az emberi »személy« ontológiai értékét, amely abban áll, hogy az abszolút transzcendens Isten megjelenési helye, amelyet mintegy lefoglal magának, azaz megszentel. Ezáltal az emberi személy a „legszentebb hely” és a személyes egzisztencia megvalósulása a „legszentebb idő”. Mi lenne megfelelőbb Isten transzcendenciájának megtapasztalására, mint az ember személyes legbenseje, az a hely, amely gondolkodásának is otthona és fészke, és mint ilyen eredendően megelőzi a gondolkodást, bár nem köti meg!

Nyilvánvaló tehát, hogy ez a fordulat és a nyomán támadó transzcendencia-tapasztalat alapozza meg az emberi »személy« ontológiai értékét. Ettől fogva maga az egzisztencia illetve annak konkrét, biográfiai megvalósulása az istentalálkozás helye, mert az az egzisztencia-megvalósulás a »személy«, akinek az ítéletkor táblára írva nyakába akasztják történetét (Pilinszky: Trónfosztás). A keresztény ember nem etnikumának közösségében érintkezik Istennel (mint a választott nép, a zsidóság),⁷ és elsősorban nem a „külső” vagy „belső” természetben (mint az ún. természeti illetve a kultúrvallások), hanem közvetlenül. Az istentalálkozás kitüntetett helye immár nem valami »természet« mint az emberi önrendelkezéssel szemben álló, objektív, független önléttel bíró entitás⁸ – például a kozmosz a benne megtapasztalható renddel és szépséggel, vagy a biológiai „természet” tagoltsága, felépítettsége, ereje –, hanem a »személy« közvetlensége: egyrészt önmaga »személy«-es sorsában, másrészt mások »személy«-ében, az embertársban, akinek egyszerűsége és egyedülvalósága Istennek, az abszolút Személynek az egyszerűségét és egyedülvalóságát tükrözi.

⁷ A kereszténység számára nem a »nemzet«-nek nevezett entitás a letéteményese az isteni ígéreteknek, hanem a keresztény hívők »egyház«-nak nevezett, minden nemzetet magában foglaló közössége. E közösségnek pedig nem születése révén lesz tagjává az ember, miként a nemzetnek, hanem saját alanyi döntése nyomán, megtéréssel, amelyet jelek által érzékeltet a közösség többi tagja számára (keresztségi), vagyis „...hisz és megkeresztelkedik...” (vö. Mk 16,16).

⁸ A »természet« filozófiai fogalma nem azonos a biológiai természettel, hanem valamely létező belső lényegalkotó törvényeinek együttese illetve létezésének, működésének, lényegmegvalósulásának az elve. A »természet« mindig valami objektív ön-valóságot implikál. A biológiai-fizikai természet – a világ, a kozmosz – ennek csupán az ember számára legérzékletesebb megnyilvánulása, az embertől független objektív, önlét roppant megtestesülése. – A gondolatmenet nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a hívő magában az anyagi-élő természetben istentapasztalatra tegyen szert, csupán azt állítja, hogy a vallási tapasztalat legfőbb forrása immár nem a külső világ, hanem a belső, a „lélek”, a személy.

Összefoglalva: a »személy« a megtérésre hívó közvetlen felszólítás közvetlen címzettje.⁹

„A személyes lét tehát a szubjektumnak mint szubjektumnak szellemi önbirtoklása a szubjektum tudatos és szabad, a valóság egészére és annak végtelen alapjára, Istentre való vonatkoztatottsága által.”¹⁰

Az individuum sajátos és legteljesebb megvalósulási formája a »személy« (persona), az „értelmes individuum”. Ontológiai jelentését Boethius (524 körül) fogalmazta meg,¹¹ és pedig a krisztológia illetve a szentháromságtan problémáinak fogalmi megragadására tekintettel. Eszerint a »személy« valamely szellemi lényeg oszthatatlan hordozója: persona est naturae rationalis individua substantia (később hozzáteszik a közölhetetlenséget: incommunicabilitas, és a kimondhatatlanságot: ineffabilitas).

A »SZEMÉLY« VALÓSÁGÁT ÉSZLELŐ KÉPESSÉGEK

Első megközelítésben: a hit tárgya nem csak Isten, hanem a másik ember is mint »személy«; a hit nem fogyatékos ismeret, hanem személyes kapcsolódás egy másik »személy«-hez; a szeretet nem érzelem, hanem a másik »személy« megismerő befogadásának a feltétele, illetve perszonalitásának eredendő észlelése; végül a remény nem üres vágyakozás és tartalmatlan ábrándozás, hanem az elvileg soha teljesen meg nem ismerhető »személy«-lyel szembeni viszony fenntartására irányuló törekvés.

Hit

Létszerű kapcsolat, létközösség olyan valósággal, amelyet – negatíve – nem határoz meg eleve és más létező által rögzített lényeg, ezért – pozitíve – szabad. Az ilyen létezőt nevezzük »személy«-nek. Szabadsága mértékének ill. minőségének-mélységének megfelelően létének tartalmi gazdasága kimeríthetetlen. Mivel az ilyen létező létezésének egyik állapotában sem végleges és kész, ezért nem zárható az értelmi megismerés eszközével tudásba, következésképpen nem birtokolható, vagyis maradandóan ismeretlen. Az »ismeretlenség« nem negatívítás, nem a megismerő tevékenység eleve biztos kudarcának sztoikus-szenvtelen kifejezése, nem lemondás vagy belenyugvás, hanem felszólítás, amely arra készít fel, hogy a megismerés vég nélküli folyamatban

⁹ Mivel a megtérés mint az ember döntése és állásfoglalása az Istennel szemben a zsidó hittapasztalatnak is az egyik leglényegesebb sajátossága, amely tehát az Ószövetségben is érvényesül, ezért így kell fogalmaznunk: a »személy« valóságának fogantatása az Ószövetségben történik, de megszületése – kivált a »személy« ama valóságának, amelynek egyik történelmi konkrétója az újkori európai kultúrában áll előttünk – a keresztény kinyilatkoztatásban megy végbe. – Finomításra persze ezúttal is szükség van, ám arra a kérdésre, hogy az Ószövetségben megfogant, az Újszövetségben megszületett, a kereszténység történelmében felcseperedett, és a ma előttünk álló »személy« ugyanaz-e, nem térünk ki. Többnyire azt figyelhetjük meg, hogy valamely követő szakasz a megelőző legitím kiteljesedésének tekinti magát, míg az előzmény tagadja ezt. Tény, hogy az egyes szakaszok mindegyike, az új megjelenése ellenére, fennáll: a zsidók nem lettek (mind) keresztények, ez utóbbiak nem lettek (mindannyian) újkori (ateista) »személy«-ek.

¹⁰ RAHNER, KARL – VORGRIMLER, HERBERT: Teológiai Kiszótár. (ford. Endreffy Zoltán) SZIT – Bp., 1980., 634. o.

¹¹ Pl. De duabus naturis, nr. 3.

zajlik. A »személy« ismeretlensége nem a megismerő tudatlanságát jelenti mint privációt, azaz olyan hiányt, aminek nem kellene fennállnia, hanem »tudós tudatlanság«-ot, vagyis egy eredendő lényegi belátásra épülő kijelentésről van szó. Ahhoz, hogy ismeretlennek mondjuk a személyt, nagyon sokat kell róla tudni. Ahhoz pedig, hogy személy megismerhetetlenségét e kijelentés lényegi értelme szerint állítsuk, még többet: azt is tudni kell, hogy a megismerő folyamat végtelen. A kijelentés inkább intuitív és heurisztikus, előrefutó, prognosztikus tudást közöl, nem pedig tartalmi megállapítást tesz.¹² Azt mondja ki, hogy a megismerésre törekvő tudás voltaképpen egy szüntelen alakulásban lévő tartományba nyúl – hiszen a hit tárgya mint szabad létező folyvást úton van önmaga felé, azaz esetében hiányzik a megismerés kész tárgya.¹³

A létkapcsolat ebben az esetben maradandóan és lényegileg rá van utalva erre a létezőre, illetve – a megismerő számára esetleges, a megismerendő felől: szabad – megnyilvánulásaira. Míg a tudás esetében a megismerő alany szuverenitása dominál – amennyiben a tudás teljes értelmében a megismert létező átfogó elsajátítását, szuverén birtoklását jelenti, amelynek eredményeképpen a megismert létező feloldódik a róla nyert ismeretben, tudásban –, addig a hír esetében a megismerendő „tárgy”, a »személy« szuverenitása érintetlen marad, amennyiben mindig megőrzi belső lényegét, önmagát, nem oldódik fel semmiféle ismeretben, mert potenciálisan mindig több, mint ami ténylegesen ismert róla. Annyit lehet róla megismerni, amennyit önmagáról a maga elhatározása alapján megmutat, megismerni enged. Belső tere van, amelyet elzárhat, illetve ahová visszahúzódhat. A róla/tőle/általa nyert információ soha nem ellenőrizhető, hiszen nincs rögzített és tudásban birtokolt alap, minta vagy norma, amihez mérten eltérések és azonosságok lennének megállapíthatóak, hanem csak a megismerő alany által a remény módusában tételezett és a megismerés folyamatában aszimptotikusan megközelített ómega, a megismerendő létező dinamikus, azaz lényegalkotó létezésének telosza mint »személy«.

A meghatározás néhány elemének magyarázata:

- „létszerű” – létet eredményez, gyarapít; nem csak a megismerő léte gyarapszik, mint a tudományos értelemben vett tudás esetén (ahol is a megismert tárgy léte nem lesz több azáltal, hogy megismerik), hanem a megismerendő személyé is, mert kommunikatív közösségbe kerül (akiben hisznek, az létében gazdagabbnak tapasztalja önmagát, mint akiben nem hisznek);¹⁴

¹² Hasonló érvényes Isten ismeretlenségére. Gondoljuk csak meg: a bibliai istentapasztalat végeredménye nem a „megismert” Isten, hanem az Ismeretlen, aki lényegileg kifürkészhetetlen; az Istenre vonatkozó bibliai és teológiai kijelentések együttesen abban a pozitív kijelentésben foglalhatók össze, hogy Isten titok, misztérium – és minél többet tudunk róla, annál világosabban látjuk titok-voltát. (Istentől való tudásunk nem tudás [Nichtwissen], mindazonáltal Istenről való nem-tudás [in Nichtwissen von Gott – mondja Franz Rosenzweig.]

¹³ Isten mint végtelen és abszolút személy esetében, ezt másként kell megfogalmazni: ekkor ugyanis a megismerésre irányuló törekvés azért nem éri el tárgyát, mert a „végtelenbe” nyúl – a végtelen pedig nem ragadható meg, hanem csak valamely mozgás (esetünkben: az Isten irányába tartó megismerés) dimenziójaként tételezhető.

¹⁴ Bizonyos, misztikusnak tetsző, de talán nagyon is valóságos értelemben még azt is mondhatjuk, hogy maga Isten is „megszenvedi” a vele szembeni hitelenséget; elvégre a bibliai istentapasztalat olyannak mutatja, aki nem közömbös szereplője az üdvösségtörténelemnek; s bár a görög metafizika »isten« fogalma ezt tiltja, a próféta istenként szerint Isten és ember viszonyának Isten számára is van tétje, legalább is az isteni szeretet sorsát illetően (ez ugyanis a jelek szerint az ember kezébe tétetett). – Mind ez meg is fordítható: azt is mondhatjuk, hogy az ember is megszenved, ha »isten«-nek nevezett végtelen személy nélküli létezésre szánja, kényszeríti, vagy ilyen létezésben tapasztalja magát.

- „közösség” – nem csupán egymás melletti előfordulás, vagy tagok numerikus sorozata, hanem szerves egész (ezáltal létgyarapító: a közösség mindig többlet lét az alkotó egyedek létehez képest);
- „létének tartalmi gazdagsága kimeríthetetlen” – nem egy előzetesen adott véges lényegét valósít meg, hanem létezése azonos lényegével; mivel a létezés mindig dinamika, ezért az emberi személy mindaddig „teremti” (értsd: szabadon formálja, alkotja-alakítja) lényegét, ameddig létezik; az emberi személy soha sincs kétszen, a halál nem egy kész valóságra üti rá pecsétjét, hanem egy folyamatos, soha el nem végzett alakulást végez be (illetve egy másik dimenzióba emel át);¹⁵
- „szabadsága mértékének ill. minőségének-mélyiségének megfelelően” – a szabadság a lényeg megvalósításában hatékony; egy létező annál inkább szabad, minél inkább saját magát határozza meg önmaga lényegét; ez a »személy« esetén nem a létezés „előtt” történik, hanem magában a létezésben.¹⁶

Szeretet

A hit imént jellemzett tárgyával szembeni létgyarapító „megismerő” viszony az alany részéről. A befogadás készsége, annak a térnek a másik (a megismerendő) rendelkezésére bocsátása, ahol az megjelenhet. Mivel a befogadandó egy szabad személy valósága, ezért a térnek alkalmas mértékben tágasnak kell lennie: teljesnek, mert csak ez képes a másik maradéktalan befogadására. A szóban forgó tér nem az értelem dimenziója – az ugyanis mindig rákényszeríti a maga törvényeit a megismerendőre, és egyébként is csak azt látja, ami „értelmes”, „racionális”, tehát az értelem a priori törvényeinek fényében látható –, hanem a befogadandó létmódjához igazodik s mivel a befogadandó entitás »személy«, ezért a térnek vele azonos természetűnek kell lennie, azaz „személyes”-nek: a »személy« valóságának befogadására csak egy másik »személy« képes. A befogadó tér tehát azonos a befogadó személy teljes dimenziójával. A »szeretet« ennek a dimenzióknak a felnyitása és nyitva tartása. Így hát a legkevésbé sem az alanyban kavargó „érzés” vagy érzelem – ezek csupán pszichikai kísérőjelenségei, amennyiben az embernek mint affektív lénynek minden aktivitása érzelmek által kísért és színezett –, hanem nyílt alanyi diszpozíció, ama készségnek a másik számára érzékelhető-észlelhető kinyilvánítása, hogy bármi információ érkezzék a másik önközléseként, eleve biztos lehessen abban, hogy befogadásra talál. – A teljes befogadás még nem feltétlen elfogadás. A »szeretet« mint elemi befogadás nem zárja ki a kritikát (a szeretet nem vak), hanem éppen a látásnak és a látványban feltáruló látott kritikájának feltétele: kritikát csak arra vonatkozóan lehet gyakorolni, ami megmutatkozott, márpedig a szeretet teljes fogadókészsége nélkül a másik »személy« nem kockáztatja

¹⁵ Nyilvánvaló, hogy ez a leírás ismét módosul az abszolút szabadsággal létező abszolút személyre vonatkozóan; Isten személye ugyanis nem változik egy általa el nem ért telosz felé tartó mozgás értelmében, Isten nem teremti önmagát, hanem már mindig „készen” van. Mindazonáltal a változhatatlansága nem zárja ki belső dinamikáját (erre utal a trinitás dogmája).

¹⁶ Ezért a legszabadabb „létező”, »isten« esetében létezés és lényeg egybeesik, mégpedig úgy, hogy lényege a létezés (ez az alapja az ún. ontológiai istenrévnek). Az emberi személy szabadsága ennek alapján nem abszolút, mert az ember nem önmaga eredezteti létét, hanem „kapja”, fel van számára adva, „feladat” (ezért teremtett és ennyiben véges) –, mindazonáltal formálja, alakítja (ezért teremtő-alkotó és szabad). (Az állat számára nem „feladat” a létezés, ezért nem is „hibázik”).

önmaga megmutatását, így alkalmasint visszatartja azt is, amit pedig javára szolgáló, üdvét jelentő kritikával illethetnének.

A szeretet „tárgya” nem a másik személlyel kapcsolatos adat, hanem maga a másik személy. Ezt fejezi ki az önközlés fogalma. A személy nem adatokat, ismereteket, technikai értelemben vett információkat közöl önmagáról, hanem önmaga létét közli.

Remény

Mivel a hit „tárgy”-a a »személy«, soha nem ismerhető meg kimerítően – hiszen soha nem birtokolja önmagát „kész” »egész«-ként –, ezért a vele kapcsolatos tapasztalatok sem alkotnak soha egyetlen lezárt egészt. Így kimerítő tudás formájában sem rögzíthető soha a róla nyert információk sorozata. Mivel a vele kapcsolatos tapasztalat mindig csak hírt ad róla, de soha sem teljes önmagát, ezért a megismerés eredménye soha nem szervezhető egyetlen összefüggő, végső azonosságot megjelenítő rendszerré, hanem a »személy« mint folytonosan úton lévő valóság létmódjához illeszkedően maga is folyamatosan változik. A »személy«-t érintő „tudás” folyton úton van. Ennélfogva a »személy«-re vonatkozó, tőle nyert egyes információkat egy sajátos köztes várakozó állapottal kell kitölteni, hogy összességük, lezáratlansága ellenére, operatív tudásként funkcionáljon. Ez a már nyert tapasztalatokra támaszkodó, azaz értelmes, de a jövő alakulásra nyitott, azaz szabad várakozó állapot a remény. Ezáltal válik az ismeretek halmaza opcionálisan tudássá. Olyan megismerő pozíció, amely konkrét tapasztalatokra támaszkodik, de nem azokban végződik, vagyis nem lezárt, hanem nyitott. Teljes értelmében a remény az a megismerő diszpozíció, amely akkor is teljes kapcsolatban képes maradni a másik szabad valóságával, ha nem ismeri a másik valóságát teljes mértékben. A remény igazi „tárgya” a másik teljes lényege, önmaga, személyes ki-volta, amely csak ebben a megismerő-várakozó módusban válik adottsággá. Nyilvánvaló, hogy a remény „tárgy”-a csakis szabad »személy« lehet, hiszen csak ez az entitás igényli a remény megismerő-várakozó viszonyulását.

A »SZEMÉLY« MEGISMERÉSE A HIT-SZERETET-REMÉNY ÁLTAL

A hit, a szeretet és a remény nem olyan alanyi aktivitás, amely csupán az alanyon belül fejt ki hatását, létrehozva a befogadás és várakozás diszpozícióját, hanem kilép, kifelé hat, sőt, létgyarapító hatással van tárgyára, a másik személyre. Mivel tárgyi te-repe, amire irányul, a másik »személy« önrendelkezése, az pedig nem más, mint a szabad személy ama képessége, hogy a külvilág késztetéseire, kihívásaira reagálva, döntéssel állást foglalva önmagát alakítsa, ezért a személy irányában táplált hit, szeretet és remény maga is közegszerű alkotó eleme a személyt körülvevő és aktivitásra készítő környezetnek. Ilyenformán felszólításként és biztatásként hat rá, olyan áramlás-ként, amelynek felhajtóereje önteremtő aktivitásra készíti.

A »személy« megismerése sohasem valamiféle önmagában létező „An sich” semleges megismerése. A természettudományos értelemben vett objektív megismerés a »személy« esetében nem azért lehetetlen, mert a megismerő mint megfigyelő jelenléte befolyásolja a megismerendőt (miként a kvantummechanikában), hanem azért, mert a szeretet, a hit és a remény dimenziója nélkül a »személy« eleve nem is mutatkozik be, nem észlelhető, vagyis – fenomenológiailag szólva – a megismerés tárgya nem „je-

lentkezik be". A hitben és szeretetben megmutatkozó »személy« persze csakugyan nem azonos az „önmagában” létezővel, de nem azért, mert ezek a dimenziók a maguk fénytörésében mutatják (ha ugyanis így lenne, akkor a törési törvények ismeretében meg lehetne szerkeszteni mint önmagában vett ismerettárgyat), hanem azért, mert az „önmagában vett személy” – nincs, nem létezik, csupán a megismerés dologi modelljétől elszakadni képtelen gondolkodás fikciója. E fikció okozza egyebek között az „ateizmus”-nak nevezett létészlelési-értelmezési zavart is, amely abból a félreértésből fakad, hogy az istenhit és –remény Isten fakicitásának hiányosságát van hivatva kitölteni a szubjektum kvázi teremtő aktivitását. Az elmondottakból nyilvánvaló, hogy erről szó sincs; mert a hit és a remény nélkül Isten nem észlelhető. – Ez a zavar nem holmi ártatlan vélekedés vagy egy nehezen észlelhető és a mindennapi életben amúgy sem előforduló valóságról alkotott közömbös nézet, hanem mivel a »személy« újkori megtapasztalásának forrása éppen isten-tapasztalat, ezért az egyszerinek és egyedülvalónak az észlelésében beállt zavar, az ilyen entitással szembeni érzékenység elapadása messzemenő következményekkel jár az emberi személy mint egyedi, egyedülvaló, öntértékű és a tárgyi észlelésben nem megragadható valóságának tapasztalati sorsára vonatkozóan is. A szóban forgó következményekről elégséges és elrettentő példával szolgál századunk megannyi katalizmája.¹⁷

„Ha az ember nem reméli a nem remélhető, kitalálni nem fogja, mert nehezen kitalálható és hozzáférhető.” – mondja Hérakleitosz (LVKK.) Ez, a kortársak és az utókor által »homályos« jelzővel illetett eleai bölcshez méltán illő mondás éppen homályossága révén ragyogtatja fel mindennél világosabban állításának igazságát:¹⁸ a remény igai tárgya túl van a mérlegelő-latolgató számításra támaszkodó várakozáson,

¹⁷ Arra az ellenvetésre, hogy miként lehet hinni olyasmiben, amit az ember nem tapasztal, a teológia válasza összetett. Először is – mivel a hit is tapasztalatból születik, és nyilvánvalóan nem lehet hinni olyasmiben, amit az ember semmiképpen nem tapasztal – kitágítja a „tapasztalat-tapasztalás” fogalmát, úgy, hogy olyan jelenségek is a tapasztalás körébe kerülnek, amelyek meghaladják az empirikus észlelés tartományát. Ezáltal a teológia még távolról sem lép túl a természetes emberi tapasztalat határán, hanem csupán kritikával illeti olyan leszűkítést, amelynek következtében például lehetetlenné válik az értelmességet észlelő intellektuális vagy a szépséget megpillantó esztétikai tapasztalat. Ezután rámutat azokra az ilyenformán tapasztalható belső (pl. lelkiismeretként észlelt erkölcsi parancsok) és külső „jelek”-re, amelyek Isten létére utalnak (vagyis nem szigorúan vett tárgyi bizonyítékok, amelyek kényszerítő erővel hatnak, hanem olyan jelek, amelyek az emberi szabadságot szólítják meg és döntésre készítetik) (teológia naturalis, metafizika). Végül az istenhit esetében kiemeli, hogy az kegyelem, azaz végső soron Isten maga adja meg azt a képességet, amely az ő „természetfölötti”, vagyis az emberi érzékelő képességet meghaladó valóságát hinni képes.

¹⁸ E hérakleitoszi mondás kitűnően példázta azt a különös-titokzatos nyelvi jelenségeket, hogy bizonyos igazságok kimondása a nyelv végső erőfeszítésével lehetséges, amikor is a nyelv nem „diktál”, hanem „szolgai” alakot ölt (nem kimond, hanem lemond...). A megfogalmazás – a nyelvi közeg – homályossága nem zárja el, hanem éppenséggel megnyitja az utat a dologhoz. A nyelv közege, amely nélkül a dolog nem jelenhet meg – hiszen az ember minden valóságot nyelvi közvetítéssel észlel – a háttérben marad, azaz „homályos”. Hogy mit akar mondani Hérakleitosz, az tökéletesen világos, és ezt a világosságot éppen a megfogalmazás logikai ellentmondásaiból fakadó feszültség szikrája lobbantja fel. Olyan igazságról van szó, amelyet nem a szokásos módon szállít a nyelv, felmutatással, demonstrációval, hanem rámutat, még pontosabban eléje mutat. Nem megfogalmazza, hanem csak mintegy feleleveníti, megidézi; nem ragadja meg fogalmak révén, mintha uralná, hanem jelzi. Nem kényszeríti a maga nyelvi formába, mert nincs hatalma megmutatni másképp, csak úgy, ha felkínálja magát mint közeget, és a háttérben marad. Nem a nyelv artikulált világosságára van szükség, hanem áttűnő homályára, hiszen a dolgot saját fényének kell felragyognia a nyelv „háttér-megvilágításában”.

mert ilyen értelemben „nem remélhető”, ámde nem áll ellentétben a remény „végső” tárgyával, mert nem lehetetlen, hanem „nehezen kitalálható”, és nem elérhetetlen, hanem „nehezen hozzáférhető”. A valódi remény tehát olyan valóságra irányul, amely kizárólag a remény elszánt és kitartó elővételezésében dereng föl – hogy azután önként és a maga valóságában mutatkozzék meg, vagy maradjon rejtekében.

Összefoglalva: A hit, a szeretet és a remény nem a megismerés világosságától megfosztott szubjektum homályos, vágy vezérelte és érzelmek hullámzásának kitett ingadozása, hanem egy sajátos, szabadságban létező személlyel szembeni megismerő-kommunikatív, tehát kölcsönös viszony. Mint minden megismerő viszonyt, ezt is a tárgya határozza meg. A tárgy ebben az esetben szabad személy. A hit, a szeretet és a remény abból a tárgyilagosságból táplálkozik, hogy a szabad személy csakis ezen a módon ismerhető meg, pontosabban csakis ezen a módon tartható fenn vele olyan létközösség, amely egyebek között megismerést is eredményez. A hit nem hiányos tudás, hanem a tárgy szabad természetéhez és létmódjához igazodó szabad ismeret: a folytonosan alakuló, dinamikus tárgyat folytonosan dinamikusan követő, igazodó viszonytartás, amelyben a megismerő alany célja a másik létét annak mivoltában megőrző megismerés. Ez annyian megismerés, amennyiben a megismerendő tárgy folyamatos megtartása a megismerő látóterében. Mivel a tárgy állandóan mozog, ezért a megismerőnek is vele kell mozogni, mivel pedig a tárgy „mozgása” belső létének folytonos változását jelenti, ezért a megismerés nem kumulatív – már csak ezért sem önthető soha zárt formába –, így „sikere” sem az információ gyarapodása az egyik vagy a másik oldalon, hanem a megismerő és megismerendő közötti viszony elmélyülése, gazdagodása, vagyis a létgyarapodás mindkét oldalon, illetve a kölcsönös viszony minősége.

A megismerő mindig bizonyos távolságban marad a megismerendővel. Ez azonban nem a megismerés fogyatékosága, nem hiány, hanem pozitívum, hiszen a megismerendő lényegi tulajdonsága okozza: szabadsága. Márpedig ha a megismerő „igaz” módon akarja megismerni a személyt – „úgy, amiként van” –, akkor a szabadságával együtt kell megismernie, s ezért a távolságot nem kényszernek és a tudás hiányának érzi, hanem éppen a megismerendő lényegi sajátosságának, amit nem leküzdeni, hanem megőrizni kell. Ez a megőrzés történik a szeretetben és a reményben, hiszen mindkettő számára konstruktív elem a másik szabadságának (f)elismerő megőrzése. Minden dinamikus-szabad létező ilyen módon ismerszik meg. Minél dinamikusabb a megismerendő létező, annál inkább a hit-szeretet-remény viszonyrendszerében válik lehetségessé a követése, megismerő megtartása az alany észlelési-létérzékelő mezőjében.

Hogy a hit, szeretet és remény nem hiányos módusai az emberi megismerésnek, és nem az egzisztencia peremén jelennek meg mint megtűrt, ám a bizonyos tudásban és biztos birtoklásban megszüntetendő defektusok, hanem a szabadsággal rendelkező valóság létmódjához igazodó egzisztálás egymással összefüggő elemei,¹⁹ az nem tu-

¹⁹ A hit, szeretet és remény mint „teológiai erények” a teológia tanítása szerint maradandóan a keresztény élet alappillérei (vö. 1 Kor 13,13). Bár a hit és a remény a végső állapotban (az „üdvözülés”

dományos igazolás eredménye, hanem kinek-kinek saját személyes tapasztalata, amely olyan mértékben adatik meg számára, amilyen mértékben belebocsátkozik valódi személyes kapcsolatokba, és ilyenekben létezik avagy – negatív tapasztalatként – ilyenek hiányától szenved. Ezen a területen csakis személyes bizonyítás lehetséges, ami nem tudományos értelemben vett igazolás, hanem: tanúságtétel. A tanúságtétel nem kognitív állítás, ezért címzettje nem az értelem, hanem a személy mint személy. Nem közöl, hanem megszólít; lényege pedig nem a semleges eszközökkel ellenőrizhető-mérhető adatsor logikai konzisztenciája, hanem valaminek a hitelessége. A tanúságtétel nem egy tényállást fogalmaz meg, amely a közlőtől független, és amire rá lehet mutatni, hanem egy dimenziót tár fel, amelyben a tanúságtévő létezik (vagy amely felé tart), és amelybe (vagy amelyből) a másikat (meg)hívja. Így hát nem rámutat valamire, ami a személyek közötti semleges térben található, hanem felmutat valamit azáltal, hogy tanúskodik mellette. Tanúságának igazolása nem punktuális történést (valamely igazoló dokumentum fölmutatása, ill. valamely tényállás bemutatása), hanem tartós folyamat, amely nem feltétlenül töretlen és mindig felfelé ívelő, hanem hullámszerű, visszaesésekkel tarkított. Ennek során nyer igazolást vagy részeseül cáfolatban a tanúság hitelessége.

A hit, szeretet és a remény együttesen egy sajátos megismerési programot alkot, ama valóságtartomány megismerésének programját, amely nem rögzíthető egzakt-tudományos értelemben vett egyenletekbe, algoritmusokba és semmiféle zárt tudást nem enged önmagáról. Hogy az ilyen valóságtartományt nem a vallások ma már sokak számára távolinak és idegennek tűnő világában kell keresni, az remélhetőleg az eddigiek nyomán immár világos. Ez a valóság nem más, mint az emberi személy. Aki kész megfontolni, mit jelent megismerni egy mechanikus szerkezetet, és ezzel szemben egy másik embert, az hamarosan belátja, hogy nem bonyolultságukban különböznek egymástól, s ezért nem a megismerés folyamata tart tovább az egyiknél mint a másiknál, hanem eredendően különböző létszinten helyezkednek el. Míg az egyik, véges létező lévén, elvileg megismerhető egy véges folyamatban, addig a másik szabad létező, ami/aki éppen szabadsága folytán szüntelenül változtatja önmagát, ezért amíg létezik, nem ismerhető meg »egész«-en, hiszen még nem »egész«, amikor pedig már az alakulás folyamata lezárult, akkor az »egész« elillan az általunk befogható megismerési térből, s akkor számunkra már nincs mit/kit megismerni. Ami a rendelkezésünkre álló észlelési térben marad, az szó szerint maradvány: egyrészt a testi maradvék, a holttest, másrészt az „eltávozott” életműve, ami azonban nem azonos magával az eltávozott »személy«-lyel (már csak azért sem, mert – ha például alkotó személyiség volt az illető –, önálló életet él a kultúrában).

állapotában) „látás”-ba torkollik (Isten „boldogító színelátása” [visio beatifica], ám ez nem azonos a görög értelemben vett látó „tudás”-sal, azaz az értelemmel látott lényeg megismerő birtoklásával, hanem Isten lényegével való folyamatos létszerű érintkezést jelent, miközben Isten lényege mindig meghaladja azt, ami belőle látható, következőképpen mindvégig ő e létszerű kapcsolat abszolút alapja é szuverén irányítója. Hogy a szeretet a „legnagyobb”, az az okfejtésünkben is nyilvánvaló, amennyiben a szeretet mint a befogadó alany nyílt készsége nélkül Isten „kívül” marad, azaz nem válik érzékeltté, ismerté. Ugyanez áll az emberi személyre is, aki szintén végtelen – bár más értelemben, mint Isten –, mivel állandó alakulásban van, és a szeretet fogadókészsége – valamint türelmes-kísérő megismerőképessége – nélkül szintén nem mutatkozik meg, ezért nem is látszik a maga mi-voltában.

A legfőbb „érv” azonban ez: ha a »személy«-t éppen létezésének lényegalkotó dinamikája tünteti ki, akkor »egész«-volta nem lehet azonos valami lezárt végsővel, amelyben a dinamika leáll. A dinamika beteljesedése nem a mozdulatlanság. Következésképpen a dinamikus létező, a »személy« egész-volta nem lehet a dinamika megszűnése, hiszen ez a személy lényegének tagadásával, azaz magának a személy valóságának a megszűnésével egyenértékű –, hanem csak abszolút kiteljesedése – Ez a gondolatmenet alkotja a »halhatatlanság«-ra vonatkozó filozófiai érvelés háttérét, illetve a vallások »túlvilág«-hitének „praecambulum”-át. A keresztény eszkatológia például úgy gondolja el a dinamika mint »személy«-áramába; teológiai kifejezéssel: a boldogító színelátás a szentháromságos Istennel való koegzisztencia, ahol is a trinitás éppen az abszolút dinamika örök fennállása.)

Kultúránk alapvető platonizmusa magyarázza, hogy szinte alkatilag többre értékeljük a megvalósult lényeg nyugalmát, mint a dinamikát, és fogalmilag bajosan tudunk kezelni olyan valóságot, amelynek az a lényege, hogy nincs statikus lényeg-állapota. Ez az oka annak is, hogy a »személy« kapcsán mindig az ember „lényeg”-éről beszélünk, amin platonista beidegződésünk szerint valami meghatározható tartalmat értünk (pl. animal rationale). Az európai létszemléletben a dinamika ontológiai értéke bizonytalan, legtöbbször pusztán teleologikus értéket tulajdonítanak neki, vagyis az ontológiai teljességet jelentő stabil lényeg nyugalmi, önbirtokló állapotának eléréséhez szükséges mozgásként értelmezik, amely a lényeg teljességének az állapotában megszűnik. Egy ilyen ontológiai szemléletben a »semmi« és az abszolút tökéletes »lét« jelenti a létérzékelés optikájának fókuszát, míg a dinamika, az átmenet, a keletkezés és változás értelmezése igen nehéz feladat, már csak azért is, mert a változás tartamot, azaz időt implikál, ám a lényeg-metafizika kitüntetett „ideje” a mozdulatlanság „tartama”, azaz a nem-idő, az öröklét, ami változatlan.²⁰ Ettől az ontológiai beállítottságtól alapvetően tér el a bibliai istentapasztalat, amely Istent nem a statikus metafizika abszolútumának mutatja, amely mentes minden változástól, hanem a történelemben hatékony deitásnak. Éppen ezért jogos minden olyan eszmetörténeti feltevés, amely az európai szellem történelmi kibontakozásának és történelemalkotó dinamikájának háttérében a bibliai kinyilatkoztatást pillantja meg.²¹ A »személy« valóságára a keresztény istentapasztalat irányította rá a figyelmet, és ebben a tapasztalatban válik fontossá a »személy«, akinek egyszerűsége és dinamikája abszolút partnerének Istennek egyszerűségét és dinamikáját tükrözi. Nem meglepő tehát, hogy a »személy« halál utáni létezését is a keresztény teológia vallja és állítja a leghitelesebben.

Visszatérve az emberi személy és a merőben tárgyi léttel bíró szerkezet különbözőségére: ha nem csupán különböző, de amúgy azonos létszférában megjelenő dolgokról, hanem lényegileg különbözőképpen és különböző létsíkon létező valóságokról van szó, akkor – ama platóni felismerés értelmében, mely szerint lét és megismerés izo-

²⁰ Az »örök visszatérés« mítosza sajátos keveréke az öröklét változatlanságának és a létezés változásának: van változás, de mindig ugyanaz történik, tehát valójában nincs radikális változás: a kerék forog, de nem halad.

²¹ Bizonyos: a bibliai istentapasztalat saját filozófiai kibontása – a legóvatosabb fogalmazás szerint is – alapvető korrekciót gyakorolt (vagy gyakorolhatott volna) a görög szellem örökségére, a metafizikára. Ám az is bizonyos, hogy többnyire nem a görög metafizikát korrigálták a teológiai propriummal, hanem a teológiai tapasztalatát igyekeztek a metafizika fogalmi keretébe illeszteni.

morf, azaz egymáshoz igazodik²² – létmegismerésük módja, eszközszerkeze is erendően különbözik. A szabadsággal rendelkező létező esetében a megismerés folyamata a szabadságból fakadó döntések eredményének a folyamatos észlelése, a másik személy önközlésének a befogadása. Az ilyen valóság megismerése – amely nem más, mint a vele való kommunikáció, azaz kölcsönös önközlés – nem lehetséges a megismerő kockázatra képes, elszánt, akaratos és kitartó aktivitása – a szeretet – valamint a még nem ismert szabad (tehát nem szükségyszerű) történések plauzibilis elővételezése – remény – nélkül. A szabad önrendelkezéssel kitüntetett valóság megismerésének eszményi végpontja nem a tudás módján való birtoklás – ami csakis a másik szabadságának a megszüntetése árán lenne lehetséges, amennyiben pedig a szabadság a másik létének lényeg-alkotó eleme, úgy ez a másik tényleges megsemmisítését eredményezné –, hanem a másik egzisztenciális terében való folyamatos tartózkodás.

A másik személy egzisztenciális tere nem azonos fizikai–testi dimenziójával, hiszen a személy valósága nem korlátozódik az anatómiai testére. A hit, a szeretet és a remény nem a másik fizikai valóságát észleli, hanem teljes egzisztenciáját, létezésének teljes tágasságát. Így válik érthetővé, miért oly hangsúlyos a hit, a remény és a szeretet mint „teológiai erények” szerepe a kereszténységben. Isten létezése éppúgy nem empirikus kérdés, mint ahogy végső soron a másik személy létezése sem, bár az ember esetében a fizikalitás és a szellemiség együttesen alkotja az ember létvalóságát (vö. test-lélek egysége). A hit, szeretet és remény mint megismerő aktivitás voltaképpen „alany” és „tárgy”, azaz személy és személy koegzisztenciája. Lényege nem a megismerő oldalán felhalmozódó, a másakra mint vizsgálati tárgyra vonatkozó ismeret tudásként való birtoklása ill. ennek erejében a másik „megragadása”, hanem az egzisztálás közös terének a fenntartása, ama belátás alapján, hogy kizárólag ebben a térben – és így, a hitetlenséggel szegélyezett hit, az elfáradással küszködő szeretet és a lemondás által szüntelenül megkísértett remény kitartó kockázatvállalásával – lehetséges »személy«-es megismerés.

²² Egyszerű példával: a kövefát és az embertársamat nem csupán másnak, különbözőnek ismerem meg, hanem másképpen is; a fa mibenlétének megállapítására a természettudományok illetékesek; az embertárs ki-létére vonatkozóan azonban nem az ember-tudományok ismeretanyaga a mérvadó, mert a másik személy „nem kartoték adat”. Ebből következően más lét-síkon helyezkednek el; a megismerésnek pedig a létsíkhöz kell igazodnia, ellenkező esetben sikertelen lesz. Eddigi okfejtésünk-ből úgy tűnik, megismerhetőségük-megismerésük alapján Isten és az ember analóg létsíkon helyezkedik el – e belátás teológiai megerősítése az ember istenképiségének tétele, amely legegyszerűbb megfogalmazása szerint éppen abban áll, hogy mindkettő egyetlen, azaz »személy«, (az ember tehát joggal gondolja el antropomorfnan Istent, hiszen ő maga, az ember – theomorfnan).

KRÁNITZ MIHÁLY

Az ortodox és katolikus párbeszéd

A római katolikus egyház és az ortodoxia párbeszéde hosszú évszázadokon át háttérbe szorult. A XIX. majd a XX. században egyre inkább felerősödtek a közeledést támogató törekvések. VI. Pál pápa (1963–1978) és I. Athenagorasz konstantinápolyi pátriárka (1948–1972) találkozásai 1964-ben Jeruzsálemben, 1967-ben Rómában és Isztambulban (vagyis Konstantinápolyban) az újbóli egyesülés reményét keltették. 1965. december 7-én, a II. Vatikáni Zsinat végén VI. Pál és Athenagorasz egy időben és kölcsönösen visszavonták az 1054-es kiközösítést. Az UR III. fejezetében külön cikkely foglalkozik a keleti egyházak sajátos helyzetével. Különösen értékeli a szent liturgia végzését, az Istenszülőhöz intézett himnuszok szépségét, szerzetesi hagyományaik gazdagságát, és teológiai örökségét.¹

VI. Pál pápa idejében komolyan lehetségesnek tűnt az egyesülés az ortodoxiával. A pápa ennek érdekében a kiengesztelődés számos gesztusával élt: Athenagorasz pátriárka baráti átölelése; Konstantinápolyban a Hagia Szophia ősi templomában való leterdelése, ahol 1054-ben elhelyezték a kiközösítő bullát; a Szent Szinódus tagja, az ökumenikus pátriárka képviselője, Melitón khalkedóni püspök előtti leborulása a Vatikánban. VI. Pál, aki a zsinat III. ülésén bocsánatot kért a múlt igazságtalanságai miatt „különvált testvérektől”, mint Róma püspöke az 1054-es szakadást okozó elődei hibáiért mutatott megbánást, s egyszersmind a keleti egyházak igazi helyzetéről félretájékoztató misszionáriusok latinizáló prozelitizmusáért. Nevezetesen még 1978-ban a szentpétervári és novgorodi pátriárka, Nikodém látogatása és váratlan halála Rómában I. János Pál pápánál, a moszkvai pátriárka képviselőjében.

II. János Pál pápa találkozója 1978-ban I. Dimitriosz pátriárkával (1972–1991) új lendületet adott a közeledésnek, és létrehozták a püspökökből és teológusokból álló Vegyes Bizottságot.² De a latin és a görög egyházak között meglévő teológiai viták, nevezetesen a Szentlélek származásáról és a római püspök primátusának természetéről továbbra is akadályt jelentettek a várt egyesülés számára. E nehézségekhez társult a Szovjetunió eltűnésével kialakult problémák felszínre kerülése. Ukrajnában, Beloruszsiában és Romániában a sztálini rezsim alatt megszüntetett, sok helyen az ortodoxiába beolvasztott, de nagyon is élő bizánci rítusú katolikus (görög-katolikus) egyház ébredése, és gyakran türelmetlen követelése a már meghaladott uniatizmus és prozelitizmus kísértetét vetette fel.

¹ UR 14-18.

² 1979-ben történt a Katolikus és az Ortodox Egyházak Közötti Teológiai Dialógus Vegyes Nemzetközi Bizottságának megszervezése.

A párbeszéd a katolikus és ortodox egyház között a sok nehézség ellenére mégis folytatódott. Bizánci-ortodox részről jelentős megbeszélések születtek: München 1982 (egyház és eukarisztia), Bari 1986–1987 (hit és szentségek), Új-Valamo 1988 (az egyházi rend szentsége), Balamand 1993 (az uniatizmusról).

A párbeszéd megindult a nem-khalkedóni egyházakkal is. Az egyiptomi kopt egyházzal: krisztológia megnyilatkozások 1974, 1976 és 1988-ban; az egységről 1975-ben; a teológiai tanulmányokról 1979-ben. Találkozók jöttek létre 1989-től a malankár-szír ortodox egyházzal is.

Az ortodoxokhoz való folyamatos közeledést jelentette Cirill és Metód Európa társvédőszentjévé való nyilvánítása Szent Benedek mellé (1980),³ s az 1100 éves evangelizációs munkájukról,⁴ valamint a kijevi Oroszország megkeresztelkedésének ezeréves évfordulójáról való megemlékezés (1988).⁵ A Keleti Kódex kiadásával pedig a nem latin rítusú katolikus egyházak jogi normái is megfogalmazódtak a II. Vatikáni Zsinatot követően (1990).⁶ A XIII. Leó pápa által kiadott *Orientalium dignitas* (1894) centenáriumban II. János Pál pápa *Orientalium lumen* kezdetű apostoli levelében (1995) az egész egyház számára kívánta a keleti hagyományok jelentőségét biztosítani.⁷ A pápai megnyilatkozás I. Bartholomeiosz ökumenikus pátriárka római látogatása előtt jelent meg, aki kritikusan értelmezte a szöveget. Szerinte nem helyes a „keleti egyházak” kifejezést egyszerre használni az ősi ortodox egyházakra és az uniatizmus által létrejött katolikus egyházakra. A katolikus javaslattal ellentétben a két egyház szentjeinek közös elismerését sem támogatja. Az ortodox és katolikus szerzetesközösségek létét pedig éppen az ekkléziológiai különbözőségek miatt veszélyesnek tartja.

A katolikus-ortodox párbeszéd megrekedését eredményezte az úgynevezett *Balamandi Nyilatkozat* (1993 június, Libanon),⁸ mely az uniatizmusról és az ortodox egyházzal való teljes közösség jelenlegi kereséséről adott szempontokat. 1994. márciusában húsz autonóm Athosz-hegyi monostor nyílt levelében fejtette ki ellenvetéseit. Eszerint a katolikus kommunió-felfogás antropocentrikus módon értelmezi az egyházat, a római pápa primátusát pedig totalitárius ekkléziológiával vádolja. Ezért a két egyház nem tekinthető nővéregyháznak. Róma célja az ortodox szerzetesek szerint, hogy a különbözőségek ellenére létrehozzák az egységet, a szentségek, és az apostoli szukcesszió közös elismerése, az interkommunió kezdetben limitált, majd kiterjesztett gyakorlata által. Róma humanista nézőpont alapján erőlteti az egységet: „A katolikus egyház eretnekségei” (a *Filioque*,⁹ a pápa primátusa és tévedhetetlensége, a purgatóri-

³ *Egregiae virtutis* kezdetű apostoli levél, ASS 72 (1981) 258–262 (EV 7, 958–968).

⁴ *Slavorum apostoli* kezdetű enciklika, SZIT, Budapest 1986.

⁵ *Euntes in mundum* apostoli levél (1988).

⁶ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in EV 12.

⁷ 1994. november 2–5-ig Nyíregyházán emlékeztek meg egy ökumenikus szimpózium keretében XIII. Leó enciklikájáról: *Orientalium dignitas*, szerk. OROSZ LÁSZLÓ, Nyíregyháza 1995 (tartalmazza az említett két apostoli levél fordítását); vö. *Irénikon* LXVII (1994/4) 543–544.

⁸ „L’Uniatisme, méthode d’union de passé et la recherche actuelle de la pleine communion”, in *Irénikon* 1993 LXVI (1993/3) 347–356 (Magyar fordítása: ld. Függ. . o.). Ld. még: SUTTNER, E. C., *Church Unity. Union or Uniatism? Catholic-Orthodox Ecumenical Perspectives*, CIIS, Rome-Bangalore 1991.

⁹ A „Filioque” hagyományos tanításának a tisztázását II. János Pál pápa I. Bartolomeiosz jelenlétében mondott homíliájában juttatta kifejezésre 1995. június 29-én a Szent Péter bazilikában, melyet a Keresztény Egység Pápai Tanácsa egy dokumentum formájában el is készített, vö. *A Szentlélek származására vonatkozó görög és latin hagyomány*, Teológia XXX (1996/1–2), 66–73.

um, a Szeplőtelen Fogantatás, és a teremtett kegyelem) miatt az athosziak nem ismerik el a katolikus hitet apostolinak, és a Katolikus Egyházzal sem ismerik el, hogy birtokolja a kegyelem teljességét, mert egyedül az Ortodox Egyház az „egy, szent, katolikus és apostoli” egyház, és nem tekinthető pusztán egy „ágazatnak”. Az Ortodox Egyház minden más meghatározása nem más mint vallási szinkretizmus és tanbeli minimalizmus, melyek a szekularizáció és a humanizmus termékei.¹⁰

A *Balamandi Nyilatkozat* következtében évekre megszűnt a római katolikus és az ortodox egyház teológiai párbeszéde. A folytatást 1996. október 8-i közös megnyilatkozás jelentette, melyben a belgiumi Chevetogne kolostorában a felmerült kérdések megoldására összejött római katolikus és ortodox teológusok a párbeszéd újraindítására ösztönöztek. Tíz pontban foglalták össze a gyümölcsöző dialógus feltételeit:¹¹

1. A bizalom és egymás elismerése légkörének megteremtése.
2. A másik helyzetébe való beleélés megvalósítása.
3. Az emlékezet megtisztítása.
4. A nyilatkozatok és a tettek összehangolása.
5. A hivatalos dialógus és a szeretet dialógusának összehangolása.
6. A „csúcs-nyilatkozatok” helyi szinten történő megvalósítása.
7. A helyi párbeszéd eredményeinek és a nemzetközi bizottság munkájának összekapcsolása.
8. A katolikusok és az ortodoxok közös találkozásainak szorgalmazása a Balamandi Nyilatkozat kijelentéseinek megvalósítására.
9. A katolikus-ortodox párbeszéd összehangolása más keresztényekkel a teljes egység reményében.
10. A „zsinati szövet” helyreállítása az egyházi élet különböző szintjein.

A vegyes teológiai bizottság munkája folytatásához nagymértékben hozzájárult az 1965 óta rendszeresen folytatott dialógus az Észak-amerikai katolikus és ortodox teológusok között.¹² Legutóbb II. János Pál pápa intézett levelet a Keresztény Egység Pápai Tanácsa elnökének, Edward Cassidy bíborosnak, melyben sürgette az eredeti teológiai program folytatását a római katolikus és az ortodox egyházak között.¹³

II. János Pál pápa többször is kinyilvánította szándékát az ortodoxok irányában, mind tanításában, mind pedig gesztusaiban. 1995-ben Rómában fogadta Szent Péter és Pál ünnepén I. Bartholomeiosz ökumenikus pátriárkát. II. Alekszij pátriárkával való két eredménytelen találkozási kísérlete (1996 Pannonhalma; 1997 Heiligenkreuz) után 1999. május 7-9 között sikeres látogatást tett az ortodox többségű Romániában, Theoktisz pátriárkánál.¹⁴

Ortodox részről kritikával illették a pápa Grúziai látogatását (1999. november 8-9.), melynek során először keresett fel egy volt szovjet államot. Tbilisziben a pápa ta-

¹⁰ Vö. *Irénikon* LXVII (1994/4) 512-515.

¹¹ *Irénikon* LXIX (1996/4) 547-551; vö. OROSZ ATHANÁZ, *A katolikus-ortodox viszony napjainkban*, in *Mérleg* XXXIII (1997/1) 52-60.

¹² Legutóbbi, 55. ülésük 1998. október 31-én Washingtonban volt, a keresztségről és annak ekkleziológiai összefüggéseiről.

¹³ *Lettre au cardinal Edward I. Cassidy*, (1999. május 20.), in *La documentation catholique*, 4. juillet 1999, N° 2207, 601-602; vö. BRUNI, G., *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*, Paoline, Milano 1999.

¹⁴ A pápa a találkozón kijelentette: „A hitelesség vágya miatt és a testvérek és nővérek közötti, az Úrtól rám bízott péteri szolgálat betöltése igényének ösztönzéséből vagyok itt köztetek.”, in *La civiltà cattolica*, 1999. agosto 7-21 (3579-3580) 286-295.

lálkozott II. Ilja katolikosz pátriárkával, melyre a moszkvai pátriárkátus keményen reagált, kijelentve, hogy Grúzia megbontja az ortodox egységet.

A szükséges párbeszéd rendkívül lassan hald, és ezt a múlt sebei okozzák. Az ortodoxokat keletről elnyomták először a mongolok, majd az Ottomán birodalom, nyugatról pedig véleményük szerint a katolikusok és a protestánsok. Ezt kiegészíti a görög-katolikusok problémája. Az ortodox világ defenzív pszichológiához ragaszkodik, melyben nincs helye a térítésnek. Ezzel szemben a katolikus egyház univerzális bizonyosságát gyakran félreértik. Nemcsak a különböző kultúrák akadályozzák a közeledést, hanem fel nem dolgozott történelem is. Az ortodoxok nem tesznek különbséget aközött, ami nyugatról érkezik. Számukra az ökumenizmus még mindig a múltból örökölt, és az állam által erőltetett mozgalmat jelenti. A bajok gyökerét a nyugati civilizációban látják.

Jelentős ökumenikus találkozó színhelye volt a 2000. év vigiliáján Moszkva, ahol katolikus, ortodox és protestáns képviselők találkoztak a moszkvai patriarchátus szervezésében 1999. november 23-25 között. Ez már a harmadik ilyen találkozó, az első kettő Moszkvában 1994-ben, és Minszkben 1996-ban volt. Az összejövetel elnöke Szmolenszk és Kalinyingrád metropolitája, Cirill volt. A katolikus Egyházat Edward Idris Cassidy bíboros, Walter Kasper érsek, és Tadeusz Kondrusiewicz érsek, a protestáns közösségeket a baptista Petr Konowalczik pásztor képviselte. A tanácskozás kitért a Róma és Moszkva között meglévő két fő problémára: a volt Szovjetunió területén növekvő katolikus jelenlét, valamint az ukrainai görög-katolikusok követelése a Sztálin által kisajátított és az ortodoxoknak juttatott templomaikra.

BALAMANDI NYILATKOZAT

A dokumentumot a Katolikus Egyház és az Ortodox Egyház közötti Nemzetközi Teológiai Vegyes Bizottság dolgozta ki a balamandi teljes ülésén (Libanon), és a Keresztények Egységének Pápai Tanácsa adta ki. Forrás: *Irenikon* LXVI (1993/3) 347-356.

Uniatizmus, a múlt egyesülési módszere és a teljes közösség jelenlegi keresése

1. Az Ortodox Egyház kérésére a teológia párbeszéd természetes menetét a Katolikus Egyházzal félbeszakították, hogy azonnal az „uniatizmus”-nak nevezett kérdésről tárgyaljanak.
2. Az „uniatizmus”-nak nevezett módszerről Freisingben (1990. június) kijelentették, hogy „azt mint az egységkeresés módszerét elvetik, mert ez Egyházaink közös hagyományával ellenkezik.”
3. A keleti Katolikus Egyházakkal kapcsolatban világos, hogy a katolikus közösség részeként lét- és cselekvési joguk van, hogy válaszoljanak híveik lelki igényeire.
4. Az Aricciában (1991. június) a Koordinációs Vegyes Bizottság által kidolgozott és a Balamandban befejezett dokumentum (1993. június) kijelöli az általunk elfogadható módszer, a teljes közösség jelenlegi keresésében, megadva ezzel az „uniatizmus”-nak mint módszernek kizáró érveit.
5. Ez a dokumentum két részből áll:
 - 1° Ekkleziológiai alapelvek és
 - 2° Gyakorlati szabályok.

6. A keleti és a nyugati Egyház megosztása nemhogy elfojtotta volna a Krisztus által akart egység vágyát, hanem éppen ez az egyház természetével ellentétes helyzet, sokak számára a Krisztus parancsához való hűség értelmében az egység megvalósítása szükségességének egyre nagyobb tudatosításához vezetett.
7. A századok során számos kísérlet született az egység helyreállítására. Különböző utakon, gyakran zsinatok segítségével kívánták e célt elérni, a korra jellemző politikai, történeti, teológiai és szellemi helyzet alapján. Sajnos eme erőfeszítések egyike sem érte el a nyugati Egyház és a keleti Egyház kommúniójának helyreállítását, sőt az ellentétek egyre erősödtek.
8. Az utóbbi négy évszázadban kelet különböző részein új kezdeményezések születtek néhány nagy Egyházon belül, valamint külső tényezők ösztönzésére, kelet Egyháza és nyugat Egyháza egységének helyreállítására. Ezek a kezdeményezések számos közösséget, a római Székkel való egyesülésre vezettek, és mint következményt a keleti anyaegyházakkal való egység szakadását eredményezték. Ez nem ment volna végbe külső egyházi érdekek beavatkozása nélkül. Így jöttek létre a keleti katolikus Egyházak, és ez olyan helyzetet teremtett, mely konfliktusok és szenvedések forrása lett először az ortodoxok, de a katolikusok számára is.
9. Bármilyen legyen is a Krisztus parancsához való hűség akarásának a szándéka és hitelessége: a „legyenek mindnyájan egy” a római Székkel való részleges egységben kifejezve, meg kell állapítani, hogy nem jött létre az egység helyreállítása kelet Egyháza és nyugat Egyháza között, sőt e kísérletek által megmérgezett megosztás továbbra is megmaradt.
10. Az így kialakult helyzet csak feszültséget és ellentéteket szül. Eme egyesüléseket követő évtizedek során a missziós tevékenység kiemelt céljai között szerepelt a többi keresztény megtérítésének erőfeszítése – egyénileg vagy csoportban – a saját Egyházához való „visszatérítésre”. E folyamat, vagyis a prozelitizmus forrásának igazolására a Katolikus Egyház olyan teológiai szemléletet dolgozott ki, mely szerint egyedül ő maga lenne az üdvösség egyedüli letéteményese. Erre válaszolva az ortodox egyház a maga részéről hasonló szemléletet tett magáévá, mely szerint csak nála található meg az üdvösség. A „különvált testvérek” üdvössége biztosítására előfordult, hogy keresztényeket újra megkereszteltek, és elfeledkeztek a személyek és az ő hitvallásuk vallási szabadságáról, mely szempontra a kor kevésbé volt érzékeny.
11. Másrészről, számos polgári hatalom is kísérletet tett arra, hogy a keleti katolikusokat atyjuk Egyházába visszavezesse. E cél elérése érdekében, ha alkalom kínálkozott rá, nem riadtak vissza elfogadhatatlan eszközök használatától sem.
12. Azon mód alapján, mely szerint katolikusok és ortodoxok magukat kapcsolataikban újra az Egyház titka szempontjából tekintik, és egymást mint nővéregyházakat ismerik el, ez a fajta fentebb leírt „missziós apostolsági” forma, melyet „uniatizmus”-nak is neveznek, elfogadhatatlan mint követendő módszer, vagy mint Egyházaink egységkeresésének modellje.
13. Valójában főleg a rodoszi pánortodox konferenciák és a II. Vatikáni Zsinat óta úgy az ortodoxok mint a katolikusok részéről az Egyháznak mint kommúnióknak felfedezése és értékelése gyökeresen megváltoztatta a szempontokat és a megatartási formákat.

Mindkét részről elismerik, hogy mi az, amit Krisztus Egyházára bízott – az apostoli hitvallást, az egyazon szentségekben való részesedést, főleg Krisztus egyetlen áldozatát ünneplő papságot, a püspökök apostoli szukcesszióját – nem tekinthetjük úgy, mint Egyházaink egyikének kizárólagos tulajdonát. Ebben az összefüggésben természetes, hogy minden újrakeresztelés ki van zárva.

14. Ez az oka, amiért a Katolikus Egyház és az Ortodox Egyház kölcsönösen egymást mint nővéregyházakat ismerik el, felelősöket Isten Egyházának hűségben, az isteni terv szerinti fenntartásában, különösen arra, ami az egységre vonatkozik. II. János Pál pápa szava szerint kelet és nyugat nővéregyházainak ökumenikus törekvése a párbeszédben és az imádságban megalapozottan olyan teljes és tökéletes egységet keres, mely nem felszívódás, sem összeolvadás, hanem találkozás az igazságban és a szeretetben (vö. *Slavorum apostoli*, n. 27)
15. A személyek sérthetetlen szabadsága és a lelkiismereti felszólítás követésének egyetemes kötelezettsége megtartása mellett az egység helyreállításának törekvése során nincs szó a személyek egyik Egyháztól a másikba való megtérítéséről üdvösségük biztosítása érdekében. Krisztus akaratának övéiért és Isten tervének Egyházáért való együttes magvalósításáról van szó az Egyházak közötti közös kutatás által, a hit tartalma és következményei fölötti teljes egyetértéssel. Ez a törekvése a folyamatban lévő teológiai párbeszédnek.
16. A keleti katolikus Egyházaknak, akik a római Székkel helyre akarták állítani a teljes közösséget, és ehhez hűségesek maradtak, megvannak e közösséghez kapcsolódó jogaik és köteleseik, melynek részét alkotják. Az Ortodox Egyházakkal szembeni magatartásuk alapelvét a II. Vatikáni Zsinaton megerősített szempontok irányítják, és az azóta a pápák által különböző dokumentumokban kiadott és pontosított gyakorlati következmények.
17. Ebben a légkörben, a fent említett megfontolások és a most következő gyakorlati szabályok oly mértékben, amennyire ténylegesen elfogadást nyernek és hűségesen megtartják azokat, oly természetűek, hogy a keleti katolikus Egyházak részéről az Ortodox Egyház számára eredményezett nehézségekre igaz és végérvényes megoldást képesek adni.
18. Ezzel kapcsolatban VI. Pál pápa 1967 júliusában Phanar-i beszédében megerősítette, „hogy az Egyházak vezetőire, hierarchiájukra tartozik az Egyházakat azon az úton vezetni, mely az újra megtalált egységhez vezet. Ezt egymás elismerve és tisztelve kell tenniük, a rájuk bízott krisztusi nyáj részének pásztoraiként, gondot viselve Isten népe összetartására és növekedésére, elkerülve mindazt, ami szétesését okozna vagy zavart eredményezne soraikban” (Tomos Agapis, n. 172.). Ugyanebben a szellemben II. János Pál pápa és I. Dimitriosz ökumenikus pátriárka együtt pontosította: „A prozelitizmus minden válfaját elutasítjuk, melyet úgy foghatunk fel, mint a tisztelet hiányát” (1987. dec. 7.).

Gyakorlati szabályok

19. A jelenlegi nehéz helyzetben lévő Egyházak közötti kölcsönös tisztelet abban a mértékben fog érezhetően növekedni, amennyiben a most következő gyakorlati szabályokat megtartjuk.
20. Ezek a szabályok nem fogják a minket foglalkoztató kérdéseket megoldani, ha nincs meg mindegyik félben az evangéliumra alapozott megbocsátási akarat és

a megújulás állandó törekvésében a szüntelenül éltetett vágy ama teljes egység megtalálására, mely Egyházaink között ezer éven át fennállt. Itt kell a szeretet párbeszédének mindig megújult erővel és kitartással közbelépnie, mert egyedül ez képes a kölcsönös meg nem értéseket meghaladni, mely szükséges légköre a teológiai párbeszéd elmélyítésének, lehetővé téve a teljes egységre való eljutást.

21. Az első lépés: határt szabni mindannak, ami fenntarthatná a zűrzavart, a megvetést és a gyűlöletet Egyházaink között. A Katolikus Egyház vezetői ezért segíteni fogják a keleti katolikus Egyházakat és közösségeiket, hogy ők is előkészítsék a teljes közösséget a Katolikus és az Ortodox Egyházak között. Az Ortodox Egyház hasonlóképpen fog cselekedni hívei felé, így lehet majd kezelni egyszerre szeretetben és igazságban a rendkívül összetett jelenséget, mely Közép és Kelet-Európában létrejött mind a katolikusok mind az ortodoxok számára.
22. A Katolikus Egyház latin és keleti pasztorális tevékenysége többé nem irányul a híveknek egyik Egyházból a másikba való átvezetésére, vagyis nem törekszik az ortodoxok közötti prozelitizmusra. Saját híveinek lelki szükségéire igyekeznek válaszolni, és nem szándékozik az ortodox egyház kárára hódítani. Ebből a nézőpontból, hogy ne legyen helye a bizalmatlanságnak és a gyanúnak, szükséges különböző pasztorális tervekről való egymás közös tájékoztatása, hogy megkezdődjön Egyházaink püspökei és valamennyi felelősei közötti együttműködés kialakítása.
23. Az Ortodox Egyház és a keleti katolikus Egyházak kapcsolatának történetét üldözések és szenvedések jellemezték. Bármilyenek is voltak a szenvedések és azok kiváltó okai, semmiféle triumfalizmust nem igazolnak; senki sem dicsekedhet vagy érvelhet a másik Egyház vádolásában vagy befeketítésében. Egyedül Isten ismeri igazi tanúit. Bármilyen is volt a múlt, Isten irgalmába kell helyezni, és az Egyházak minden energiáját arra kell felhasználni, hogy a jelen és a jövő sokkal megfelelőbb legyen Krisztusnak övéire irányuló akaratáról.
24. Továbbá mindkét részről szükséges, hogy a püspökök és minden felelős aggályosan ügyeljenek a hívek vallásszabadságára. Szabadon fejezhessék ki véleményüket, e célból tanácskozva és szerveződve. A vallásszabadság egyébként is azt igényli, különösen a konfliktus helyzetekben, hogy a hívek megfogalmazhassák döntéseiket, és külső nyomás nélkül határozzanak, hogy az Ortodox Egyházzal vagy a Katolikus Egyházzal kívánják-e egységben lenni. A vallásszabadság károsodik, amikor a pénzügyi segítség örve alatt a másik egyház híveit magához vonzza, például a saját Egyházukban hiányzó oktatást és anyagi előnyöket ígérve nekik. Ebben az összefüggésben szükséges, hogy a társadalmi segítségnyújtás közös megegyezéssel legyen megszervezve, úgy mint minden emberbaráti tevékenység, újabb gyanúsítgatások kialakulásának elkerülésére.
25. Egyébként pedig a keresztény szabadság szükséges tisztelete — a Krisztusban elnyert legértékesebb adományok egyike — nem tudna olyan alkalmassá válni, eme Egyházak vezetőivel való előzetes megbeszélés nélkül, hogy elindítson egy olyan pasztorális tervet, mely éppen eme Egyházak híveire vonatkozik. Nemcsak bármiféle nyomás kizárandó, hanem a hit hiteles indíttatása által kiváltott lelkiismeret tiszteletet, mely a két egyház felelőseinek lelkipásztori gondoskodását vezérlő alapelvek egyike, kell megbeszélésük tárgyául tenni (vö. Gal 5,13).
26. Ezért kell keresni és megindítani egy nyitott párbeszédet elsősorban azok között, akik ezen a téren az Egyházak iránti felelősséggel rendelkeznek. Valamennyi ide-

tartozó közösség vezetője teremtsen mindkét fél számára egyaránt előnyös helyi bizottságokat, vagy tegyék hatásossá a már meglévőket, hogy megoldást találjanak a konkrét problémákra, és ezeket a problémákat igazságban és szeretetben, igazságosságban és békében alkalmazni is tudják. Ha helyi szinten nem sikerül eredményt elérni, akkor a Vegyes Bizottságokban létrehozott felsőbb szintre kell a kérdést vinni.

27. A bizalmatlanság könnyebben megszűnne, ha mindkét fél elítélné az erőszakot, ott ahol közösségek egy nővéregház közösségei ellen lépnek fel. Amint ezt Őszentsége II. János Pál pápa 1991. május 31-én kelt levelében kéri, feltétlenül kerülni kell minden erőszakot és a nyomásgyakorlás minden fajtáját a lelkiismereti szabadság tisztelet érdekében. A közösségek vezetőire tartozik, hogy híveiket az egymás Egyháza és hagyománya iránti jóhiszeműség elmélyítésére segítsék, és megtanítsák őket nemcsak a fizikai, szóbeli vagy erkölcsi erőszak, hanem mindannak elkerülésére, ami a másik keresztény megvetéséhez, és egy el-lentanúsághoz vezethet, kigúnyolva az üdvösség művét, mely kiengesztelődés a Krisztusban.
28. A szentségi valóságba betett hit magába foglalja, hogy tiszteljük a másik egyház valamennyi liturgikus ünneplését. Az erőszak alkalmazása egy kultuszhely elfoglalására, ellentmond ennek a meggyőződésnek. Ez, éppen ellenkezőleg, azt akarja, hogy bizonyos esetekben megkönnyítsük a többi Egyházak ünneplését, a saját templomot rendelkezésre bocsátva, egy megegyezéssel lehetővé téve ugyanabban az épületben a felváltva, különböző időpontban történő ünneplést. Az evangéliumi etika is azt kéri, hogy tartózkodjunk olyan kijelentésektől vagy megnyilatkozásoktól, melyek képesek a konfliktusos állapot fenntartására és a párbeszéd gyengítésére. Vajon Szent Pál nem egymás elfogadására buzdít minket, amint ezt Krisztus tette velünk Isten dicsőségére (vö. Róm 15,7).
29. A püspököknek és a papoknak kötelessége Isten előtt tisztelni azt a tekintélyt, amit a Szentlélek adott a másik Egyház püspökeinek és papjainak, mégpedig azért, hogy elkerüljék eme Egyház híveinek lelki életébe való beavatkozást. Amikor az ő javukra szükségessé válik egy együttműködés, alapvető feltétel, hogy a felelősök megegyezzenek, a kölcsönös segélynyújtás számára fektessék le a mindenki által világos és ismert alapokat, és ezután nyíltan és érthetően a másik egyház szentségi fegyelmét tiszteletben tartva cselekedjenek. Ebben az összefüggésben a félreértések elkerülése és az Egyházak közötti bizalom növekedése érdekében szükséges, hogy egyazon terület katolikus és ortodox püspökei tárgyalást folytassanak a katolikus lelkipásztori tervek megvalósítása előtt, mely magában foglalja az új struktúrák létrehozását a hagyományosan többségében az Ortodox Egyház jurisdikciója alá tartozó vidékeken, és ezt azért, hogy elkerüljék a párhuzamos lelkipásztori tevékenységet, mely azzal a veszéllyel jár, hogy azonnal vetélkedéssé vagy konfliktussá válik.
30. A két Egyház közötti kapcsolat jövője előkészítésére, meghaladva a Katolikus Egyházba való visszatérés elavult ekkleziológiáját, ama problémához kapcsolódva, mely e dokumentum tárgya, szenteljenek különleges figyelmet az eljövendő papok és mindazok képzésének, akik valamilyen módon elkötelezettek az apostoli tevékenységben, gyakorolva ott, ahol a másik Egyház hagyományosan már meggyökeresedett. Nevelésük tárgyilagosan pozitív legyen a másik Egyház irányában. Mindannyian először tájékozdjanak a másik egyház apostoli szuk-

cessziójáról és szentségi élete hitelességéről. Hasonlóképpen mindenkinek a történelem becsületes és teljes bemutatását kell nyújtani, kitérve a két egyháznak összhangban lévő vagy közös szentjeinek történetére. Így segíthetjük az előítéletek megszüntetését, és kerülhetjük el, hogy a történelmet vitatkozásra használjuk. Eme bemutatással megértjük, hogy a szétválás hibáiban mindkét fél részes volt, mély sebeket hagyva az egyik és a másik oldalon egyaránt.

31. Visszaemlékezünk Pál apostol figyelmeztetésére, melyet a korintusiakhoz intézett (1 Kor 6,1-7), megparancsolva a keresztényeknek, hogy nézeteltéréseiket a testvéri párbeszéd segítségével oldják meg, elkerülve így a világi hatóságok beavatkozását a problémák gyakorlati megoldására, melyek a helyi Egyházak vagy közösségek között felmerülnek. Ennek nemcsak a múlt helyzetére kell alapulnia, vagy egyedül általános jogi normákra támaszkodnia, hanem figyelembe kell venni a jelenlegi lelkipásztori valóság és a helyi körülmények összetettségét.
32. Csakis ebben a szellemben lehetséges a közös fellépés szekularizált világunk újraevangelizálására. Törekedjünk új célkitűzéseket adni a hírközlő eszközöknek, különösen a sajtónak, hogy elkerülhetőek legyenek a pontatlan vagy félrevezető információk.
33. Szükséges az Egyházak társulása mindazok iránti tisztelet kimutatására – ismert vagy ismeretlen püspökök vagy papok vagy ortodox, vagy keleti vagy latin katolikus hívek felé –, akik szenvedtek, vagy megvallották hitüket, tanúságot tettek az egyház iránti hűségükről, és általában megkülönböztetés nélkül minden keresztény felé, akik üldözést szenvedtek. Fájdalmaik egységre hívnak minket, és arra, hogy a magunk részéről tegyünk közös tanúságot, válaszolva Krisztus imájára, „legyenek mindnyájan egy, hogy higgyen a világ” (Jn 17,21).
34. A Balamandban teljes ülésen résztvevő, a Katolikus Egyház és az Ortodox Egyház közötti Nemzetközi Vegyes Bizottság teológiai párbeszéde erősen ajánlja Egyházainknak eme gyakorlati szabályok megvalósítását, beleértve a keleti katolikus Egyházakat is, meghívást nyerve e párbeszédben való részvételre, melynek, fejlődése érdekében, a derű légkörében kell folytatódnia a teljes közösség helyreállítása felé.
35. A jövő szempontjából kizárva minden prozelitizmust és a katolikusok minden hódító törekvését az Ortodox Egyház kárára, a bizottság reméli, hogy elhárította azt az akadályt, mely néhány autokefál Egyházat arra késztetett, hogy függesseze részvételét a teológiai párbeszédben és az Ortodox Egyház teljesen jelen lesz majd az oly szerencsésen megkezdett teológiai munka folytatására.

Balamand (Libanon), 1993. június 23.

RÓZSA HUBA

Az Emberfia-hagyomány az Ószövetségben és az apokaliptikus irodalomban

A Dániel könyvének 7. fejezetében az Ószövetség nagy biblikus tradícióihoz viszonyítva egy szűk körű és késői hagyomány nyomát találjuk, amely a zsidó apokaliptikus irodalom egyes írásain (az etióp Hének könyve, 4 Ezdrás könyve) át Isten eszkatologikus ítélkező szerepét és az eszkatologikus uralomban részesülő közösség képviselőjét összekapcsolja az „Emberfia” alakjával¹. Az „Emberfia” a Dániel könyvében nem tölt be üdvösségközvetítő feladatot és a maga a név nem fenségcím. Az apokaliptikus irodalomban ez a helyzet megváltozik, amennyiben az Emberfia szerepe az üdvösségközvetítés, sőt kapcsolatba kerül a Messiás szerepével és a név egy meghatározott szerepkört jelöl.

Az Emberfia-hagyomány igazi hordereje az Újszövetségben elfoglalt helyzetéből adódik. Jézus az evangéliumokban kilétére, tetteire, sorsára és szenvedésére valamint a végítéletben betöltött szerepére vonatkozóan gyakran hivatkozik az Emberfiára. Ez a körülmény helyezte a biblikus kutatás homlokterébe az Emberfia megjelölés jelentésének és eredetének vizsgálatát, amely elsősorban az Újszövetség krisztológiájának szempontjából foglalkoztatja a tudományos vizsgálódást. Az említett tényállás a témában megjelent monográfiákban is megmutatkozik, amennyiben az Emberfia-hagyomány szerepének az Ószövetség Bibliájában és a zsidó apokrif apokalipszisekben való vizsgálata után az Újszövetségben betöltött szerepe és annak problémái teszik ki a tudományos elemzés jelentősebb részét.

Értekezésünkben először az Emberfia megnevezés etimológiájával, majd az Ószövetségben és a zsidó apokrif apokaliptikus irodalomban elfoglalt szerepével és végül röviden a téma újszövetségi helyzetével foglalkozunk.

¹ A megfelelő héber ill. arám és görög nyelvű kifejezés általában megszokott magyar nyelvű „emberfia” fordítása nem egészen szabatos, mert nem érzékelteti az eredeti kifejezésben előforduló határozott névelő jelenlétét. A kifejezés használata abban sem következetes, hogy gyakran nem jelzi annak tituláris (Emberfia nagybetűvel) ill. nem tituláris (emberfia kisbetűvel) használata közötti különbséget. A teológiai irodalomban általánosan elterjedt és az újszövetségi bibliafordításokban alkalmazott nagybetűs „Emberfia” használata, a kifejezés az evangéliumok tituláris értelemben felfogott használatára megy vissza. Az értekezésben átvesszük a már gyakorlatban elfogadott Emberfia kifejezést, fenntartva azt a szabadságot, hogy adott esetben az eredeti forma vagy jelentés visszadása érdekében a szó szerinti fordítást használjuk.

AZ EMBERFIA MEGNEVEZÉS ETIMOLÓGIÁJA

A biblikus kutatás az Emberfia megnevezés etimológiáját, valamint tartalmi jelentését a kifejezés újszövetségi formájából – ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (ho hüiosz tou anthro-pou) – kiindulva keresi, amely a görög nyelvhasználatban csak valamelyik szemita nyelvből készült fordításként értelmezhető. Újszövetségi használatára közvetlenül a palesztinai zsidóságban vagy zsidókeresztény közösségekben ismert arám kifejezés szolgálhatott alapot, amelynek a kereszténység előtti történetét az Ószövetségben és a zsidó apokaliptikus körökben kell keresni, számot vetve a Szeptuaginta közvetítésével is².

A megnevezés görög formájának háttérében a héber és az arám „fiú” és „ember” szavak, ill. összetételük „emberfia” állnak³. A héber nyelvű Ószövetségben az אדם (ejtsd ‘ádám, szó szerint: ember) kollektív fogalom, jelentése „az ember (mint faj), az emberiség, az emberek”⁴ és a בן אדם jelöli (ejtsd ben ‘ádám, szó szerint: emberfia)⁵ az egyedet, az egyedüli embert az emberi fajon belül, ezért jelentése egyszerűen „az ember”, de adott esetben általánosítóan „embereket” is jelentheti (Iz 51,12; Zsolt 146,3). A kifejezés determinált (határozott névelővel ellátott) formája בן אדם (ejtsd ben há’ádám, szó szerint: az ember fia) egyes számban nem fordul elő csak többes számban בני האדם (ejtsd bené há’ádám: 14 alkalommal az Ószövetségben), és egyedeket jelent nagyszámban, vagy az emberi faj poétikus körülírása „az emberek” (pl. Jer 32,12).

Feltűnő a בן אדם (ejtsd ben ‘ádám) megszólítás használata Ezekiel könyvében (93 alkalommal, Ez 2,1.3.6.8. stb.). JHWH nem a nevéen, hanem ezzel a kifejezéssel szólítja meg a Próféta, aki ezáltal mint az emberi faj köréből kiemelt teremtmény Istennel ál-

² A kifejezés etimologikus magyarázata az Emberfia témával foglalkozó valamennyi monográfiában megtalálható, itt csupán az Emberfia problémakört minden oldalról szakszerűen, ugyanakkor tömören összefoglaló legfontosabb biblikus teológiai szótárakra ill. monográfiákra utalunk, amelyekben további bőséges irodalmi utalást találunk: FIEBIG, P., *Der Menschensohn. Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauchs für „Mensch“*, 1901; DALMAN, G., *Die Worte Jesu I.* (1898), 19302; SJÖBERG, E., אדם בן und בר נשא im Hebräischen und im Aramäischen, *AcOr* 21 (1950/51) 57–65.91–107 old.; COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”, *ThWNT VIII.* (1969), 403–481 old.; HAAG, H., Art. „בן אדם baen-‘adam” *ThWAT I.* (1973) 682–689 kol.; FITZMYER, J. A., *The New Testament Title „Son of Man” Philologically Considered: A Wandering Aramean (SBL.MS 25)* 1979 153–160 old.; KOCH, K., *Das Buch Daniel*, Darmstadt 1980, 216–234 old.; BIETENHARD, H., „Der Menschensohn”, – ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. *Sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Begriff der synoptischen Evangelien I.*: ANRW II. 25/1, Berlin 1982, 265–350 old.; LEIVESTAD, R., *Jesus - Messias - Menschensohn. Die jüdische Heilands-erwartung zur Zeit der ersten römischen Kaiser und die Frage nach dem messianischem Selbstbewusstsein Jesu*: ANRW II. 25/1, Berlin 1982, 220–264 old.; HAHN, F., Art. „Menschensohn”, *EWNT III.*, 927–937 old.; HAMPEL, V., *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*, Neukirchen-Vluyn 1990, 160–164 old.; VÖGTLE, A., Art. „Menschensohn”, *NBL II.*, (1995) 766–771 kol.; NICKELSBURG, G.W.E., *Son of Man*, Anchor Bible Dictionary 6, 137–150 old.

³ Az emberfia kifejezés tehát a kollektív értelemben vett ember (emberiség, emberi faj) és a fiú szó összekapcsolása, amelyben a fiú individualizáló szerepet játszik. Ez azt jelenti, hogy az emberi fajból egy alakit lehatárol és ezáltal a kifejezés az egyed, az egyes ember megjelölésére szolgál „egy ember, valaki” értelemben.

⁴ WESTERMANN, C., Art. „אדם ‘adam Mensch” *ThHAT I.* (1971) 41–57 kol.; MAASS, F., Art. „אדם ‘adam” *ThWAT I.*, (1973) 81–94 kol.

⁵ COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου” *ThWNT VIII.* 404,26–31 old.; HAAG, H., Art. „בן אדם baen-‘adam” *ThWAT I.*, 683–686 kol.

lítottat szembe. Ezért a בְּיָאֵרָם megszólítás az Istent az embertől elválasztó különbség kifejezésére szolgál.

Az arám nyelvben a héber בְּיָאֵרָם kifejezés megfelelője a nem-determinált בַּר(א)נְשָׁ (ejtsd bar 'enás) forma „valaki” „egy ember” jelentésben, bizonyos összefüggésekben pedig az „én” körülírására szolgál⁷. A szófordulat az Ószövetség Bibliájában mindössze egyszer fordul elő (Dán 7,13) egyedülálló jelentésben, amely a négy vadállat által jelképezett birodalmak ellentétéként látott valóság emberi jellegét fejezi ki. A kifejezés további részletesebb elemzésére a Dániel könyvének 7. fejezete, közelebbről az ún. Embertia látomás magyarázatánál térünk ki.

Az בַּר(א)נְשָׁ (ejtsd 'enás) önállóan, nem-determinált formában meghatározás nélküli „valaki”-t, „egy ember”-t (Dán 2,10; 5,5; 6,8.13; 7,4) jelent. Ugyanennek a kifejezésnek a determinált (határozott névelővel ellátott) בַּר(א)נְשָׁא (ejtsd 'enásá) formája kollektív jelentésű: az emberiséget, az embereket mint közösséget vagy a közös emberi természetet jelöli (Dán 4,13 köv. 22.29.30; 5,21; Ezd 4,11). Ez utóbbi kifejezés összetett determinált formájának בַּר(א)נְשָׁא (ejtsd bar 'enásá, szó szerint: az ember fia) jelentése „az ember”.

Az elmondottak alapján Jézus korabeli arám nyelv szóhasználatában a következő kifejezések állapíthatók meg a ó υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου újszövetségi használatával összefüggésben: בַּר(א)נְשָׁ (ejtsd 'enás), בַּר(א)נְשָׁא (ejtsd 'enásá), בַּר(א)נְשָׁ (ejtsd bar 'enás), בַּר(א)נְשָׁא (ejtsd bar 'enásá). A felsorolt kifejezések, akár בַּר-ral összetettek akár nem, ugyanazon értelemben is használhatók voltak, s nem lehet mindegyiknek az egyiket a másiktól élesen elválasztó jelentését meghatározni. Ugyanez a megállapítás vonatkozik determinált és nem determinált formákra is. Valamennyi kifejezés jelentheti az embert, egy embert, valakit, aki az emberi fajhoz tartozik individuális értelemben, de jelentheti „az embereket” kollektív értelemben is⁸. Sem a בַּר(א)נְשָׁא sem בַּר(א)נְשָׁ kifejezésnek nincs tituláris jellege, azaz nem meghatározott üdvösségközvetítő alakjához ill. meghatározott üdvösségközvetítő szerepéhez kapcsolódnak⁹. Ez a karakter csak meghatározott apokaliptikus összefüggésekben jelenik meg, amelyek vizsgálatára a következőkben térünk ki¹⁰.

⁶ A felsorolásra kerülő arám kifejezésekben בַּר(א)נְשָׁ, בַּר(א)נְשָׁא, בַּר(א)נְשָׁ, בַּר(א)נְשָׁא a kezdő 'alefet (א)-t zárójelbe tettük, mert a kifejezéseket a Kr. u. 2. századig ebben a formában használták, míg a kezdő alef nélküli írott formára csak ezután található bizonyíték.

⁷ Lásd VERMES, G., *The Use of bar nash-bar nasha in Jewish Aramaic, Appendix E: An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, M. Black, Oxford 1967³, 310-330 old.; *The Present State of the „Son of Man” Debat*, JJS 29 (1978) 123-134 old.; *A zsidó Jézus*, Budapest 1995, 210-216.240-244 old.; COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου” ThWNT VIII. 406,4 köv.; HAMPEL, V., *Menschensohn und historischer Jesus*, 160-164 old.

⁸ A négy kifejezés értelme között nem tesznek különbséget HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1963, 1995⁵, 15 köv. old.; COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”: ThWNT VIII., 406,1 köv. példákra hivatkozva a 15. és 16. lábjegyzetben. Ezzel szemben KOCH, K., *Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalypitik* (1992): Vor der Wende der Zeiten. Gesammelte Aufsätze Bd. III., Neukirchen-Vluyn 1996, 246 old. azt a véleményt képviseli, hogy a felsorolt négy arám kifejezés egymástól eltérő meghatározott jelentéssel rendelkezik. Álláspontjának igazolásaként a Targumokra és a Dán 7. fejezetére hivatkozik. Felsorolja a négy kifejezés előfordulását Dániel könyvében és bemutatja jelentésbeli árnyalataikat.

⁹ Lásd COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”: ThWNT VIII., 407,1 köv.; vö. HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 15-17 old.

¹⁰ A kifejezés tituláris használatának kérdésére a Dániel, az etióp Héno, és a 4 Ezdrás könyvével valamint az Újszövetséggel kapcsolatban a továbbiakban térünk ki.

A kutatók megegyeznek abban, hogy az evangéliumi szóhasználat az arám אַנְשָׁא (א) בר (ejtsd: bar 'enása, szó szerinti fordításban: az embernek fia) kifejezésre megy vissza. Értelme szerint „az ember fia” arám kifejezés fogalmilag annyit jelent mint „az ember, az emberi faj egy tagja”, amelyben a בר (ejtsd bar, jelentése fiú) a kollektív értelmű אַנְשָׁא-hoz (ejtsd 'enása, jelentése emberiség, az emberek mint közösség) tartozó individuumot jelöli meg. Az újszövetségi ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (ejtsd ho hüiosz tu anthropu) kifejezés kétszeresen meghatározott (két határozott névelővel: az embernek a fia) formája nem jellemző a görög nyelvre, és csak az arám אַנְשָׁא (א) בר (az embernek fia) meghatározott status constructus-a¹¹ túlzott szó szerinti fordításának tekinthető¹².

Az emberfia kifejezés eredetének feltárása két irányba vezet. Egyrészt a biblián kívüli arám nyelvhasználatnak vizsgálatához (arám feliratok, targumi arám, talmudi arám)¹³, amely mint már láttuk, arra enged következtetni, hogy az „emberfia” az arám nyelvkörben a mindennapi szóhasználat kifejezése volt. Másrészt azonban az „emberfia” kifejezés elvezet bibliai hagyományban Dániel könyvéhez, és a zsidó apokaliptikus irodalomban az etióp Hénoek és 4. Ezdrás könyvéhez, amelyekben az „emberfia” egy meghatározott égi lényt jelöl meg, de a tituláris használat¹⁴ kérdését a felsorolt irodalmi alkotásokban külön külön kell megvizsgálni. Ugyancsak nagy kérdés az is, hogy szóba jöhet-e az lehetőség, hogy ezek az írások – Dániel könyve vagy az említett két apokrif írás is –, állnak az újszövetségi szóhasználat hátterében.

AZ EMBERFIA DÁNIEL KÖNYVÉBEN ÉS AZ APOKALIPTIKUS IRODALOMBAN

Dániel könyve

Dániel könyvének 7. fejezete egy apokaliptikus látomás¹⁵, amely jelenlegi kánoni formájában három részből áll. Az első rész a négy vadállatról szóló látomás, amely-

¹¹ A héber ill. arám nyelv a birtokviszonyt birtokos szerkezetben fejezi ki. Birtokos esetvégződés nincs, ha egy szó birtokosként szerepel, azt a szerkezetben elfoglalt helye mutatja meg. Előbb áll a birtokot, utána a birtokost jelentő szó. A birtokost jelentő szó alakja változatlan, azaz megtartja alapformáját (status absolutus), míg a birtokot jelentő szó ún. status constructus-ban (=szerkesztett helyzet) áll, s alakja gyakran módosul, határozott névelőt nem kaphat.

¹² A görög fordítás félreérthető, mégpedig két szempontból. Először, az „emberfia” kifejezés két szó, az ember és fiú összekapcsolásából áll. Az kollektív értelemben (emberiség, emberi faj) vett ember és a fiú összekapcsolása, amelyben a fiú individualizáló szerepet játszik. Ez azt jelenti, hogy az emberi fajból egy valakit lehatárol és ezáltal a kifejezés az egyed, az egyes ember megjelölésére szolgál „egy ember, valaki” értelemben. A görög nyelvben azonban a υἱὸς (fiú, ejtsd hüios) csak genealogikusan, leszármazást jelölően és nem individualizálóan értendő (COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”: ThWNT VIII. 406,21. lábjegyzet). Másodszer, a túlzott szó szerinti fordítás az arám kifejezés meghatározatlan בר azaz „fiú” szavát határozott névelővel fordítja „a fiú”, mintha arra a kérdésre felelne, kinek a fia az, akit mint „embernek a fia”-ként megnevezett (VÖGTLE, A., *Die „Gretchenfrage” des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive*, (QD 152) Freiburg i.Bg 1994, 10. old. 7. lábjegyzet).

¹³ Lásd főként a lábjegyzetekben bőséges konkrét utalásokkal COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”: ThWNT VIII.,404,32 köv.

¹⁴ A tituláris használat azt jelenti, hogy a név valakivel összefüggésben, következetesen egy meghatározott szerepkört jelöl meg.

¹⁵ Dániel 7. fejezete és a vele összefüggésben az egész Emberfia-kérdés az elmúlt évtizedekben az ó- és újszövetségi kutatás előterébe került, s értekezések és monográfiák sora jelent meg a témában. - Ku-

ben a látnok a kaotikus világtengerből a történelem istenellenes világhatalmait jelképező négy nagy vadállatot lát kiemelkedni. A vadállatok sorrendben a világhatalmak egyre nagyobb gonoszságát is megjelenítik, az utolsó istenellenessége pedig felülmúlja a többiét, amely rettenetes külsejében is megnyilvánul (1-8 v.). Ezt követi a hatalmak felett tartott isteni világitélet, az ún. Emberfia-látomás (9-14 v.), s végül az egész látomás magyarázata zárja le a 7. fejezetet (15-27. v.). Az Emberfia-látomás a 7. fejezet középpontjában áll:

„9. Amint néztem, egyszer csak trónokat állítottak fel, és az Ősöreg leült. Ruhája fehér volt, mint a hó, fején a haj tiszta, mint a gyapjú. Trónja labogó lángból volt, kerekei meg izzó parázsból.

10. Tűzfolyó eredt belőle és folyt tovább. Ezerszer ezren szolgáltak neki, és tízezerszer tízezren álltak előtte. Ítéletet tartottak, és felnyitották a könyveket.

11. Aztán láttam az elbizakodott beszédek elhangzása után, amelyeket a szarv hirdetett, magam láttam, hogy megölték a vadállatot, testét darabokra vágták és tűzre vetették.

12. A többi vadállat is elvesztette hatalmát, de egy meghatározott időre még életben maradhattak.

13. Láttam az éjjeli látomásban, hogy íme, az ég felhőin valaki közeledik. Olyan volt, mint az emberfia (arám szövegben: כְּבַר אִישׁ, a LXX szövegében: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου). Amikor az Ősöreghez ért, színe elé vezették.

14. Hatalmat, méltóságot és királyságot adott neki. Minden népnek, nemzetnek és nyelvnek neki kellett szolgálnia. Hatalma örök hatalom volt, amely nem enyészik el soha, és királysága nem megy veszendőbe.”

tatástörténeti áttekintések: HAUFÉ, G., *Das Menschensohnproblem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion*, EvTh 26(1966) 130-141 old.; COLPE, C., *Neue Untersuchungen zum Menschensohnproblem*, ThRv 77 (1981) 353-372 old.; WALKER, W. O., *The Son of Man: Some Recent Developments*, CBQ 45 (1983) 584-607 old.; DONAHUE, J. R., *Recent Studies on the Origin of „Son of Man“ in the Gospels*, CBQ 48 (1986) 484-498 old.; - Kiváló áttekintést nyújtanak KÜMMEL G. W. *Theologische Rundschau* számára készített összefoglalásai a Jézus-kutatásról és ennek keretében az Emberfia-kutatásról, amelyekben felsorolja, tartalmilag ismerteti és kiértékeli a témában megjelent legfontosabb monográfiákat és értekezéseket. Az összefoglaló cikkek megjelentek a következő címen, az Emberfia téma összefoglalásaival: *Vierzig Jahre Jesusforschung* (1950-1990), BBB 91, Bonn 1994, 341-374.519-528.661-682 old.; A fontosabb monográfiák; MÜLLER, U. B., *Messias und Menschensohn in den jüdischen Apokalypsen und der Offenbarung des Johannes* (StNT 6), Gütersloh 1972; KOCH, K., *Das Buch Daniel*, Darmstadt 1980, 216-234 old.; COPPENS, J., *Le Fils d'homme vétéro- et intertestamentaire* (BETL 61) Leuven 1983; GERLEMAN, G., *Der Menschensohn*, Leiden 1983; KIM, S., *The Son of Man as the Son of God* (WUNT 30), Tübingen 1983; CARAGOUNIS, C. C., *The Son of Man. Vision and Interpretation* (WUNT 38), Tübingen 1986; KEARNS, R., *Das Traditionsgefüge um den Menschensohn. Ursprünglicher Gestalt und älteste Veränderungen im Urchristentum*, Tübingen 1986; KVANVIG, H., *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man* (WMANT 61), Neukirchen-Vluyn 1988; HAMPEL, V., *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*, Neukirchen-Vluyn 1990, 7-48 old.; COLLINS, J. J., *The Son of Man in First-Century-Judaism*, NTS 38 (1992) 448-466 old.; VÖGTLE, A., *Die „Gretchenfrage“ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive*, (QD 152) Freiburg i.Bg 1994; A témában további fontosabb frásokat lásd az idézett monográfiák, értekezések vagy lexikon címszavak.

Mint az idézett leírásából kitűnik, az ítélet az istenellenes hatalmokat megfosztja uralmuktól, és Isten a negyedik hatalom megsemmisítése után a uralmat az „emberfiához hasonlóknak” adja át (13. v.).

A látomás magyarázatában (15–27. v.) feltárul a világtörténelem titka: a négy vadállat négy királyságot jelent, amelyek közül gonoszságban kitűnik a tíz szarvú negyedik vadállat. A szarvak között kiemelkedő kis szarv istentelenségének bemutatására – a IV. Antiokhosz Epifanész vallásüldözésére emlékeztető vonásokkal – különös figyelmet szentel a magyarázat. Az istenellenes hatalmak ítéletben részesülnek, és ezután Isten a „Fölséges szentjeinek” (18.21.22.25. v.) ill. „Fölséges szentjeinek népének” (27. v.) adja át az uralmat. Két kifejezés jelöli meg tehát azokat, akik átveszik az örök uralmat, és jelentésük, azaz „az emberfiához hasonló”-val azonosításuk, összefügg a Dán 7. fejezete egységének ill. összetettségének kérdésével.

A könyv Kr. e. 164–167 között, IV. Antiokhosz Epifanész vallásüldözésének és a makkabeusi felkelés kitörésének idején nyerte el jelenlegi formáját, amelynek kétségtelen előtörténete van¹⁶. Ma általánosan elfogadott, hogy a 7. fejezet nem eredeti egész, hanem fokozatosan nyerte el kánoni formáját¹⁷. Szövegének kialakulására nézve

¹⁶ Dániel könyvének keletkezésére vonatkozóan bővebben lásd RÓZSA H., *Ószövetség keletkezése II.*, Budapest 1996², 429–444 old., közelebbről 431–437 old.

¹⁷ A Dán 7. fejezetének kutatástörténetét 1980-ig összefoglalóan lásd KOCH, K., *Das Buch Daniel*, Darmstadt 1980, 55–77, főként 69–71 old. A Dán 7. fejezetének összetettségét viszonylag hamar fölfedezték a kutatók, és megpróbálták a szöveg kialakulásának rekonstrukcióját. Támpontokat elsősorban az IV. Antiokhosz Epifanész vallásüldözésére, a „kis szarvra” való utalásokban kerestek. Ezért egy ún. szarv-feldolgozásról beszélnek (7,8.11a.20aβb.24b), amelyek beillesztése több Szeleukida király uralmát feltételezi, de még a templom megszenteltségletlenítése előtt történt (így GINSBERG, H.L., *The Composition of the Book of Daniel* VT 4 (1948) 246–27 old.). Más kutatók egy sokkal mélyebb szarv-feldolgozást feltételeznek, amely valamennyi 10 szarvra történő utalást utólagos beillesztésnek tekinti. HÖLSCHER, G. szerint ez a következő verseket öleli fel: 7,7b.8.11a. és 20–22.24 (25?) (*Die Entstehung des Buches Daniel*, ThStKr 92 (1919).113–138 old.). Az alapréteg csak a negyedik, rossznak tekintett görög-makedon világbirodalomról és annak rövidesen a Fölséges Szentjei által bekövetkező leváltásáról tud, de a vallásüldözésről nem. Az alapréteg keletkezése a Kr. e. III. századra tehető. A szarv-feldolgozásnak itt változó formája szerint az utólagos feldolgozás a Szeleukidák és Ptolemaioszok, Palesztina birtoklásáért egymás ellenében folytatott harcát is feltételezi. G. HÖLSCHER megállapításai a következőkben meghatározóak maradtak, amelyeket M. NOTH részben megerősített és kiegészített, részben pedig tovább vezetett (*Zur Komposition des Buches Daniel*, ThStKr 98/99 (1926) 143–163, old.: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Bd 2. (ThB 39) München 1969, 11–28, közelebbről 11–21.25–28 old.). Az egész könyv szerkezetének elemzésén belül a 7. fejezetben három réteget állapít meg. Az *első az alapréteg* (I.), amely Nagy Sándor korában keletkezett, nem eszkatologikus jellegű. A negyedik birodalom a makedon–görög, amelynek pusztulását hirdeti: 1–7aba.11b. Ebbe az alaprétegebe dolgoztak be *egy kiegészítő réteget* (II.). Ez IV. Antiokhosz Epifanész idején keletkezett, de még azelőtt, hogy a király fegyveres erőszakkal kényszerítette volna a hellenizálást (mindenesetre 168 előtt). Jellemzője, hogy az állat-látomást a kis szarvra = Antiokhosz Epifanészre való utalásokkal bővítették: 7bβ.8.15.(16).17.19.20.23.24. 25aa.26b. *Egy további kiegészítő réteg* (III.) a makkabeusi időben keletkezett, az erőszakos hellenizálás idején: 9.10.11a.12.13.14.18.21.2aβ.b.26a.27. Ez megmutatkozik a kis szarvra való utalások bővítéseiben, valamint az Ősörg és az Emberfia-látomással való bővítésben. M. NOTH óta általánosnak mondható a kutatók körében az a törekvés, hogy a Dániel 7. fejezetében megkülönböztessenek egy alapréteget, amely korábbi mint IV. Antokhosz Epifanész erőszakos hellenizáló politikája, és kiegészítéseket, melyek IV. Antokhosz Epifanész erőszakos hellenizáló politikájára utalnak. Az egyes kutatók megállapításai részben megegyeznek, de a részletekben sokszor eltérnek egymástól (lásd pl. HAAG, H., *Art. „בן אדם” baen-’adam*” ThWAT I. (1973) 682–689 kol.). WEIMAR, P. (*Daniel 7. Eine Textanalyse*: FS. A. Vögtle. Jesus und der Menschensohn, R. Pesch–R. Schanckenburg szerk., Freiburg i.Bg. 1975, 11–36 old.) szerint a Dániel 7. redakcionális egység, amely több ősibb hagyományelem egybedolgo-

két irányban keresnek a kutatók megoldást. Az egyik szerint a Dán 7. fejezet irodalmilag egy heterogén szövegelemekből összetett, mint pl. a négy vadállat vízióból és az Emberfia vízióból álló kompozíció¹⁸. A másik irány a 7. fejezetet jelenlegi formájában fokozatos bővítés ill. növekedés eredményének tekinti¹⁹ vagyis a 7. fejezet alapstruktúrája már kezdettől megvolt, s ez a struktúra gazdagott további részletekkel. A bővítés a szöveg aktualizálásának következménye. Az utóbbi, második megoldást fogadjuk el: a szöveg első megfogalmazása másodlagos kiegészítéseken és értelmezésen esett át, amely legjobban a „Fölséges szentjei” kifejezés tartalmi változásán ragadható meg. A másodlagos kiegészítés ill. értelmezés a látomás eredeti megfogalmazásának a IV. Antiochosz Epifanész vallásüldözésének viszonyaira való aktualizálásából magyarázható. A Dán 7. fejezet összetettségével foglalkozó megállapításokból itt csak a biztosnak tekintett és mindenki által elfogadott minimumot említjük. Eszerint másodlagos kiegészítések a következők: 7,7bβ8.11a.20–22.24:25a.(25b?).

Az Ősöregről és az Emberfiáról szóló látomásban (7,9–13) az istenellenes hatalmakat jelképező vadállaton hozott ítélet után az „emberfiához hasonlónak” adatott át az örök uralom. Mint már említettük, a látomás magyarázata szerint (7,15–27) az emberfiához hasonló azonosítatik a Fölséges szentjeivel (18.21.22.25 v.) ill. Fölséges szentjeinek népével (27. v.), amennyiben ők azok, akik az örök uralmat átveszik. Felmerül a kérdés, hogyan kell ez utóbbi két kifejezést értelmezni. A kutatástörténet arról tanúskodik, hogy a probléma megoldásában az álláspontok megoszlanak²⁰.

zásából jött létre. A szöveget részletes elemzés alá veti, és lényegében a M. Noth által felállított réteket állapítja meg. Azt az álláspontot képviseli, hogy a négy vadállat-látomást (a M. Noth szerinti I. réteg) már III. Antiochosz idején egyesítették az Ősöreg és Emberfia látomással (a NOTH, M. szerinti III. réteg), amíg a IV. Antiochosz Epifanészre való utalások (a NOTH M. szerinti II. réteg) a legutolsó kiegészítő réteg. MÜLLER, K. (*Der Menschensohn im Danielzyklus*: V FS. A. Vögtle. Jesus und der Menschensohn, R. Pesch-R. Schnackenburg szerk., Freiburg i.Bg. 1975, 37–80: Studien zur frühjüdischen Apokalyptik, SBAB 11, Stuttgart 1991, 229–278 old.) szintén abból az alapállásból indul ki, hogy Dán 7. fejezete nem eredeti egység, hanem ősbibb elemekből és motívumokból alakult ki, amelyek ősbibbek mint a kompozíció. Figyelme elsősorban arra irányul, hogy elkülönítse a szövegben az ősbibb Emberfia-hagyományt, amelyet részben a szöveg elemzése alapján, részben az etióp Hénok képesbeszédeivel való egybevetésével állapít meg a 7,9.10.13.14 versekben. HAAG, E. ellentétben P. Weimarral és K. Müllerral arra a megállapításra jut: a Dán 7. fejezet nem heterogén szövegelemekből álló kompozíció, a négy állat vízió és az Emberfia vízió az alapréteg részei és összefüggő egységet alkotnak. Az alapréteget az aktualizálás folyamatában a konkrét történeti helyzetre tekintettel bővítették (*Der Menschensohn und die Heiligen (des)Höchsten. Eine literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Daniel 7: The Book of Daniel (BETL 106)*, A. S. Van Der Woude szerk., Leuven 1993, 137–185 old.)

¹⁸ Lásd pl NOTH, M., MÜLLER, K., vagy WEIMAR, P.

¹⁹ Lásd pl. HAAG, E.

²⁰ A következő vélemények merültek fel (bővebben lásd KOCH, K., *Das Buch Daniel*, Darmstadt 1980, 234–239 old.): a Fölséges szentjei az égi seregek Isten udvartartásában és nem Izrael népe (NOTH, *Die Heiligen des Höchsten* (1955): *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (ThB 6), München 1966², 274–290 old.; HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 17 old.; COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”, ThWNT VIII. (1969), 424,7 köv. old); – egy angyali lény, aki a Dániel könyvében emberformájának van leírva COLLINS, J. J., *Daniel* (Hermeneia) 1993, 304–310 old.; KOCH, K., *Messias und Menschensohn*: 244 old.; HAAG, H. és COLPE, C., megkülönböztet elfogadva a Dán 7. fejezete szövegében az alapréteg és a másodlagos bővítés kettősségét : szövegének első fázisában égi lények (a Fölséges szentjei), második fázisában a zsidó nép Antiochosz Epifanész üdözése idején hűségesnek maradt része (A Fölséges szentjeinek népe) COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου” ThWNT VIII, 425,16 köv. old.; – HAAG, H., Art. „אדם בן באען-’adam” ThWAT I., 687 kol.); – a teokratikus Izrael, amely magát más uralmaktól és népektől lényegileg elválasztottnak tudja magát

A vélemények közül az felel meg legjobban a bibliai szöveg állapotának, amely megkülönböztetést tesz az értelmezés két fokozata között (C. Colpe; H. Haag). Kétségtelen, hogy a szöveg végső kánoni formájában, a Dán 7,13 köv.27 és másodlagos kiegészítések alapján, a „Fölséges szentjeinek népe” nem más mint Izrael népének az a része, amely IV. Antiokhosz Epifanész vallásüldözése idején sokat szenvedett, de hitéhez hűnek maradt. Az Emberfia vonásai tehát magára Izraelre vitetnek át, s így kollektív jelentése van. A Dán 7. fejezetében nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni a szöveg előtörténetét sem, mégpedig azt a tényt, hogy az Antiokhosz Epifanészre való utalások és a Fölséges szentjei népének Izrael népével való azonosítása később került az alaprétegbe. Ennek megfelelően az alaprétegben a „Fölséges szentjein” a kutatók egy jelentős csoportja égi lényeket, Isten mennyei udvartartásának tagjait, a mennyei seregeket érti.

A látomásban az „Emberfia” esetében egy hasonlatról van szó²¹. Szemben a négy vadállattal, amelyek az istenellenes négy nagybirodalmat s azok bestiális uralmát jelenítik meg, az örök eszkatologikus viláгурalmat s annak emberhez méltó voltát az „emberfiához hasonló” alakja jelképezi. Az „emberfiához hasonlóknak” nincs bírói és üdvösségközvetítő szerepe, s ma általánosan elfogadott a kutatók körében, hogy a Dán 7,13-ban a אֱלֹהִים kifejezésnek nincs tituláris használata²². Az „Emberfia” kollektív jelentésű, akár a végidő örök uralmát képviselő „Fölséges szentjeivel” (égi seregek) akár a „Fölséges szentjeinek népével” (az üldözésekben hűséges Izrael) azonos.

Az apokaliptikus irodalom

Az etióp Hénok könyve

Dániel könyvének Emberfia-látomása egy olyan hagyomány legkorábbi irodalmi tanúja, amelynek árnyaltabb, tovább értelmezett formáit a zsidó apokaliptikus irodalomban – az etióp Hénok²³ és a 4. Ezdrás könyvében – találjuk.

(PLOGER, O., *Das Buch Daniel*, KAT XVIII, 1965, 113 köv. old.); A Dán 7. fejezetének egészen sajátos magyarázatát képviseli KOCH, K., (*Das Reich der Heiligen und des Menschensohnes: Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn*. Studien zum Danielbuch. Gesammelte Aufsätze Bd 2., Neukirchen-Vluyn 1995, 140-172 old.) aki alapvetően az egész fejezet eredeti egységét vallja, amelyben a politikai valóság teológiáját találjuk eszkatologikus horizonton, az új világidőben egy alapjában megváltozott emberi társadalom reményével. – A Dán 7. fejezet szereplői (az Ősereg, az emberfiához hasonló, az angyali karok, a Fölséges szentjei; Izrael, a Fölséges szentjeinek a népe; és népek hatalmasai is) és a végidőben megvalósuló új világ hierarchikus rendjének egy-egy fokozatát képviselik. A teremtményi rend élén az „emberfiához hasonló” áll, aki individuum, s nem más, mint *Mihály főangyal, a nagy fejedelem*, Izrael pártfogója.

²¹ Lásd HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 5. kiadás Anhang, 456 old. KOCH, K., *Messias und Menschensohn*, 244 old.

²² Lásd HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 5. kiadás Anhang, 456 old.; KOCH, K., *Messias und Menschensohn*, 244 old.

²³ Az Emberfia hagyománnyal foglalkozó fontosabb monográfiák és tanulmányok az etióp Hénok könyvében a szövegkiadásokon és kommentárokon kívül (a témára vonatkozóan lásd még a 15. lábjegyzetnél felsorolt irodalmat is): KUIHN, G. K., *Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch*, ZAW 39 (1921) 240-275 old.; MESSEL, N., *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch* (BZAW 35), Giessen 1922; MUILENBURG, J., *The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch*, JBL 79 (1960) 197-209 old.; SJÖBERG, E., *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946; PLOGER, O., *Theokratie und Eschatologie* (WMANT 2), Neukirchen-Vluyn 1962²;

Az apokaliptikus Emberfia-hagyomány egyik legfontosabb tanúja Hénok könyvének²⁴ etióp fordítása²⁵, amely a redakció több fokozatán esett át. Nem eldöntött végérvényesen, hogy a szöveg ősfarmája arám vagy héber nyelvű, de az etióp Hénokhoz közel álló számos arám nyelvű töredék az arám ősfarmát teszi valószínűvé. Maga a könyv öt részből áll, valójában egy gyűjtemény, amelynek részei különböző eredetűek és nem azonos időben, a Kr. e. 3-1. században keletkeztek, de találunk bennük ennél régebbi hagyományegységeket is. A könyvet lezáró kompozíció feltehetően a keresztény időszámítás kezdete után egy zsidó redaktortól származik²⁶, de van olyan vélemény, amely a könyv ősfarmájának keletkezését a Kr. e. 1. századra²⁷, vagy a Kr. e. 1. század közepe és a Kr. u. 1. század közötti időre teszi²⁸. Az etióp fordítás a Kr. u. 4. és 7. század között készült, elkészítésének idejét nem tudjuk pontosabban meghatározni.

Az Emberfia-hagyomány a könyv második részében az ún. képes beszédek traktátusában (etióp Hén. 37-71. fej.), mégpedig a második és harmadik képes beszédben (etióp Hén 47-57; 58-69. fej.) és a zárófejezetben (etióp Hén 70-71. fej.) találha-

CAQUOT, A., - GEOLTRAIN, P., *Notes sur le text éthiopien des > Paraboles < d'Hénoch*, Semitica 13 (1963) 39-54 old.; COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”: ThWNT VIII., 425,27-429,22 old.; MÜLLER, K., *Beobachtungen zur Entwicklung der Menschensohnvorstellung in den Bilderreden des Henoch und im Buche Daniel*. Wegzeichen, FS H. M. Biedermann, Würzburg 1971, 253-262 old.; *Menschensohn und Messias. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den Synoptischen Evangelien*, BZ 16 (1972) 161-187; 17 (1973) 52-66 old.: *Studien zur frühjüdischen Apokalyphtik*, SBAB 11, Stuttgart 1991, 279-322 old.; MÜLLER, U. B., *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (StNT 6), Gütersloh 1972; THEISOHN, J., *Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngestalt ger Bilderreden des äthiopischen Henoch* (StUNT 12), Göttingen 1975; UHLIG, S., *Das Aethiopische Henochbuch*, JSHRZ Bd V./ Lieferung 6, Gütersloh 1984, 466-505 old.; NICKELSBURG, G. W. E., *Salvation without and with a Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch: Judaism and Their Messiah at the Turn of the Christian era*, J. Neusner-W. S. Green-E. S. Frerichs szerk., Cambridge 1987, 49-68 old.;

²⁴ Hénok neve alatt három könyv maradt fenn számunkra, amelyek mindegyikét nyelvük alapján nevezték el. Eszerint három fordítás ismert, az etióp Hénok (=1 Hénok), a szláv Hénok (=2 Hénok) és a héber Hénok (=3 Hénok) könyve, és számtalan töredék. Esetükben egy közös Hénok hagyományról beszélhetünk, amelynek irodalmi lecsapódása több változatban történt, az egyes fordítások a hagyomány egy-egy önálló fázisát képviselik. Közöttük hagyománytörténetileg a legősibb az etióp Hénok (a Kr. e. 3-1. sz.), a szláv Hénok egy későbbi állapotot képvisel (Kr. u. 1. sz.), a héber nyelven fogalmazott Hénok még későbbi keletkezésű (Kr. u. 3. sz.-tól). A héber Hénok feltételezi a szláv Hénokot, a szláv Hénok pedig az etióp Hénokot, amely egy görög nyelvű változatot feltételez, s ez pedig ismét egy arám vagy héber nyelvű összövegre megy vissza. A Hénok hagyományra és az 1-3 Hénok könyvre vonatkozóan bőséges irodalmi utalásokkal lásd SACCHI, P., Art. *Henochgestalt/Henochliteratur*, TRE 15 1986, 42-54 old., az etióp Hénok 42-47 old.; UHLIG, S., *Das Aethiopische Henochbuch*, JSHRZ Bd V./ Lieferung 6, Gütersloh 1984, 466-505 old.; HAHN, F., *Frühjüdische und urchristliche Apokalyphtik. Eine Einführung*, BThSt 36, Neukirchen-Vluyn 1998, 42-62 old.

²⁵ Az etióp Hénok könyvének magyar nyelvű kiadása: *Apokrifek*: Vanyó L. szerk., Ókeresztény Írók 2, Budapest 1980, 38-142 old.; mértékadó kiadásai angol nyelven: CHARLES, R.H., *The Ethiopic Version of Enoch*, Oxford 1906; ma mértékadó angol nyelvű kiadás KNIBB, M. A., *The Etiopic Book of Enoch I-II.*, 1978; mértékadó kiadásai német nyelven: BEER, G., *Das Buch Henoch*: E. Kautzsch szerk., *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments II*, Tübingen 1900; ma mértékadó német nyelvű kiadás: UHLIG, S., *Das Aethiopische Henochbuch*, JSHRZ Bd V./ Lieferung 6, Gütersloh 1984.

²⁶ UHLIG, S., *Das Aethiopische Henochbuch*, 494 old.

²⁷ HAHN, F., *Frühjüdische und urchristliche Apokalyphtik*, 45 old

²⁸ SACCHI, P., Art. *Henochgestalt/Henochliteratur*, 47 old.

tó²⁹. A képes beszédek keletkezésének kora vitott a kutatók körében, minthogy nem léteznek belőle arám vagy görög nyelvű töredékek³⁰. A kérdésben S. Uhlig álláspontját fogadjuk el (lásd részletesebben a 24. lábjegyzetben). Az általa felsorolt szerzőkön kívül hasonló nézetten van M. T. Wacker és F. Hahn³¹. Eszerint kétségtelen, hogy a traktátus a könyv későbbi rétegeihez tartozik, amelynek részei Kr. e. 1. században, inkább annak közepétől a Kr. u. 1. század közepéig terjedő időszakban keletkeztek a zsidóság körében és ott is hagyományozták. Esetükben ősbibb eredetű és egyértelműen zsidó apokaliptikus tradícióról van szó. A záróredakciója a Kr. u. 1. században történt, s ekkor kerültek a 70. köv. fejezetek is a traktátushoz.

A képes beszédek nem egységesek, bennük egy sor viszonylag önálló rész található³², és a képes beszédek jelenlegi formájában több réteggel kell számolni³³. Bizonyos többretegűség nyomait találjuk az Emberfia alakjának megrajzolásában ill. értelmezésében is. A képes beszédekben a szemléletmód és a terminológia³⁴ alapján megkülön-

²⁹ A képes beszédek traktátusa öt részből áll: 37. fejezet bevezetés; 38–44. fejezet első képes beszéd; 45–57. fejezet második képes beszéd; 58–69. fejezet harmadik képes beszéd; 70–71. fejezet befejezés.

³⁰ A képes beszédek keletkezésére nézve kiváló összefoglalás további irodalmi utalásokkal UHLIG, S., *Das Aethiopische Henochbuch*, 573–575 old. Eszerint a kutatók között két álláspont alakult ki. Az egyik álláspont szerint a képes beszédek megfogalmazása a makkabeusi időben (Kr. e. 1. század) történt, többek szerint ennek a periódusnak a végén, vagy kevesek szerint a keresztény időszámítás körül; – másik álláspont a későbbi datálást képviseli, amely szerint a megfogalmazás a keresztény időszakban jött létre, az egyes szerzők a Kr. u. 1. és 2. század között különböző időpontokat jelölnek meg, többségükben az 1. századot. Az utóbbi késői datálás képviselői a keletkezést túlnyomóan keresztény körökben keresik. UHLIG, S. maga a korábbi datálást, tehát az első álláspontot fogadja el s erre megfelelő argumentumokat is felsorol. A képes beszédekben ősbibb hagyomány van jelen, amelyet megerősít a képes beszédek és a korabeli zsidó irodalom egybevetése. Olyan egyértelműen zsidó apokaliptikus tradícióról van szó, amelynek kereszténység előtti karaktere vitathatatlan. Végző következtetése szerint a képes beszédek egyes részei már makkabeusi időben, más részek a Kr. e. 1. század második felében, míg ismét mások a keresztény időszámítás után keletkeztek. A záróredakció viszont a Kr. u. 1. században történt, amikor 70 köv. fejezeteket is a korpuszhoz csatolták. A képes beszédek traktátusa nem keresztény, hanem zsidó körökben keletkezett és ott is hagyományozták. A képes beszédek a korai keresztény csoportok körében is ismertek voltak. Az iránta való érdeklődést elsősorban a krisztológiai szempontok váltották ki, de ez nem a keletkezéstörténethez hanem a képes beszédek hatástörténetéhez tartozik. További irodalmi utalásokat a szerzők véleményének ismerettségével 1980-ig, majd 1990-ig lásd KÜMMEL, W. G., *Der persönliche Anspruch Jesu*, ThR N. F. 45/1 (1980) 50–70; *Der persönliche Anspruch sowie der Prozess und Kreuzestod Jesu*, ThR N. F. 56/4 (1991) 392–420; *Vierzig Jahre Jesusforschung (1980–1990)*, BBB 91, Bonn 1994, 340–374. 661–old.

³¹ WACKER, M.T., Art. *Henochschriften*, (1991) NBL II, 117–118 kol.; HAHN, F., *Frühjüdische und urchristliche Apokalyphtik*, 54–55 old.

³² Ezek a következők: kijelentések az égi bölcsességről (42.f.), a Noé hagyomány (54,7–5,2; 65,1–67,13 (68,1–69,25?)), és a behemótról és a levitánról szóló 40. fejezet, lásd HAHN, F., *Frühjüdische und urchristliche Apokalyphtik*, 55 old. vö. UHLIG, S., *Das Athiopische Henochbuch*, 573 old.

³³ A képes beszédek rétegeire ill. forrásaira vonatkozó álláspontokról rövid irodalmi utalásokkal dokumentált összefoglalást lásd UHLIG, S., *Das Athiopische Henochbuch*, 573 old. Tájékoztató tekintetében talán leginkább irányadó lehet HAHN, F. megállapítása (*Frühjüdische und urchristliche Apokalyphtik*, 55 old.). amely szerint a következő három réteggel számolhatunk: a képes beszédek alapállománya; beillesztések, amelyekből legalább a Noé hagyomány ősbibb mint a képes beszédek; s végül a a Hénokra vonatkozó szakaszok, amelyek a képes beszédeknek a könyv egészébe történő integrációját szolgálták.

³⁴ Az Emberfia alakjának etióp megnevezése az alapvízióban (etióp Hén 46–47; 48,2–7) walda sa-be=„emberfia”, ehelyett a harmadik képes beszéd a walda be'esi=„a férfinek a fia” (etióp Hén 62,5; 69,29) vagy a bonyolultabb walda equala emma'chejaw=„az élők anyja ivadékaiknak fia” (etióp Hén 62,7,9.14; 63,11; 69,26.27) kifejezéseket használja, mindig mutató névmással pl. az Emberfia.

böztetjük az alapvíziót (etióp Hén 46-47; 48,2-7), majd azokat a szövegeket, melyekben a megjelenik a „Választott” alakja és az alaplátomás Emberfia alakjára átviszik a tőle lényegileg különböző „Választott” vonásait s vele azonosítják (etióp Hén 58-69, főként 62; 63, 69). Két esetben a „Felkent” alakjának azonosításával (etióp Hén 48,10; 52,4) egészül ki az Emberfia eszméje. Végül a képes beszédek két zárófejezete (etióp Hén 70; 71) Hénokot mint „Emberfiát” mutatja be³⁵. Az etióp Hénok könyve Emberfia eszméjének bemutatásánál a felsorolt többretegűség alapján haladunk.

Az Emberfia alapvízió (etióp Hén 46-47; 48,2-7) a Dán 7,9-14-hez hasonló módon mutatja be az égi Emberfiát a végidőbeli világítéssel összefüggésben, aki ősidőktől fogva Istennél létezik és az ítéletben valamin t az eszkatologikus üdvösség közvetítésében különleges szerepe lesz:

46.) 1. Láttam ott azt, akinek Ősöreg a feje, és feje olyan fehér, mint a gyapjú; mellette egy másik, akinek arca úgy nézett ki, mint egy emberé, és arca annyira tele volt kedvességgel, mint az egyik szent angyalé. 2. Kérdezősködtem az angyaltól, aki velem jött, és megmutatott nekem minden titkot, afelől az Emberfia felől, hogy ki ő, honnan származott, és miért jár Ősöreg fejjel. 3. Válaszolt nekem és így szólt hozzám: Ez az Emberfia, akié az igazságosság, akinél az igazságosság lakik, és aki kinyilatkoztatja annak minden kincsét, ami el van rejtve, mert a Szellemek Ura válaszotta ki őt, és sorsa a Szellemek Ura előtt jóra valószínűségben örökre túltesz mindenén. 4. Ez az Emberfia, akit láttál felállítja a királyokat és a hatalmasokat fekvőhelyükről, és az erőseket trónjukról, megoldja az erősek gyepölőjét, és szétmorzsolja a bűnösök fogait...

47.) 1. Azokban a napokban felszáll majd az igazak imája és az igazak vére a Szellemek Ura elé. 2. ...hogy megtörténjék felettük az ítélet és nehogy örökre késsen. 3. Azokban a napokban láttam, hogyan ült az Ősöreg dicsőségének trónjára, felnyitották előtte az élők könyveit és előtte állt egész serege, amely fent a mennyekben és körülötte van...

48.) ...2. Abban az órában az az Emberfia a Szellemek Uránál volt, és kijelölték nevét az Ősöreg előtt. 3. Mielőtt a nap ...a menny csillagai készültek, neve már meg lett említve a Szellemek Ura előtt. 4. Bot lesz az igazak és a szentek számára, hogy rátámaszkodjanak... 5. Mindnyájan leborulnak előtte, akik a szárazföldön laknak... 6. E célból lett kiválasztva és elrejtve (Isten) előtt, mielőtt a világ alkottatott volna, és mindörökké előtte megmarad. 7. A Szellemek Urának bölcsessége nyilatkozta ki őt a szenteknek és az igazaknak; hiszen ő védi az igazak sorsát, hiszen az ő nevében fognak üdvözülni, és ő életük megbosszulója.

(Etióp Hén 46,1-4; 47,1-3; 48,2-7)

Az etióp Hén 46. fejezet az Emberfiát a végidőbeli készütségében mutatja be az értelmező angyalnak a következő kérdésekre adott válaszaival: Ki ő; honnan származik; és miért jár Ősöreg fejjel? Ez az Emberfia, akié az igazságosság és akinél az igazságosság lakik, s aki kinyilatkoztatja annak minden kincsét, ami el van rejtve. A Szellemek

³⁵ Az Emberfia-eszme szövegeinek ilyen jellegű szétválasztásában MÜLLER, K., *Menschensohn und Messias*, BZ 16 (1972) 161-187; 17 (1973) 52-66 old.: Studien zur frühjüdischen Apokalyphtik, SBAB 11, Stuttgart 1991, 279-322 old. című értekezésére támaszkodunk.

Ura (Isten) választotta ki, és sorsa a Szellemek Ura előtt jóra valóságban túltesz mindenben (3. v.). Az Emberfia „igazságosság” jelzője „büntető igazságosságát” jelenti, azt a tulajdonságát, amely a végidőbeli bírói szerepének (4–7. v.) betöltéséhez szükséges. Ugyancsak végítéletre utal az a tulajdonsága, hogy minden kincsek, azaz az igazaknak adandó végidőbeli jutalom kinyilatkoztatója (3. v.). Az elmondottakhoz hozzávéve az etióp Hén 48,7 köv.-t az Emberfia úgy jelenik meg végidőbeli bírói szerepében, mint az igazak sorsának védelmezője.

Az etióp Hén 47,1–4 és a 48,2 viszont azt az időpontot – „azokban a napokban” (47,1) – írja körül, amikor az Emberfia eszkatologikus büntető igazságosságát fogja gyakorolni. Ebbe helyeződik be az a végidőbeli történés az Ősereg környezetében (47,3), amelyből az égben lakó szentek felismerik, hogy elérkezett az ítélkezés ideje (47,2). A végidőbeli ítélkező szerepe miatt hivatik az Emberfia az Ősereg elé (48,2), amelyet a 48,4–5 egészít ki: az Emberfia az igazak és szentek támasza és vigasztalója. Az eszkatologikus helyzetből (47,1–4) és az Emberfia végidőbeli feladatának ábrázolásából (48,2 és 48,4–5) a 48,3-ban áttér a leírás egy elvi igazságra, azaz az Emberfia préexistenciájának kijelentésére, amelyet 48,6 egészít ki: mielőtt a világ megalkotottat volna, az Emberfia már kiválasztott és elrejtett Isten színe előtt.

Az alaplátomás (etióp Hén 46–47; 48,2–7) valamint a képesbeszédék zárófejezetei közül a 71. fejezet kétségtelen kapcsolatban áll a Dán 7. fejezet Emberfia látomásával. Szóbeli egybeesésekről van szó, mégpedig a Dán 7,9.10. és 13. versek esetében, amelyekből szétszórtan vagy különböző összefüggésekben szavak ill. kifejezések találhatóak az említett fejezetekben. Az irodalmi rokonság tehát nem az egész jelenetre (Dán 7,9–14) vonatkozik, és arra nem is történik utalás az etióp Hénok könyvében³⁶.

Az etióp Hén 46–47 és 48,2–7 szövegösszefüggésből az Emberfia egységesnek mondható képe rajzolódik ki. Az Emberfia égi individuum, préexistens, akit Isten a világ teremtése előtt a szentek és igazak ellen elkövetett bűnök eszkatologikus bosszúállójává, s egyúttal a föld királyainak és hatalmasainak végidőbeli bírójává rendelt. Az ítélet pillanatáig Isten előtt elrejtve feszült készenlétben léteznek³⁷.

³⁶ Az irodalmi egybeesengés az alábbi módon néz ki:

etióp Hénok
46,1.2; 48,2
71,10.13.14 és 47,3
46,1 és 71,10
47,3 és 71,5.7
71,6
71,8.13
47,3
71,14.17
48,2

Dániel 7. fejezet

9.) Azután láttam: Trónokat állítottak föl,
és az Ősereg helyet foglalt,
ruhája fehér volt, mint a hó, fején a haj, mint a tiszta gyapjú.
Trónja olyan volt, mint a lángoló tűz, s annak kerekai, mint az égő tűz.
10.) Tűzfolyam fakadt és áradt ki előle.
Ezerszer ezren szolgáltak neki, tízezerszer tízezeren álltak előtte.
Összeült a törvényszék, és könyveket nyitottak fel.
13.) Jött valaki az ég felhőin, aki emberfiához hasonló volt; az Ősereg
felé tartott, és odavezették hozzá.

Az aláhúzott helyek esetében található az egybeesés (Lásd NOTH, M., *Zur Komposition des Buches Daniel*, ThStKr 98/99 (1926) 143–163, old.: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Bd 2 (ThB 39) München 1969, 11–28, közelebbről 14–19 old.; MÜLLER, K., *Menschensohn und Messias*, BZ 16 (1972) 175–176 old.: *Studien* 293–295 old.)

³⁷ MÜLLER, K., *Menschensohn und Messias*, BZ 16 (1972) 163–167 old.: *Studien* 281–285 old.

A harmadik képes beszéd látomásaiban egy „Választottnak”³⁸ nevezett eszkatológus bírójelenik meg, aki több szempontból nem illik az Emberfia alapvizióban megrajzolt alakjához, ugyanakkor az Emberfiával azonosítatják (etióp Hén 48,9; 49,2; 62,5.7.9.14; 63,11; 69,26-29):

„62.) 1. Így parancsolt az Úr a királyoknak, hatalmasoknak... Nyissátok ki szemeiteket... hogy felismerjétek a Választottat. 2. A Szellemek Ura ültette őt dicsősége trónjára. Az igazságosság Lelke öntetett ki rá; szájának beszéde megölt minden bűnöst, és minden igaztalan megsemmisült színe előtt. 3. Minden király... és azok, akik a szárazföldet birtokolják, felemelkednek azon a napon, meglátják őt és elismerik, amint dicsőségének trónján ül, és méltányosan ítélnék majd színe előtt, és egyetlen hazug szót sem ejtenek ki. 4. Akkor fájdalom lepi meg őket, mint az asszony akit (szülési) fájdalmak kínoznak... 5. Egyik részük fel fog nézni a másikra; megrémülnek, lesütik szemüket, és fájdalom tör rájuk, ha majd meglátják azt az Embernek Fiát dicsőségének trónján. 6. A királyok... és mindnyájan, akik a földet birtokolják... magasztalni fogják azt, aki minden felett uralkodik, aki el volt rejtve. 7. Mert az az Emberfia azelőtt el volt rejtve, és a Legfőbb megőrizte őt hatalmában, kinyilatkoztatta a választottnak. 8. Az igazak és választottak közössége (magként) el lesz vetve, és minden választott előtte fog állni azon a napon. Minden király... azok, akik a szárazföldet uralják, arcra borulnak majd előtte... abba az Emberfiába vetik reményüket, őt kérlelik és tőle könyörögnek irgalmat. 10. A Szellemek Ura pedig szorongatni fogja őket....11. A büntető angyalok fogadják majd őket, hogy bosszút álljanak rajtuk azért, hogy bántották gyermekeit és választottait... 13. Az igazak és választottak megfognak menekülni...14. A Szellemek Ura lakik majd felettük, és azzal az Emberfiával fognak együtt enni, lefeküdni és felkelni mindörökké. 15. Az igazak és választottak felemelkednek majd a földről, és többé nem sütik le szemüket és a dicsőség ruháját öltik fel. 16. És ez legyen ruhátok, a Szellemek Uránál folyó élet ruhája: ruháitok nem fognak elavulni, és dicsőögetek nem múlik el a Szellemek Ura előtt.”

(Etióp Hén 62,1-16)

Először is feltűnő, hogy az alapvizióhoz képest megváltozik a terminológia. Az alapvizióban az Emberfia etióp megnevezése walda sabe = „emberfia”, ehelyett a harmadik képes beszéd walda be’esi = „a férfinék a fia” (etióp Hén 62,5; 69,29) vagy a bonyolultabb walda equala emma’chejaw = „az élők anyja ivadékainak fia” (etióp Hén 62,7.9.14; 63,11; 69,26.27) kifejezéseket használja³⁹, noha a fordítások általában valamennyit egyszerűen csak Emberfia kifejezéssel adják vissza. Továbbá megállapítható az is, hogy az alapvizióban, mint már említettük, az Emberfia préexistens égi lény (etióp Hén 48,6), akinek titokzatos fenségét meghatározott kifejezések írják körül (eti-

³⁸ A szövegek egy sorozata egy bizonyos „Választotról” beszél (etióp Hén 39,6; 40,5; 45,3; 48,9; 49,2; 51,3.5; 52,9; 53,6; 55,4; 61,5.8; 62,1), aki az „Emberfiával” azonosítatják (etióp Hén 48,9; 49,2; 62,5.7.9.14; 63,11; 69,26-29),

³⁹ A három kifejezés magyarázatát, egymáshoz való viszonyát és használatát lásd COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”: ThWNT VIII., 425,27-427,7 old

óp Hén 46,1). Ezzel szemben a „Választott” az emberi faj tagja és nem préexistens égi lény, mint a „a férfinek a fia” és a „az élők anyja ivadékainak fia” kifejezések is tanúsítják. Erre utal az etióp Hén 45,4 szerint az is, hogy a „Választott” az emberek, az igazak körében fog lakni⁴⁰ a megváltozott földön. Végül megfigyelhető az is, hogy azokon a helyeken, ahol a „Választott” szerepel nincs szó az „Ősöregről” (etióp Hén 45,3; 51,3, 55,4; 61,8; 62,2,3). A harmadik képes beszéd szakaszaiban, ahol „a férfinek a fia” és a „az élők anyja ivadékainak fia” kifejezések jelzik az Emberfiát, a „Választottal” azonosítatják, szintén nem említik az „Ősöreg”-et, hanem ehelyett az Emberfia ül a dicsőség trónján (etióp Hén 62,5; 69,27,29). A Választott tehát egy másik elképzeléshez tartozott, akinek alakja összekapcsolódott a végidőbeli ítélettel, majd az Emberfiával.

A harmadik képes beszédben az Emberfia alakjának további bővítését jelenti a Messiással való azonosítása (etióp Hén 48,10; 52,4)⁴¹. Az Emberfia alapvízió (etióp Hén 46–47; 48,2–7) kiegészítésében találjuk: „*Szükségük napján nyugalom lesz a földön; arcra borulnak előtte, és nem kelnek fel többé. Senki sem lesz ott, aki kézbe vegye és felemelje őket, mert a Szellemek Urát és Felkentjét tagadták meg*” (48,10). Az idézet tartalmilag a 48,2–7 szakaszhoz illeszkedik, és a Felkent az Emberfia helyére lép. Az 52,4 „(az Angyal) így szólt hozzám: - Mindaz, amit láttál, Felkentje uralmá(nak bizonysítéká)ul szolgál, hogy hatalmas és erős legyen a földön” viszont közvetlenül az ugyancsak az Emberfiával azonosított Választottat pótolja. A két idézetből arra következtethetünk, hogy azonosítást jelentő Felkent név beillesztését szolgáló redakció már a harmadik képes beszéd ismeretében történt, mégpedig abban fázisban, amikor az Emberfia és Választott azonosítása már megtörtént⁴².

Az Emberfia alakjának további kibővítő értelmezését találjuk az etióp Hén 70–71. fejezetben⁴³, amelyekben Hénok a mennybe vétetik az Emberfiához és a Szellemek

⁴⁰ Lásd UHLIG, S., *Das Äthiopische Henochbuch*, 45,4 vershez szóló 4b lábjegyzet, 586 old. A magyar fordítás szövegét (Apokrifek, Ókeresztény Írók 2, 66 old.) itt korrigálni kell.

⁴¹ Az Emberfia azonosítását a Messiással a kutatók egy része fenntartásokkal fogadja. KOCH, K. szerint az idézett két helyet (etióp Hén 48,10; 52,4) a két fokozatú üdvösségvárás értelmében kell magyarázni, minkettő egymásra rendelt, de a világidő más és más szakaszában lépnek fel (*Messias und Menschensohn*, 261–264 old.); CHARLES, S. R. H., mindkét helyet másodlagos kiegészítésnek tartja, s ezért a kiegészítés kérdését tárgyalatlannak tekinti (*The Book of Enoch or I Enoch*, Oxford 1912); ugyanezt a véleményt képviseli MÜLLER, U. B. (*Messias und Menschensohn*, 40 köv.), SJÖBERG, E. (*Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 140–146 old.) mindkét helyet keresztény kiegészítésnek tekinti, s nem fogadja el őket, KELLERMANN, U. (*Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung*, BSt 61) Neukirchen-Vluyn 1971, 117–121 old.) szerint az Emberfia nem messiási alak, messiási vonásokkal való ellátása nem mossa el a kettőjük különbségét, de utat nyit a két alak későbbi egybolvasztására. - MÜLLER, K., elfogadja az azonosítást abban az értelemben, hogy a beilleszkedik abba az értelmező folyamatba, hogy az Emberfia alakjára fokozatosan átvigyék a nemzeti-földi természetű Messiás ill. messiásvárás vonásait és feladatait (*Menschensohn und Messias*, BZ 16 (1972) 169–171 old.: Studien 288–289 old.).

⁴² MÜLLER, K., *Menschensohn und Messias*, BZ 16 (1972) 169–171 old.: Studien 288–289 old.

⁴³ A 70–71 fejezetek a képes beszédek kiegészítései (ellentétes álláspontot képvisel SJÖBERG, E., *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946; és CAQUIOT, A., - GEOLTRAIN, P., *Notes sur le text éthiopien des >Paraboles< d'Hénoch*, Semitica 13 (1963) 39–54 old.). Az 59,29-ben zárómulát találunk, amely befejezi a képes beszédek, míg a 70,1 új kezdetet indít. A 70–71. fejezetek Hénok végérvényes sorsát akarják leírni. MÜLLER, K. szerint a képes beszédek lezárása után akkor keletkeztek ezek a fejezetek, mikor felmerült az a kérdés, hogy ki a hagyományból ismert Emberfia és hogyan hívják (*Menschensohn und Messias*, BZ 16 (1972) 172–174 old.: Studien 290–292 old.).

Urához (70,1), majd pedig az égi utazás során az alapvízióra (etióp Hén 46–47; 48,2–7)⁴⁴ ill. Dániel könyvére⁴⁵ emlékeztető jelenetben az Ősereg előtt egy meglepő fordulat következik: Hénokot mint Emberfiát köszönti egy angyal:

„71.) 5. Akkor a Lélek elragadta Hénokhot az egek egébe, és annak a fénynek a közepén kristálykövekből készült épületet láttam, és élő tűznyelveket azok között a kövek között... 9. Abból a házból lépett ki Mikhaél, Gábriél... és sok, számtalan szent angyal. 10 És velük (jött) az Ősereg; feje fehér (volt) és tiszta, mint a gyapjú, öltözete leírhatatlan. 11. Akkor arcra borultam; egész testem megolvadt, lelkem átalakult. Nagy hangon kiáltottam, az erő Lelkével, és áldottam, dicsőítettem és magasztaltam Őt. 12. Ezek a dicsőítések, amelyek számból fakadtak, tetszésre találtak az Ősereg előtt. 13. Az az Ősereg fej Mikhaéllal, Gábriellel... és az ezerszer ezer és tízezerszer (tízezer), számtalan angyallal együtt jött. 14. Hozzám lépett, köszöntött hangjával, és így szólt hozzám: - Te vagy az Embernek Fia, aki az igazságosság végett fog születni; igazságosság lakik feletted, és az Ősereg Fej igazságossága nem hagy el téged. 15. Aztán így szólt hozzám: - Békét kiált neked az eljövendő világ nevében, mert onnan származik a békeesség a világ teremtése óta, és így történik majd veled örökké és örökkön örökké. 16. Mindazoknak, akik a te utadon járnak - te, akit sohasem hagy el az igazság -, nálad lesz lakásuk és örökrészüik, és nem szakadnak el tőled mindörökké. 17. Így lesz naphosszat annál az Emberfiánál, és az igazaknak békében lesz részük, és az ő egyenes útját (járják majd) a Szelleme Urának nevében örökkön örökké.”

(Etióp Hén 71,9–17)

Hénok az ősidő nagy igaz embere, aki alapvetően más mint a préexistens Emberfia, de a mennyei világba történt elragadása mégis alkalmassá teszi őt eszkatologikus feladatára. Emberfiává történő intronizálása központi szerepet biztosít számára az eljövendő világban: nála lesz az igazak öröksége és lakása (16. v.), és a végidő igazainak eszkatologikus békét biztosít (17. v.). Mint Emberfiának biztosított igazságosságát (14. v.) a 16. és 17. versek alapján erkölcsi jellegűnek kell értelmezni, ő lesz az igazak példaképe és útmutatója. Azok között fog lakni, akik útján vándorolva az ő közösséggé lesznek.

Összefoglalva elmondható, hogy az etióp Hénok könyvében az Emberfia hagyomány új elemekkel gazdagodik. Az alaplátomás (46–47; 48,2–7) a Dániel 7,9–14-hez hasonló formában írja le az Emberfiát, de most már individuum és préexistens valóság. Az ősidőktől fogva Istennél létezik, és a végidőbeli világítéletben bírói szerepet tölt

⁴⁴ Az etióp Hén 70–71. fejezetek az alaplátomás számos elemét felhasználják ill. utalnak azokra. A „dicsőség trónja” (71,7) a 47,3 szerint az Ősereg ill. Isten helye; az „Ősereg” mindkét szövegtartományban többszörösen megjelenik: 46,1,2; 47,3; 48,2 – 71,10.12.13.14. Az Emberfiává intronizált Hénok igazságosságának jelzői (71,14) az alapvízióban az Emberfia hasonló leírása kifejtésének tekinthető (46,3). Nem hiányzanak a különbözőségek sem. A 71,5–17 szabadon használja fel az alaplátomás hagyományát. A jelenetnek nincs eszkatologikus jellege, s az Emberfia végidőbeli bosszúálló harcos és bíró szerepe helyett az Emberfiává intronizált Hénok példaszzerű igaz voltát hangsúlyozza, akivel Isten a béke szövetségét köti (17.v.). Ezen túlmenően az Emberfia préexistenciája és világ teremtése előtti meghívása, amely Hénoknak nem tulajdonítható, nem említetik.

⁴⁵ Az etióp Hén 70–71. fejezet és a Dániel 7. fejezet közös elemeit lásd a 31. lábjegyzetben

be, az eszkatologikus üdvösség közvetítésében pedig különleges szerepet tölt be. A további szövegek (58-59, főként 62; 63; 69) az Emberfia alapvizióban megrajzolt alakjától több szempontból különböző, „Választottnak” nevezett eszkatologikus bíróval azonosítják. Ezekben a szövegekben a terminológia is változik. Az alapvizióban az Emberfia etióp megnevezése walda sabe= „emberfia”, ehelyett a harmadik képes beszéd walda be’esi = „a férfinék a fia” (62,5; 69,29) vagy a bonyolultabb walda equala emma’chejaw = „az élők anyja ivadékainak fia” (62,7.9.14; 63,11; 69,26.27) kifejezéseket használja. A képes beszédekben az Emberfia alakjának még egy további bővítését jelenti a Messiással való azonosítása (48,10;52,4). Meglepően új vonás a képes beszédek zárófejezeteiben (70-71), amikor Hének elragadtatik mennybe és Emberfiává intronizáltatik. A mennyei világba történt fölvétele alkalmassá teszi eszkatologikus feladatának betöltésére. A jelenet az Emberfiává intronizált Hének példaszerű igaz voltát emeli ki, így lehet az igazak példaképe és útmutatója.

A 4. Ezdrás könyve

Az Emberfia-hagyomány másik fontos tanúja a 4. Ezdrás könyvének⁴⁶ nevezett zsidó apokrif apokalipszis⁴⁷. A könyv jelenlegi formájában az 1-2. és a 15-16. fejezetek keresztény kiegészítések⁴⁸, míg a 3-14. fejezetek zsidó apokrif apokalipszis. Ezért a továbbiakban, amikor a 4. Ezdrás könyvről beszélünk, a 4. Ezdrás 3-14 fejezetekről

⁴⁶ Az Emberfia témával foglalkozó fontosabb tanulmányok és monográfiák 4. Ezdrás könyvében a szövegkiadásokon kívül (a témára vonatkozóan lásd még a 1. lábjegyzetnél felsorolt irodalmat): SCHÜRER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, Leipzig 1909, 315-335 old.; HARNISCH, W., *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse* (FRLANT 97), Göttingen 1969; MÜLLER, K., *Menschensohn und Messias. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den Synoptischen Evangelien*, BZ 16 (1972) 161-187; 17 (1973) 52-66 old.: Studien zur frühjüdischen Apokalyptik, SBAB 11, Stuttgart 1991, 279-322 old.; MÜLLER, U. B., *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (StNT 6), Gütersloh 1972; COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”: ThWNT VIII., 429,25-431,20 old.; SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra*, JSRZ Bd. V./ Lieferung 4, Gütersloh 1981, 291-309 old.; STONE, M. E., *The Concept of the Messiah in IV Ezra: Judaism and Their Messiah at the Turn of the Christian era*, J. Neusner-W. S. Green-E. S. Frerichs szerk., Cambridge 1987, 209-224 old.; COLLINS, J. J., *The Son of Man in First-Century-Judaism*, NTS 38 (1992) 448-466 old.; KOCH, K., *Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik* (1992): Vor der Wende der Zeiten. Gesammelte Aufsätze Bd. III., Neukirchen-Vluyn 1996, 235-266 old.

⁴⁷ A bibliai és bibliánkívüli irodalomban több Ezdrás névvel fémjelzett írást ismerünk. A héber nyelvű Bibliában egy Ezdrás és Nehemiás nevű írás létezik. A Héber Biblia ókori görög nyelvű fordításában a Szeptuagintában Ezdrás és Nehemiás könyve egyetlen könyv, jele Ezdrás β. Előtte egy apokrif írás, az Ezdrás α található, amely részleteket tartalmaz a bibliai 1-2. Krónikák valamint Ezdrás és Nehemiás könyvből. Ezt a könyvet a nyugati hagyomány 3 Ezdrás könyve néven ismeri. A Vulgatában Ezdrás és Nehemiás könyve mint 1. és 2. Ezdrás könyve szerepel (azaz Nehemiás=2. Ezdrás). Ezenfelül ismert még egy további 4. Ezdrás könyve nevű apokrif apokalipszis, amelyről a továbbiakban tárgyalni fogunk. A 3. és 4. Ezdrás könyvének latin nyelvű szövegét a Vulgata több kézirata tartalmazza. Görög nyelven fennmaradt még egy Ezdrás apokalipszis is, amely függ a 4. Ezdr 3-14-től, de mégis önálló mű, számos keresztény kiegészítést tartalmaz. A 4. Ezdrás könyvére vonatkozóan bőséges irodalmi utalásokkal lásd SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra*, JSRZ Bd. V./ Lieferung 4, Gütersloh 1981, 291-309 old.; SAEBO, M., Art. *Esra/Estraschriften*, TRE 10, 1982, 374-386 old., 381 köv.; HAHN, F., *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*, BThSt 36, Neukirchen-Vluyn 1998, 63-74 old.

⁴⁸ Az 1-2. fejezeteket később 5. Ezdrás, a 15-15. fejezeteket pedig 6. Ezdrás könyvének nevezték.

van szó. Az írás nem maradt fenn eredeti nyelven csak fordításokban, közöttük az eredeti szöveget legjobban a latin változat tanúsítja⁴⁹. A hagyományozott latin szöveg, de a szír, etióp, és a későbbi eredetű arab, örmény és georgiai változatok is görög nyelvű alapra vezethetők vissza. Erre engednek következtetni a latin szövegben és a többi fordításokban előforduló nyelvi sajátosságok. A 4. Ezdrás könyve eredeti nyelve azonban arám vagy héber, azaz az alapul szolgáló görög szöveg is csak fordítás. A különböző fordítások szövegével kapcsolatos problémák ugyanis csak a szemita nyelvhasználatra visszamenve oldhatók meg⁵⁰.

A könyv irodalmi formáját a Kr. u. 1. század végén 2. század elején nyerte el, noha kétségtelen kétségtelen az is, hogy kereszténység előtti és a kereszténységen kívüli hagyományokat tartalmaz⁵¹. A 4. Ezdrás könyve szerkezetileg 7 látomásból áll, amelyekből az 1-3. és 4-6. látomások szorosabban kapcsolódnak egymáshoz, míg a 7. látomás, a záró-vízió, önálló helyzetet foglal el. Ennek alapján a könyv három nagy egységre bontható. A fejezetek felosztása azonban nem fedi sem az egyes látomásokat, sem a három nagy egység határait⁵². Az Emberfiáról szóló részek a végidőbeli eseményekről szóló 6. látomásban (12,51-13,56) található, amely két főrészből áll, az első főrész maga a látomás (12,1-13a), a második főrész pedig a látomás magyarázata (13,25-50). Minkét főrészhez egy-egy tanbeszéd kapcsolódik: 13,13b-24 (Ezdrás reflexiója az igazak sorsáról az utolsó napon); 13,51-56 (kérdés és tanbeszéd a tenger szívéből kiemelkedő Emberről).

Ezdrás látomásban betekintést nyer a végső idő eseményeibe, amelynek központi alakja és szereplője az Emberfia:

„13.) 1. És történt... egy álmod láttam. 2. Íme, egy hatalmas vihar kelt a tengeren és felkavarta hullámain. 3. ...és íme a vihar kihozott a tenger szívéből valakit, aki egy emberhez volt hasonló (quasi similitudinem hominis). Láttam, és íme, ez az Ember (a latin szöveg szerint: homo) repült az ég felhőin. Amerre tekintetét fordította... ott megremegett minden... 4. Ahova szájának hangja eljutott, elolvadt minden... miként a viasz... 5. Ezután láttam, és íme, egy megszámlálhatatlan embertömeg gyűlt össze az ég négy sarkáról, hogy harcoljanak az Emberrel, aki a ten-

⁴⁹ A 4. Ezdrás könyvének latin nyelvű szövege: WEBER, R., *Biblia Sacra iuxta vulgatum versionem*, Stuttgart 1969, II., 1934-1967 old.; mértékadó német nyelvű kiadása: GUNKEL, H., *Das 4. Buch Esra*: E. Kautzsch szerk., *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments II*, Tübingen 1900, 331-401 old.; SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra*, JSHRZ Bd. V./ Lieferung 4, Gütersloh 1981; mértékadó angol nyelvű kiadása: BOX, G. H., *4 Ezra*: Charles, R. H., szerk., *The Apokrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English*, II. 1913, 542-624 old.

⁵⁰ Az egyes fordítások bemutatását és az eredeti alap kérdését lásd SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra*, 292-297 old.

⁵¹ A könyv keletkezési idejére vonatkozó érveket összefoglalóan lásd SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra*, 301 köv. old.; HAHN, F., *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik*, 74 old.

⁵² Az 1. látomás: 3,1-5,19; 2. látomás: 5,20-6,34; 3. látomás: 6,35-9,25. Az első három látomás párbeszéd jellegű, amelyben Ezdrás választ kap egy angyaltól Izrael történetére vonatkozó kérdéseire és arra, hogy Sion miért pusztult el, és Isten miért szolgáltatta ki Izraelt a pogányoknak. - A 4. látomás: 9,26-10-59; 5. látomás: 10,60-12,50; 6. látomás: 12,51-13,56. A második három látomásban Ezdrás megismeri és elbeszéli az eljövendő eseményeket. - A 7. látomás: 13,57-14,47. Ebből a látomásból megtudjuk, hogy Ezdrás isteni sugallatra újra leírja az elégett szent könyveket és további titkokat tartalmazó könyveket. Az egyes látomások elemzését és teológiai gondolatainak rövid bemutatását lásd SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra*, 301-306 old.; HAHN, F., *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik*, 65-71 old.

gerből emelkedett ki. 6. Láttam, és íme, ő kivágott magának egy hegyet és felszállt rá... 8. ...mindazok akik összegyűltek ellene, ...nagyon meg-rémültek, mégis harcolni mertek vele. 9. ...amint meglátta az ellen jövő tömeg rohamát, nem emelte fel kezét és nem nyúlt sem kardhoz vagy más fegyverhez, hanem csak azt láttam, 10. amint a szájából valamit, olyan miként a tűzhullámok, és ajkairól lángoló leheletet bocsátott ki... 11. A harcra felkészült rohamozó tömegre hullott, és lángba borított mindent, úgy, hogy a megszámlálhatatlan tömegből többé semmi sem volt látható csak hamu és füstgomoly...12. Ezután láttam az Embert leszállni a hegyről és egy másik, békés tömeget hívott magához. 13. Sok ember alakja közeledett hozzá, némelyik örömteli, némelyik szomorú, néhány megbilincsel, némelyek azokat vitték, akiket ajándéku mutatnak be."

(4. Ezd 13.1-13a)

A látomás (4. Ezd 13,1-13a) kétségtelenül az Emberfia hagyománykörhöz tartozik és mértékadó vonásait egyértelműen a Dán 7,13-tól kapja, noha attól alapvetően eltérő jegyeket is tartalmaz ill. a Dán 7,9-14 számos eleme hiányzik belőle. Ugyanez elmondható az etióp Hén 46-47; 48,2-7 alapvíziójának Emberfia képével kapcsolatban is.

A látomás alapvető kijelentésében - „és íme a vihar kihozott a tenger szívéből valakit, aki egy emberhez volt hasonló (4. Ezd 13,3a). Láttam, és íme, ez az Ember repült az ég felhőin” (4. Ezd 13,3b) - az „Ember”, aki „az ég felhőin” repül közvetlen kapcsolatban áll a Dán 7,13-al. Az „Ember” az egész látomás meghatározó eleme (4. Ezd 13,3b.5.12), amely ismételtén vissza utal a 3a versben látott „emberhez hasonlóra”. Az Emberfia látomás (Dán 7,9-14) további eleme viszont már nem szerepel 4. Ezd 13,1-13a-ban. A leírás tartózkodik attól, hogy az ég felhőin repülő „Embert” Isten elé vezesse, és erre a látomást magyarázó részben sem kerül sor. A vihar által felkorbácsoltsolt kaotikus tengerből kiemelkedő „Ember” (4. Ezd 13,2-3a) viszont a Dán 7. fejezetének szélesebb összefüggésére épül, amelyben ugyanez képi elem a világbirodalmakat jelképező négy vadállat megjelenését írja körül (Dán 7,2). Elmondható tehát, hogy a 4. Ezdrás könyvében a szerző tudatosan felhasználja a Dán 7,13-hoz kapcsolódó Emberfia elképzelést a látomás leírásában⁵³. A 4. Ezdrás könyvében nem található, s így látomásban sem, az „Ember” préexistenciájának gondolata az etióp Hénok könyvére jellemző következetességgel megfogalmazva, ti. a világ megalkotása előtti teremtés és létezés értelmében (etióp Hén 48,3.6), de a látomás értelmezésében (4. Ezd 13,25-50) és a hozzá kapcsolódó tanbeszédben (4. Ezd 13,1-56) mégis találunk a préexistenciára utaló kijelentéseket: „...te egy Férfit láttál a tengerből kiemelkedni: 26. Ez az, akit a Magasságbeli hosszú időn át megőrzött, aki által a teremtést megváltani akarja; ő fogja a megmaradtakat elrendezni.”; „51. Akkor ezt mondtam: Uralkodó, Úr, mutasd meg nekem, miért láttam, hogy az a Férfi a tenger szívéből kiemelkedett. Ő ezt mondta nekem: 52. Miként senki sem kutathatja és tudhatja azt, ami a tenger mélyén van, úgy senki a földön nem láthatja az én Fiamat, vagy azokat, akik vele együtt vannak, ez csak az ő napjának idején történik.” (4. Ezd 13,25 és 51 köv.). Mindkét vers az Em-

⁵³ Lásd MÜLLER, K., *Menschensohn und Messias*, BZ 16 (1972) 180-181 old.: Studien, 299-300 old.

berfia hagyományra utal, amely szerint az Emberfia a világ megalkotása előtt teremtetett, és Isten előtt elrejtett egészen bírói feladatának betöltéséig (etióp Hén 48,6). Ezekben az etióp Hénok könyve alapviziójából ismert Emberfia-eszme mutatkozik.

A különbségekkel is kell számolni, ha figyelembe vesszük az etióp Hénok alapviziójában megrajzolt Emberfia képet. Amíg az Emberfia az etióp Hén 46-47; 48,2-8-ban a világ gonosz erőivel és hatalmasaival szemben ítélkező, bírói szerepében jár el (etióp Hén 46,4 köv.), addig a 4. Ezd 13,1-13a-ban az „Ember” egyértelműen mint végidőbeli harcos lép föl, aki a pogányokat megsemmísíteni akarja. A végidőbeli ítéletből végidőbeli háború lett. Háborús büntető tetteiben és Izraelnek mint egyetlen szent népnek összegyűjtésében (4. Ezd 13,5-13a) a klasszikus messiási vonások ismerhetők fel. A nemzeti messiási karakterisztikumok különösen szembeötlőek, ha a 4. Ezd 13,5-13a-t egybevetjük a Zsolt Sal 17,22-33-al⁵⁴, amelyből kitűnik, hogy az „Ember” alakját a nemzeti messiásvárás vonásaival kapcsolták össze⁵⁵.

Ezdrás felébredve a látomásból, kéri Istent, hogy magyarázza el a látomás értelmét:

„13.) 25. A látomás magyarázata a következő: *Hogy té egy Férfit* (a latin szöveg szerint: vir) látta a tengerből kiemelkedni: 26. *Ez az, akit a Magasságbeli hosszú időn át megőrzött, aki által a teremtést megváltani akarja; ő fogja a megmaradottakat elrendezni.* 27. *Ha te azt láttad, hogy szájából vihar és tűz megy ki* 28. *s, hogy nem használt sem kardot sem fegyvert és mégis annak a tömegnek rohamát, amely eljött, hogy ellene harcoljon, megsemmisítette, ez a magyarázata.* 29. *Íme napok jönnek, amikor a Magasságbeli megváltani akarja azokat, akik a földön vannak.* 30. *Akkor borzalom szállja meg a föld lakóit.* 31. *Ők arra törekszenek, hogy háborút vezessenek egymás ellen...* 32. *...akkor az én Fiam* (a latin szír és szöveg szerint: filius meus; arab¹ szövege szerint: Szolgám: *παις, עבד*) *kinyilvánítja magát, aki te mint a tengerből kiemelkedő férfit láttál.* 33. *Ha a népek a hangját hallják...* 34. *összegyűlnek, egy megszámlálhatatlan tömeg....hogy ellene harcoljanak.* 35. *Ő (a Férfi) Sion hegyének csúcsára áll.* 36. *Sion ...mindenkinek kinyilvánítatik, rendbehozva és felépítve, ...emberi kéz nélkül kiformálva.* 37. *Ő azonban, az én Fiam, a*

⁵⁴ A Salamon Zsoltárai 18 költeményből álló apokrif gyűjtemény, amely eredetileg héber nyelven keletkezett, de csak görög és szír nyelvű fordításban maradt fenn. Keletkezésére nézve nem áll rendelkezésünkre semmiféle felvilágosítás a hagyományban. A tartalom alapján arra következtethetünk, hogy a költemények a Kr. e. 1. században Palesztinában keletkeztek, még Nagy Heródes kora előtt. Egyes költemények kapcsolatba hozhatók a kor politikai történelmével, így Jeruzsálem Kr. e. 63-ban Pompeius által történt meghódításával, ill. Pompeius halálával Egyiptomban Kr. e. 48-ban. A gyűjtemény két darabja, a Zsolt Sal 17 és 18 különösen is fontos, minthogy témájuk a Dávid házából származó Messiás eljövetelenek várása, amelyben erőteljes hangsúlyt kap a nemzeti színezetű, politikai-földi messianizmus (HOLM-NIELSEN, S., *Die Psalmen Salomos*, JSHRZ Bd. IV./ Lieferung 2, Gütersloh 1977, 51-61 old.).

⁵⁵ A két szöveg egybevetését részletesebben lásd MÜLLER, K., *Menschensohn und Messias*, BZ 16 (1972) 181-182 old.: Studien, 300-301 old. A egybeesések alapján az Emberfia-hagyományban azt a törekvést állapítja meg, hogy az eredetileg transcendens Emberfia alakját növekvő mértékben a földi Dávid fia előjogaival ruházták fel. A Zsolt Sal 17 messiásvárásának részletes elemzését lásd MACK, B. L., *Wisdom Makes a Difference: Alternatives to „Messianic” Configurations: Judaism and Their Messias at the Turn of the Christian era*, J. Neusner-W. S. Green-E. S. Frerichs szerk., Cambridge 1987, 15-48, 32-41 old.

népek... élé tárja gonosz cselekedeteiket ...38. ...megsemmisíti őket a Törvény által, amely tűzhöz hasonlít. 39. És ha te láttad, hogy ő egy másik, békés tömeget hívott és magához gyűjtötte, 40. ez a tíz törzs, amely fogáságba került...és egy más országba vitették... 46. Ott laktak ők az utolsó idők... 47. ...Ezért láttál te egy békében összegyűlt sokaságot. 48. Ezek azok, akik népedből megmaradtak... 49. Amikor ő (a Férfi) az összegyűlt népek tömegét elpusztítja, a megmaradt népet védelmezni fogja...

(4. Ezd 13,25-50)

51. Akkor ezt mondtam: Uralkodó, Úr, mutasd meg nekem, miért láttam, hogy az a Férfi a tenger szívéből kiemelkedett. Ő ezt mondta nekem: 52. Miként senki sem kutathatja és tudhatja azt, ami a tenger mélyén van, úgy senki a földön nem láthatja az én Fiamat, vagy azokat, akik vele együtt vannak, ez csak az ő napjának idején történik. 53. Ez annak a látomásnak a magyarázata, amelyet láttál..."

(4. Ezd 13,51-53)⁵⁶

Az értelmező szakaszban (4, Ezd 13,25-50) megváltozik a terminológia. A látomásban használt „Ember” megnevezést az értelmező magyarázat a „Férfi” (a latin szövegben: vir) szóval helyettesíti (4. Ezd 13,25.32.51), sőt a „Fiam” (a latin szír és szöveg szerint: filius meus; arab1 szöveg szerint: Szolgám: *صالح، عبد*) megnevezést is használja (4. Ezd 13,32.37.52). Feltehetően azért, mert ezek a nevek talán jobban megfelelnek a szerző azon szándékának, hogy az „Férfi” alakját a Messiás vonásaival ruházza fel, amint ez a törekvés már a látomás leírásában is megfigyelhető.

A 4. Ezdrás könyve az 5. víziójában (4. Ezd 10,60-12,50) a Messiás alakja az Emberfiához hasonul és apokaliptikus vonásokat ölt. Akárcsak az Emberfiáról (4. Ezd 13,25.51 köv.) a Messiásról is állítatják az idők végéig rejtett létezés, amikor fellépésével beteljesíti a számára fenntartott küldetést: „Ez a Fölkent⁵⁷, akit a Magasságbeli a napok végéig megőrzött, aki Dávid magvából ered és el fog jönni⁵⁸” (4. Ezd 12,32). A Messiásnak két fontos szerepköre lesz: a végidőbeli ítélkezés bírója a gonosz erőkn, és az Izrael feletti tartós uralom (4. Ezd 12,32-34). Az értelmező szakasz szerint most mindkét szerepkört a „Férfi” alakjára viszi át (4. Ezd 13,37-38.40-49), de a látomásban az ítélkezés bírói jellege helyett inkább a teofánikus jellegű büntető megsemmisítés hangsúlyozott (4. Ezd 13,10-11), az Izrael feletti tartós uralom pedig nincs feldolgozva a látomásban, helyette csak az üdvösségre jutottak sokaságáról van szó (4. Ezd 13,13a).

A látomás értelmezésében a szerző a végidőbeli eseményekben Isten cselekvő többségét hangsúlyozza. Ezért a „tenger szívéből kiemelkedő Férfi” mint Isten eszköze fog cselekedni, azaz Isten „általa” akarja „teremtést megváltani” (4. Ezd 13,26), máshol pedig Isten megváltó akaratát emeli ki: „Íme napok jönnek, amikor a Magasságbeli megváltani akarja azokat, akik a földön vannak” (4. Ezd 13,29b). Ennek következménye az, hogy a népek feletti ítélkezésben a most „az én Fiam”-nak nevezett

⁵⁶ A magyar szöveg SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra*, kritikai kiadásában található német nyelvű szöveg fordítása, 393-399 old.

⁵⁷ SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra*, 391 oldalon lásd a 32a lábjegyzetet.

⁵⁸ SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra*, 391 oldalon lásd a 32b lábjegyzetet.

„Férfit” leírásából hiányoznak a teofánikus vonások és inkább egy bíraskodás jelenetében történik: „Ő azonban, az én Fiam, a népeket, akik eljöttek, és akik a viharhoz hasonlítanak, bűneik miatt rendreutasítja, eléjük tárja gonosz cselekedeteiket, és a gyötrelmeket, amelyekkel gyötörtetni fognak; ezek a lángokhoz hasonlítanak. Megsemmisíti őket a Törvény által, amely tűzhöz hasonlít” (4. Ezd 13,37-38). A látomásban éppen fordítva áll a helyzet. Az ellenségeit megsemmisítő „Ember” teofánikus jelenség, akinek tekintete és fegyvere a szájából kibocsátott tűzhullámok és lángoló lehelet, a népek harcra felkészült rohamozó tömegét lángba borítja, hogy hamuvá és füstgomollyá pusztítsa el őket (4. Ezd 13,10-11)⁵⁹.

Összefoglalva elmondható, hogy a 4. Ezdrás könyvében az Emberfia-hagyomány ismét módosul. A 4. Ezdrás könyvében az Emberfia alakja világosan a Dán 7,13-ra támaszkodik és az etióp Hénok könyve képes beszédei hagyományának továbbvezetése, de azok elemeinek felhasználásában tartózkodó. A tengerből emelkedik ki, de az ég felhőin repül, így égi alaknak tekinthető. Préexistens vonásokkal rendelkezik (bár ez közvetlenül nincs kidolgozva úgy, mint az etióp Hénok könyvében, és csak az idők végéig való rejtett megőrzést állítja), individuum, akinek megjelenésével a régi világidő befejeződik és az új kezdődik. Isten általa akarja a teremtést megváltani. Isten képviselőjeként ő a végidőbeli ítélet és a végérvényes üdvösség beteljesítője. Dániel és az etióp Hénok könyvéhez viszonyítva az Emberfia valóságát új nevekkel jelzi, a látomásban „Ember” (4. Ezd 13,3b.5.12), míg látomást értelmező és azt követő részben „Férfit” (4. Ezd 13,25.32.51) és „Fiam” (4. Ezd 13,32.37.52). A Dániel és az etióp Hénok könyvéhez hasonlítva alakja távolabb áll Istentől, aki elé nem vezettetik, míg Isten egyedülálló valósága hangsúlyozottabb a végidő eseményeiben. Az Emberfia üdvösségközvetítő szerepe neki alárendelt. Ugyanakkor alakjára fokozottabban átvittek olyan vonásokat, amelyek a Messiás alakjához ill. szerepköréhez tartoznak, s ezzel közelebb kerül a földi-nemzeti valósághoz.

Az Emberfia-hagyomány összefüggése a Dániel, az etióp Hénok és a 4. Ezdrás könyvében

A Dániel, az etióp Hénok és a 4. Ezdrás könyve a Kr. e. 2. századtól egészen a Kr. u. 1. század végéig az Emberfia-hagyomány létéről és útjáról tanúskodnak, amelyet bizonyos elemeiben azonosság, ugyanakkor folyamatos bővítés és gazdagodás, s ennek következtében eltérés is jellemzi.

Az Emberfia esetében a Dániel könyvében még csak hasonlatról beszélhetünk. Szemben a négy vadállattal, amelyek az istenellenes nagybirodalmakat és azok kegyetlen uralmát jelenítik meg, az örök eszkatologikus világaluralmat és annak emberhez méltó valóságát az „emberfiához hasonló” alakja jelképezi. Az az emberfiához hasonló, aki átveszi az örök uralmat kollektív jelentésű, amennyiben az apokaliptikus látomás értelmezése szerint akár a „Fölséges szentjeivel” (égi seregek), akár „Fölséges szentjeinek népével” (az üldözésekben hűséges Izrael) azonos. Az emberfiához hasonlóan végidőbeli uralom megjelenésénél nincs bírói és üdvösségközvetítő szerepe, és a אבן בן kifejezés használata (Dán 7,13) sem tituláris természetű.

⁵⁹ A látomás értelmező szakaszának (4. Ezd 13,25-50) részletesebb elemzését lásd MÜLLER, K., *Menschensohn und Messias*, BZ 16 (1972) 183-185 old.: Studien, 300-304 old.

Az etióp Hénok és a 4. Ezdrás könyvében az Emberfia meghatározható feladatkörrel rendelkező valóság, préexistens individuum, aki mint üdvösségközvetítő a végidő bírója és a végidőbeli üdvösség megvalósítója. Ugyanakkor mindegyik írásban az Emberfia alakjának és üdvösségközvetítő feladatának ill. annak megvalósításának egymástól különböző karakterisztikumai jelennek meg. Az Emberfia-hagyomány mindkét könyvben összekapcsolódik az ószövetségi üdvösségvárás ősbibb, nagymultú hagyományával, a dávidi Messiás várásával, de a 4. Ezdrás könyvében sokkal erőteljesebben kidomborodik az Emberfia alakja és a Messiás, az apokaliptikus és eszkatologikus vonások egybe hangolása. Az etióp Hénok könyve az Emberfiát a bibliai hagyomány más ismert alakjával, Hénokkal is vonatkozásba hozza.

A Dániel 7. fejezetének apokaliptikus látomásból ismert égi lény, az emberfiához hasonló alakjának megnevezésére az etióp Hénok könyve a körülírás több formáját alkalmazza (walda sabe = „emberfia”, a walda be’esi = „a férfinak a fia” vagy a bonyolultabb walda equala emma’chejaw = „az élők anyja ivadékainak fia), és ugyanez jellemzi a 4. Hénok könyvét is (homo = „ember”, vir = „férfi”, filius meus = „fiam”, ez utóbbi helyett az arab¹ szövegében szolgám áll). Az egyes megnevezések feltehetően az eredeti héber ill. arám szöveg kifejezéseire mennek vissza. Elmondható tehát, hogy az etióp Hénok és a 4. Ezdrás könyvében az Emberfia a végidő üdvösségközvetítőjének alakjává szilárdult, amelynek megnevezésére egy meghatározott terminológia is kialakult. A két apokrif írás esetében a kérdés az, hogy a kialakult terminológiát az üdvösségközvetítő alakjának megjelölésére titulusként használták-e vagy sem. A kutatás inkább arra hajlik, hogy nem beszélhetünk tituláris használatról⁶⁰ (a terminológia árnyaltsága is erre enged következtetni), sőt a kutatók egy csoportja szerint, a kereszténység előtti zsidóság körében nem is létezett Emberfia-eszme⁶¹.

Az Emberfia-eszme új elemekkel való bővítése felveti az értelmezés folyamatának és céljának kérdését. Az egyes könyvek feltételezik a másik elemeinek ismeretét. Dániel 7. fejezete apokaliptikus látomásának elemeit megtaláljuk az etióp Hénok könyvében (Dán 7,9.10.13 versek, nem találunk azonban utalást a látomás egészére), a 4. Ezdrás könyvében pedig Dániel 7. fejezetének (Dán 7,2.13) és az etióp Hénok könyve alaplátomásának egyes elemeit. Arra következtethetünk, hogy Dániel könyvének 7. fejezetében megfogalmazott Emberfia-elképzelésből veszi eredetét az etióp Hénok és a 4. Ezdrás könyvében a hagyomány további irodalmi lecsapódása⁶². Egy másik megoldás az égi ember eszméjéből indul ki, amely korábbi a Dániel könyvénél. Erre a lehetőségre már M. Noth is utalt⁶³. Eszerint mind a Dániel könyve, mind az etióp Hénok

⁶⁰ A szinte áttekinthetetlen szakirodalomból lehetetlen minden szerző véleményét megemlíteni. Csupán néhány jellegzetes mű szerzőjét soroljuk fel. A részletesebb irodalmi felsorolást lásd 15. lábjegyzetnél. – A Dán 7, Etióp Hénok és 4. Ezdrás könyve esetében nem beszélhetünk tituláris használatról: PERRIN, N., *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, BR (1968) 1–25 old. *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*; Philadelphia 1974; LEIVESTAD, R., *Jesus - Messias - Menschensohn*, 1982; *Jesus in His Own Perspective. An Examination of His Sayings, Actions, and Eschatological Titles*, Minneapolis 1987; MÜLLER, U. B., *Menschensohn und Messias*, 1972; LINDARS, B., *Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Recent Research*, London 1983; – ezekkel a véleményekkel ellentétben a tituláris használat mellett áll ki (már a Dániel 7. fejezetre is lehetségesnek tartja) KOCH, K., *Messias und Menschensohn*, 1996

⁶¹ Pl. LEIVESTAD, R., *Jesus - Messias - Menschensohn*, 1982

⁶² Pl. THEISOHN, J., *Der auserwählte Richter*, 1975; COPPENS, J., *Le Fils d'homme vétéro- et intertestamentaire* (BEIL 61) Leuven 1983; KOCH, K., *Messias und Menschensohn*, 1996

⁶³ Lásd bővebben a 17. lábjegyzetnél.

könyve egymástól függetlenül már létező írott forrásból merítettek, és fogalmazták meg az Emberfia alakját és végidőbeli szerepét. Ugyancsak ennek a hagyománynak önálló megfogalmazását találjuk a 4. Ezdrás könyvében is. Ha egymás mellé állítjuk a különböző keletkezési idejű három írást, megállapítható az Emberfia alakjának folyamatos értelmezése és annak iránya, az égi Emberfia alakját fokozatosan összekapcsolni a nemzeti-földi vallásos várakozásokkal. A folyamatból egyes kutatók megpróbálják a bővítés fokozatait kronologikus sorrendbe állítani⁶⁴.

A három írás a zsidóság végidőbeli várakozása egyik hagyományának fontos tanúja a Kr. e. 2. század közepétől a Kr. u. 1. század végéig. Időbelileg tehát közvetlenül megelőzi és párhuzamos Jézus földi tevékenységével, sőt az ősegyház keletkezésének és terjedésének időszakával is, ezért háttérrel és magyarázatot nyújthat az Emberfia fenségcím és eszme újszövetségi használatának megértéséhez. A kutatók álláspontja azonban megoszlik abban a kérdésben, hogy Jézus ill. az ősegyház szóhasználatának háttérben az az apokaliptikus várakozás áll, amely a Dániel könyve 7. fejezetében, az etióp Hérok és a 4. Ezdrás könyvében csapódott le. Egyes kutatók azt véleményt képviselik, hogy ez az apokaliptikus Emberfia eszme, de legalább Dániel könyvének Emberfia látomása, vagy Hérok könyvének képes beszédei is kapcsolatba hozhatók az újszövetségi szóhasználat⁶⁵. Jelentős számban viszont elutasítják az apokaliptikus Emberfia eszmével való összefüggést, óvatosabban ítélik meg a kérdést, és álláspontjuk szerint maga Jézus ill. az ősegyház teremtette meg az Emberfia megnevezést és használatát⁶⁶. A kérdés végérvényes eldöntése várat magára.

AZ EMBERFIA AZ ÚJSZÖVETSÉG BIBLIKUS HAGYOMÁNYÁBAN

Az Emberfia-eszme bemutatása az Újszövetség biblikus hagyományában nem tartozik értekezésünk témájához. A teljesség végett azonban rövid összefoglalás keretében felvázoljuk az Emberfia fenségcím és hagyomány jelenlétét az Újszövetségben, és a biblikus kutatás vele kapcsolatos kérdéseit⁶⁷.

⁶⁴ MÜLLER, K., *Menschensohn und Messias*, 1972/73; MÜLLER, U. B., *Messias und Menschensohn*, 1972; COLLINS, J. J., *The Son of Man in First-Century Judaism*, NTS 38 (1992) 448-466 old.

⁶⁵ Pl. az újszövetségi szóhasználat csak Dán 7. fejezettel hozható kapcsolatba, PERRIN, N., *The Son of Man in the Synoptic Tradition; A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*; Philadelphia 1974; *Was lehrte Jesus wirklich?*, Göttingen 1972; - az újszövetségi szóhasználat vissza megy az etióp Hérok képes beszédeire is, VIELHAUER, P., *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, 1957; *Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit H. E. Tödt und E. Schweizer*, ZThK 60 (1963) 133-177 old.; - az újszövetségi Emberfia alakjának kidolgozásánál a zsidó apokaliptika produktív volt, de nem lehet eldönteni, hogy nézett ki az a forma, amely szerepet játszott az újszövetségi szóhasználat kialakításánál, a szinoptikus hagyomány legősibb Emberfia rétege azonban független a Dániel, az etióp Hérok és 4. Ezdrás könyvétől és mellettük egy negyedik önálló Emberfia hagyomány, COLPE, C., Art. „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”: ThWNT VIII., 431.25 köv. 440,17 köv.

⁶⁶ Pl. az Emberfia névet Jézus maga alkotta és saját magát jelölte meg, az Emberfia tituláris használata ismeretlen az evangéliumokon kívül, LEIVESTADT, R., *Jesus - Messias - Menschensohn*, 1982; LINDARS, B., *Jesus Son of Man*, 1983.

⁶⁷ Az összefoglalás HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 5. kiadásában található függelék, és THEISSEN, G. - MERZ, A., *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 470-480 oldalakig terjedő részét veszi alapul. A téma újszövetségi szempontú átfogó ismertetése VÖGTLE, A., *Die „Gretchenfrage“ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive*, (QD 152) Freiburg i.Bg 1994. További irodalmát lásd a 15. lábjegyzetnél.

Az Újszövetségben az Emberfia kifejezést néhány kivételtől eltekintve (ApCsel 7,56; Jel 1,13) mindig Jézus szájából halljuk, és csak a négy evangéliumban, elsősorban a szinoptikusoknál található. A páli írásokban nem fordul elő.

Eligazodás kedvéért az Emberfia megnevezés (újszövetségi formája: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: ho hüiosz tou anthropou⁶⁸) előfordulását a következő három csoportba sorolhatjuk. Olyan *kijelentések, amelyek az Emberfia tevékeny jelenlétét tanúsítják* (Jézus van jelen és valamilyen tettét az Emberfiára való hivatkozással igazolja), Mk 2,10.28; Mt 8,20; 11,18; 12,32 stb. Olyan *kijelentések, amelyek az Emberfia szenvedéséről* szólnak, Mk 8,31; 9,21.31; 10,41 stb. Végül *apokaliptikus kijelentések, amelyek az Emberfia ítélező szerepét és világ végi eljövételét hirdetik* meg a Dán 7,13 köv.-el összefüggésben, Mk 8,28; 13,26; 14,62 stb.

Az Emberfia kijelentések eredete

Az elmondottakkal kapcsolatban *első kérdés az, hogy kitől erednek az Emberfia kijelentések.* A kutatók szerteágazó megállapításait *három alappromodellre* vezethetjük vissza, amelyeken belül számos változatot találunk.

Az *első alpromodell* szerint az Emberfia kijelentések eredete *Jézusra megy vissza, akik magáról mint „Emberfiáról” beszélt.* Ezen belül is két egymással élesen szemben álló felfogást találunk. Az egyik álláspont szerint Jézus az Emberfia megnevezést *tituláris értelemben* (mint fenségcím) használta. Önmagáról mint a földi, szenvedő és feltámadó, majd a végidőben visszatérő Emberfiáról beszélt, s kijelentéseibe belevonta ill. beleértette a Dán 7,13 köv. Emberfia hagyományát (így R. Pesch, I. H. Marshall, M. D. Hooker s újabban P. Stuhlmacher⁶⁹), vagy legalábbis a földi és az idők végén visszatérő Emberfiának mondta magát (G. W. Kümmel⁷⁰). A másik álláspont viszont azt képviseli, hogy Jézus az „Emberfia” megnevezést meghatározatlan értelemben használta. Ez azt jelenti, hogy nem áll vonatkozásban semmiféle konkrét és meghatározható üdvösségvárással, pl. az apokaliptikus végidővárás az Emberfia bírói és üdvösségközvetítő szerepével a koraszidóságban, ezért *Jézus szóhasználatában az „Emberfia” megnevezésnek nincs tituláris karaktere.* Ennek az álláspontnak többféle változatát találjuk a kutatók körében. Jézus az Emberfia kifejezést önmagára vonatkozó közvetett utalásként használta az „én” személyes névmás helyettesítéséül, azaz a beszélő „én” körülírásáról (circumlocutio) van szó (Vermes G.⁷¹). Egy másik megoldás szerint az Emberfia jelentése adott esetben „egy emberi lény”, egy halandó (pl. J. A. Fitzmyer⁷²), vagy csupán „bárki, valaki” (pl. R. Bauckham⁷³). Ide sorolható az a te-

⁶⁸ A kifejezés etimológiájára és a Jézus korabeli arám szóhasználatra nem térünk ki, lásd az értekezés első részét.

⁶⁹ PESCH, R., *Über die Autorität Jesu. Eine Rückfrage anhand des Bekenner- und Verleugnerspruchs Lk 12,8 par.:* Die Kirche des Anfangs, FS. Heinz Schürmann, R. Schnackenburg szerk., Freiburg i.Br. 1978, 25-55 old.; MARSHALL, I. H., *The Synoptic Man Sayings in Recent Discussion*, NTS 12 (1965-66) 327-351 old.; HOOKER, M. D., *The Son of Man in Mark*, London 1967; STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments I.* Göttingen 1992.

⁷⁰ KÜMMEL, G. W., *Jesus der Menschensohn?* (SbWGF XX-3), Wiesbaden 1984.

⁷¹ VERMES, G., *A zsidó Jézus*, Budapest 1995, 210-216.240-244 old.

⁷² FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke I-IX* (AB 28), Garden City N.Y. 1981, 208-211 old.

⁷³ BAUCKHAM, R., *The Son of Man: „A man in my Position” or „Some-one”, JSNT 23 (1985) 23-33 old.*

kintélyes biblikus kutatók által képviselt tézis is, hogy az Emberfia Jézus szóhasználatában egy feltűnő, de egyben burkolt beszédmód, amellyel küldetéstudatát akarta kifejezni, és magát „Messias designatus”-ként jelölte meg (így különböző módon H. Bietenhard, R. Leivestad, V. Hampel, M. Hengel⁷⁴). Ezt a módot „qualifikáltan meghatározatlan használat”-ként is jellemezhetjük (A. Polag⁷⁵).

A második alapmodell is abból indul ki, hogy az „Emberfia” kijelentés Jézustól ered, aki ezt a megnevezést egy meghatározatlan tituláris értelemben használta, de nem magára, hanem egy tőle különböző, az apokaliptikus hagyományból ismert égi alakra utalt. A kutatók megalapozásul a Lk 12,8 köv.-ből indulnak ki („Mondom nektek: Mindazt, aki megvall engem az emberek előtt, az Emberfia is megvallja Isten angyalai előtt.... Aki az Emberfia ellen szól, bocsánatot nyer, de aki a Szentlélek ellen káromkodik, nem nyer bocsánatot”), amelyben Jézus úgy beszél az Emberfiáról, mintha az egy kívülálló, tőle független harmadik személy lenne (így korábban F. Hahn, újabban J. Gnilka, függetlenül attól, hogy az „Emberfia” az isteni ítéletnél szerepet játszik, A. Vögtle szerint viszont bíró⁷⁶). Ez a megoldás tehát arra az apokaliptikus hagyományra utal, amelyben az Emberfiának valamilyen szerepe van vagy legalábbis megjelenik végidőbeli eseményeknél. A második alapmodellnek olyan értelmezése is van, amely szerint a Jézustól különböző „Emberfia” csupán szimbolikus, mégpedig az Isten országával párhuzamos valóság (C. Colpe, A. J. B. Higgins⁷⁷), vagy pedig Jézus az isten uralom földi képviselője, míg az „Emberfia” a végidőbeli választottak közösségének az égi képviselője (H. Merklein⁷⁸). Az elmondottakkal ellentétben viszont az evangéliumokban a földi, szenvedő és feltámadt Emberfiáról szóló kijelentések Jézusra vonatkoztatottak. A második alapmodell képviselői szerint Jézus azonosítása az égi „Emberfiával” csak a feltámadás után történt, azaz a feltámadás volt a feltétele az Emberfia szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról szóló ígék megformálásának.

A harmadik alapmodell szerint csak a feltámadás után alkalmazták Jézusra az „Emberfia” megnevezést (így legutóbb A. Vögtle), amelyre az apokaliptikus „Emberfia” eszméje volt a mértékadó. Az apokaliptikus „Emberfia” hagyomány irodalmi megformálásából a Dán 7,13 köv.-t és az etióp HénoK könyvének képes beszédeit ve-

⁷⁴ BIETENHARD, H., „Der Menschensohn”, – ó υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Begriff der synoptischen Evangelien I.: ANRW II. 25/1, Berlin 1982, 265–350 old.; LEIVESTAD, R., Jesus – Messias – Menschensohn. Die jüdische Heilandserwartungen zur Zeit der ersten römischen Kaiser und die Frage nach dem messianischem Selbstbewusstsein Jesu: ANRW II. 25/1, Berlin 1982, 220–264 old.; HAHN, F., Art. „Menschensohn”, EWNT III., 927–937 old.; HAMPEL, V., Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990; HENGEL, M., Jesus, der Messias Israels. Zum Streit um das „messianische Selbstbewusstsein Jesu”: Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity, J. Gruenwald szerk., Tübingen 1992, 155–176 old.

⁷⁵ POLAG, A., Die Christologie der Logienquelle, (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 102–117 old.

⁷⁶ HAHN, F., Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1962; GNILKA, J., Jesus von Nazaret, (HThK Suppl. 3), Freiburg i.Br. 1990, 251–267 old.; VÖGTLE, A., Die „Gretchenfrage” des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive, (QD 152) Freiburg i.Bg 1994

⁷⁷ COLPE, C., Art. „ó υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου” ThWNT VIII. 403–481 old.; Neue Untersuchungen zum Menschensohn-Problem, ThRev 77 (1981) 353–372 old.; HIGGINS, A. J. B., The Son of Man in the Teaching of Jesus, Cambridge 1980

⁷⁸ MERKLEIN, H., Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie, ZNW 72 (1981) 1–26 old. átdolgozva: Studien zu Jesus und Paulus, (WUNT 43), Tübingen 1987, 221–246 old.

szik számításba, vitatott azonban, hogy közülük csak a Dán 7,13 köv. (H. Perrin⁷⁹), vagy az etióp Hérok könyvének képes beszédei is (P. Vielhauer, A. Vögtle stb.⁸⁰) szerepet játszottak az Emberfia eszme Jézusra alkalmazásában. A Vögtle úgy véli, hogy a képes beszédeknek ugyan nem található tanúi a kereszténység előtti időből, mégis ez a hagyomány már ismert volt az őskereszténység számára. A kutatók elfogadják, hogy az alkalmazás Jézus feltámadása után történt, de az egyik vélemény szerint a Názáreti Jézus felmagasztalásnak eszméje nyújtott alapot az Emberfia ég felhőin való eljövételének várására (H. Perrin), míg a másik szerint a parúzia volt az indíték arra, hogy az Emberfia eszmét Jézusra alkalmazzák, mint azt a maranatha kérés is (1 Kor 16,22; Jel 22,20b) tanúsítja (A. Vögtle).

Az Emberfia megnevezés tituláris használatának kérdése

Az újszövetségi ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (ho hüiosz tou anthropou) tituláris használatának kérdése összefügg azzal, hogy a megnevezés eredetét miként ítéljük meg. Amennyiben az Emberfia megnevezés eredetének csupán a korabeli szóhasználatot tekintjük és az egyedet, az egyedi embert jelöli, akkor csak az „én” körülírására szolgál, s nincs tituláris használata. Ha azonban a megnevezés eredetét a hagyomány, s itt a koraszidóság apokaliptikus Emberfia hagyományára gondolunk, egy meghatározott bíró ill. üdvösségközvetítő alakjával hozzuk vonatkozásba, akkor tituláris értelme van. Ugyanezt kell mondanunk akkor is, ha az Emberfia megnevezéssel Jézus önmagát, küldetéstudatát akarta kifejezésre juttatni. Az utóbbi esetben természetesen felmerül a kérdés, hogy mikor és hol kezdődött a megnevezés használata és arra is választ kell adni, hogy Jézustól vagy az ősegyháztól ered-e használata.

Az Emberfia és szenvedő Szolga ill. szenvedése váltságdíj jellegének összefüggése

A kérdés különösen a Mk 10,(42-)45 párh. összefüggésében merül fel, amelyben a szenvedés egyúttal váltságdíj is: „Az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem, hogy ő szolgáljon és váltságul adja életét sokakért”. A kutatók egy jelentős csoportja szerint a kapcsolat magyarázatára a Lk 22,(24-)27-ből kell kiindulni („Ki nagyobb: aki asztalnál ül, vagy aki felszolgál? Ugye az asztalnál? Én mégis úgy vagyok köztetek, mint a szolga”), amely a Mk 10(42-)45-el szemben az ősibb hagyomány, és nincs benne sem az Emberfia sem pedig a váltságdíj. Ezért a Mk 10,45-ben mindkét elemet másodlagosnak kell tekinteni, és a feltámadás utáni keresztény közösség hagyományához tartozik. A behelyettesítő szenvedés (engesztelés) közvetlenül nem Deuterokanizálás szenvedő Szolgájával (Iz 53,10) függ össze, annál is inkább, mert az Emberfia szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról szóló evangéliumi kijelentésekben hiányzik az engesztelés, noha a szenvedés isteni szükségyszerűsége hangsúlyosan kiemelt bennük. A Mk 10,45-ben az engesztelés az utolsó vacsora hagyományából átvett motívum (F. Hahn)⁸¹.

⁷⁹ PERRIN, N., *The Son of Man in the Synoptic Tradition ; A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*; Philadelphia 1974; *Was lehrte Jesus wirklich?*, Göttingen 1972;

⁸⁰ VIELHAUER, P., *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, 1957; *Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit H. E. Tödt und E. Schweizer*, ZThK 60 (1963) 133-177 old.;

⁸¹ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 5. kiadásában található függelék 459-460 old.

ÖSSZEFOGLALÁS

Végző összefoglalásként a következőket mondhatjuk el:

Az Emberfia megnevezés etimológiája két irányba vezet: egyrészt a bibliánkívüli arám nyelvhasználathoz, másrészt az apokaliptikus Emberfia-hagyományhoz, amelynek irodalmi tanúja a Dániel könyvének 7. fejezete, az etióp Hénok és 4 Ezdrás könyve.

A felsorolt három könyvben az Emberfia alakja folyamatos új vonásokkal bővül és a két apokrif apokalipszisben meghatározott szerepkör kapcsolódik hozzá: a végidő bírása és üdvösségközvetítője lesz, míg az Emberfia megnevezés tituláris használatát általában kétségbe vonják. Az etióp Hénok és 4 Ezdrás könyvben az Emberfia-hagyomány összekapcsolódik a Messiás-hagyománnyal.

A három könyvet összekapcsolja az tény, hogy a Dániel könyvének Emberfia látomásából ill. közvetlen kontextusából elemeket találunk a két apokrif apokalipsziszből.

A koraszidóság apokaliptikus Emberfia-hagyományának az Újszövetségre gyakorolt hatása kérdésében nincs egységes vélemény a kutatók között.

A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Nyolcadik 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 Márton Áron kiadó és az Ecclesia boltjában, Kecskeméten a Korda könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

A Communio folyóirat **eddig megjelent számainak** tartalma:

- | | |
|---|--------------------------------|
| 1993. 1. Az ember és az örök élet
(<i>már nem kapható</i>) | 3. Isten és emberek műve |
| 2. Európa – új evangelizálás
(<i>már nem kapható</i>) | 4. Istennek adott válasz |
| 3. Az ember hivatása | 1997. 1. Jézus csodái |
| 4. Isten neve | 2. A remény nem csal meg |
| 1994. 1. Hit a teremtésben | 3. Tedd ide kezed |
| 2. Európa lelkisége | 4. Krisztus az idők teljessége |
| 3. Isten irgalmassága | 1998. 1. Szentlélek éve |
| 4. Isten örök Fia | 2. Gál Ferenc emlékezete |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése | 3. Veni Sancte Spiritus |
| 2. Istenről beszélünk | 4. Vedd a Szentlelket |
| 3. Hiszem a test feltámadását | 1999. 1. Az Atya éve |
| 4. Idő és öröklét Ura | 2. Isten az Atya |
| 1996. 1. Isten és császár | 3. Clementissime Pater... |
| 2. Egyház és fiatalság | 4. Fides et ratio |
| | 2000. 1. Kettős millennium |

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

VANYÓ LÁSZLÓ

Üdvtörténet, egyháztörténet, politikai teológia

1. BIBLIAI ÉS PATRISZTIKUS SZÓHASZNÁLAT

A bibliai ember számára természetes volt, hogy a világ egészét a Teremtő tette vagy, alkotásaként szemlélte, időbeli folyamatát pedig ugyanazon Teremtő művét fenntartó közbelépései sorozatának tudta be, amit gondviselésnek (pronoia, providentia) nevezett a későbbi keresztény teológia. Ez azonban különös egyetemesség volt ószövetségi távlatban. Eltekintve a konkrét történelmi körülményektől, fel kellett tételezni, hogy a Teremtő tettei és törvényei egyetemesekek, hiszen Ő világot teremtő Isten, de hogy törvényeit csak egy nép fogadja el, és veti alá magát neki, annak különleges okai lehetnek.

A kereszténység örökölte ezt a szemléleti keretet, és azonnal módosította is: a teremtő Isten törvénye az Üdvözítő Isten által minden nép törvénye, így a horizont kitágul, és amit profán történelemnek ismerünk, az az egyház- illetve az üdvtörténet horizontja alá kerül¹. A János-evangéliumban a történet a „*martürein*”, a látott és hallott dolgok tanúsítása. A Lk 2,15-ben a pásztorok mondják egymásnak: „*lássuk a beszédet/dolgot, amit azt Úr tudtunkra adott*”.² A hallásból nyert ismeret a héber gondolkodásmód jellegzetessége, a látás elsősorban a görögöké. Az „autopszia” igen fontos a görög számára. A héber számára az *Úr szava, beszéde* „*történés*”, „*történelem*”. Az „*oikonomia*” = üdvtörténettel „*Heilsgeschichte*”-vel, való azonosítása pontosítást igényel, mert az „*oikonomia*” = *dispensatio, villicatio*³, jelentette *Isten családjá-*

¹ A „hisztorein” ige Szent Pálnál a Gal 1,18-ban fordul elő, „*videre Kephán*” jelentésben. Szent Lukács az ApCsel 1,1-ben „*logon epoiészamén*”-t írt. Az evangélium prológosusában az „*anataxaszthai diégészin*” kifejezést használta (Lk 1,1)

² A hely: „*idómen to rhéma túto to gegonosz, ho ho küriosz egnóriszen hémin*”, hasonlatos a Kiv 20,18-hoz (a LXX szerint!), ahol ez áll: „*Az egész nép látta (heóra tén phónén) a hangot, a villanásokat és a harsonák hangját, és a füstölgő hegyet*”. A héber magyar Biblia (Budapest, 1993, 1,250. old.) így fordítja: „*És az egész nép látta a mennydörgést, a lángokat és a harsona szavát és a hegyet, amint füstölgő*”. A SzIT Biblia-fordítása „*javitotta*” a szöveget: „*Az egész nép hallotta a mennydörgést, a villámlást, a harsonazengést és látta a füstölgő hegyet*”. Ez a közfelfogás érthetőségét tükrözi valamint a laposságot. Nem volt tévedés a héber és a görög szövegben a „*látta a hangot*”, hiszen Jézus kortársa, Philón tanúsítja, amikor kommentálta ezt a helyet. (De migratione 47,53; Mózes élete, 1,66, Atlantisz, Budapest, 1994, 32. old.)

³ Lk 16,2; 1 Kor 9,17; Ef 1,10; 3,2 és 9;1 Tim 1,4.

nak (Egyház) rendjét, amely sorozatos szabályzatmódosítást feltételezett. A keresztény szerzőknél a *historia kutatást, tudást* jelent. Megérdeklődött tudást, tehát tudást, amely emberi közvetítőn keresztül jut valaki birtokába⁴, jelenthet „*facta*”-t, tényeket⁵, jelentheti az ószövetségi történetírókat⁶, jelenthet félreértett történeteket⁷.

A kereszténység az üdvtörténet és filozófiatörténet folytonosságában az ókorban olyan kérdéseket vetett fel: hogy ez vajon folytonosság-e a zsidó történelmen belül, a történelem alá van-e vetve Jahve törvényének, amelyet a Sinai hegyen kinyilatkoztattott? Miként viszonyult mindez a hellén historióához?

Bibliai fogalmak, mint „oikonomia”, „historia”, „descriptio” folyamatos esemény-sorozatot jelentenek, vagy: az esemény csak az, amikor Jahve beavatkozik? A héberben nem is volt szó a „történelemre”, amely ennek következtében emberi avatatlanságok és isteni közbelépések sorozata⁸. Ugyanakkor remek történeti elbeszéléseket hagytak hátra. Erre példa a 2 Sám 13,11-16. A történeti leírások azonban mindig valami kétséget is ébresztenek, hogy nem a redaktor beavatkozásainak köszönhetőek-e, és akkor ez az egész igen közel kerül Hérodotosz elbeszélő művészetéhez, egyáltalán a hellén felfogáshoz, amelyben az orakulumoknak a történelemben is igen nagy szerepük van. Ha azonban a héber felfogás sem annyira eredeti, mint amilyennek gondoltuk, akkor az egész ókori történetírás azonos horizontot tételez fel, legyen az zsidó, görög, vagy keresztény. Ám az nem perdöntő, hogy vajon egy nyelvnek van-e szava a „történelemre”, sokkal fontosabb az, hogy tudatában van-e annak, hogy mi az, ami történelmet indíthat útjára. Mert nemcsak az események alakítják a kor emberét, hanem a szilárd hit is formálja és alkotja a történelmet⁹. Azt az emberképet, amelyet magunkról alkotunk, többnyire a történelem produktumaként fogjuk fel, már-már túlzott magától értetődéssel, mintha igazában azt is tudnánk, hogy voltaképpen mi is az a valami, amit történelemnek nevezünk. A történelemértelmezésből fejlődött ki a történetírás Izraelben is. Igaz-e E. Schwartz tézise, hogy a történetírás a hellének alkotása?¹⁰ Az ő véleménye azonban árnyalt, több tanulmányt is szentelt a kérdésnek, amelyek fejlődési útját is tükrözik¹¹.

2. A FOGALMAK KÜLÖNBSÉGE

Az külön kérdés, hogy a görögök történelemről alkotott elgondolása mennyire tekinthető egységesnek. Hérodotoszt és Thuküdidészt szokták összehasonlítani. Héro-

4 ORIGENES, In Jo 6,212,130,30, PG 14;237 B

5 ORIGENES, Hom in Jer 19,15.

6 ORIGENES, Hom in Jer 19,15.

7 ORIGENES, De Princ. 4,2,8, PG 11;373 A.

8 E. FASCHER: Antike Geschichtsschreibung als Beitrag zum Verständnis der Geschichte, Socrates und Christus, Beiträge zur Religionsgeschichte, Leipzig, Kochler et Amelang, 1959, 7-8. old.

9 Antike Geschichtsschreibung als Beitrag zum Verständnis der Geschichte, Socrates und Christus, 14. old.

10 Geschichtsschreibung und Geschichte bei den Hellenen, Die Antike IV, 1928, 14-30.

11 Über das Verhältnis der Hellenen zur Geschichte, „Logos”, Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur, Bd. IX, 1920, Heft 2, S. 171-187.; Geschichtsschreibung und Geschichte bei den Hellenen, Die Antike, 4, (1928), S. 14-30; Über Kirchengeschichte, Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Geschäftliche Mitteilungen, 1908, S. 106-122. Ezek megtalálhatók a Gesammelte Schriften Bd 1. Walter de Gruyter, Berlin, 1963, 47. kk; 67 kk; 110 kk.

dotosz általánosít, a görög-perzsa háborúban Európa és Ázsia harcát ábrázolja, mint az Illiasz, míg mások szerint ez is csak feltevés vele kapcsolatban, igazában etnográfiai és kultúrtörténeti anyagot foglalt írásba geográfiai keretek között. Az előbbivel szemben Thuküdidész az, aki valós „történelmet” ír. Valójában Hérodotosz kutatta a történelmet, Thuküdidész „írta” a történelmet, de abban az értelemben, hogy ő az első európai, aki nem csupán szenvedő alanyként írta a történelmet, hanem az oksági összefüggéseket is kutatta benne. Ez azonban nem jelentette azt, hogy a vallási tényezőktől eltekintett volna. Az oraculumoknak nála is megvan a jelentőségük, mint Hérodotosznál az „isten irigységének”, amely gondolatot csak Platón kezdte kiirtani a görög gondolkodásból. Az oraculumok behozása a történelemben a fatum területévé avatták a történelmet. Így azonban az isteni és az emberi megütközésének csatateré is lett, ahol jóslat és ellenjóslat hangzik el, egymással szembeáll a „pathéma” és a „mathéma”, mert senki sem kíván hitelt adni a figyelmeztetéseknek, a meggyőzésnek a hatalmas tudatlanok és tehetetlen tudók között kell feladatát teljesítenie. Hérodotosz történelmének értelmét azonban éppen az oraculumok adják.

A világtörténelem és egyháztörténet, az üdvtörténet és egyháztörténet összefonódott, az egyháztörténet azonban sokkal messzebbi múltba nyúlt vissza, mint akár a görög, akár a római történelem. Külön vitatéma lett a filozófia. A filozófia ugyanis a görögöknél is kritikus volt a pogány politeista kultuszokkal szemben, így a kereszténységre készített elő. Mivel ez lett az egyetlen elfogadható kapcsolat a kereszténység és a pogányság között, ez került legelőször a történeti érdeklődés horizontjába.

Az apologéták visszatekintő tükre: kétfrontos vitát folytattak a zsidókkal és görögökkel. Számukra historia lényege a philosophia, hogy kié az igazi bölcelet.

A 2. századi apologétáknál, főként Antiochiai Theophiloszra kell gondolnunk, megtaláljuk az összehasonlító kronológiát. Ez lehetővé teszi a kereszténység és a hellén világ időbeli dimenziójának, múltjának áttekintését, „ösiségének” ellenőrzését. A kereszténység részben ősbibbnek tudja magát a görögöknél, mert saját előtörténetének tekinti az egyetemes emberiség egész történetét Ádámtól, részben egyidejűnek tekinti magát a bibliai történelemmel Ádámtól kezdve.

A teremtéssel kezdődő üdvtörténet periodizálása nem egyszerűen átvétel a zsidóságtól. Ennek a periodizálásának a gyökerei a zsidóságon túl érnek, belenyúlnak a perzsa vallásba és kultúrába. A periodizálás a keresztények számára fontos, Ádámtól Ábrahámig, Ábrahámától Mózesig, Mózesától Dávidig, stb. Időnként jelentősek lesznek olyan nevek, mint Jézus, Nave fia. Fontos lehet bizonyos körökben a zsidó kronológia, amely a világ teremtésétől kezdve számlálta az éveket.

3. MI A TÖRTÉNETÍRÁS?

A történetírás az ókorban nem annyira tudomány, mint inkább „művészet”, „tekhné”, amely szorosabb, szűkebb határai által különbözik a költészettől, amelynek képpalkotó fantáziájára mindenkor szüksége van¹². A „monda” és a „történet” határvonala elmosódott. A hellenista történetírás érdeme, hogy tudatosította a „szünkhro-

¹² E. SCHWARTZ, Über das Verhältnis der Hellenen zur Geschichte, Ges. Schrf. I, 48. old.

niszmosz" jelentőségét, amely minden tudományos, összehasonlító történetírás alapja. Keresztények-zsidók húsvéti ciklusai 6000 évben határozták meg a világtörténelem tartamát. A görögök olümpiadéit racionális célok vezérelték. E. Schwartz megállapítása mégis érvényes: A görögök inkább megélték, semmint cselekvően alakították a történelmet¹³.

A görög „eposz”/elbeszélés és „hisztorié” édestestvérek. A görög „hisztoria” szónak kevés köze van a történetíráshoz, mert a ión „hisztorié” a „hisztorein”-ből képzett igenév, a „tanúskodni” jelentéssel¹⁴. Mindenesetre olyan tudást jelölt, amely a ión „gnómé”-val, a későbbi „philosophia”-val ellentétes volt¹⁵.

Ez a néhány szempont rámutat a görög és héber felfogás különbségére, de hasonlóságára is. Mindkettő fontos, hiszen a kereszténység történelemszemléletét mindkettő befolyásolta.

4. A TÖRTÉNELEM PERIÓDUSAI PROFÁN SZERZŐKNÉL

A történelem periodizálásában a hetes számnak kiemelkedő jelentősége van mind a zsidóknál (Ter 1,1 kk), mind a görögöknél, költőknél¹⁶, filozófusoknál¹⁷ egyaránt. A hetes szám kivételessége azonban káldeus befolyás mind a zsidóknál is, a görögöknél is, választás dolga. A sztoikusok ráviszik az embrió fejlődésére, amelyet hét szakaszra osztottak. Plinius *Historia Naturalis*-a is ennek átvételét tanúsítja a latinok részéről¹⁸.

A görög világban három- vagy négy korszakot tartottak számon. Hésziodosz öt korszakot emlegetett¹⁹, amelynek megfelelnek az emberfajták: az aranykoré, az ezüstköré, a bronzkoré, a hősök koráé, a vaskoré. A hősök fajtája megszakítja a költő által fémekkel jelzett sort, ami arról árulkodik, hogy eredetileg a négyes felosztás lebegett szeme előtt. Anaximandrosz és Empedoklész ismerték a korszakokra osztást, Arisztotelész és iskolája, a görög tragikusok nem vették figyelembe ezeket. Plátón azonban gyakorta célzott az aranykorra²⁰, hasonlóképpen Arisztophanész és Euripidész. A 3. század költője, Aratosz is ismerte az arany-, ezüst-, bronz-, vas korra való felosztást. Ez iskolateremtő felosztás lett a rómaiaknál, magáévá tette Cicero²¹. A bronzkort azonban sokszor behelyettesítik a vaskorral. Ez az eszme inspirálta Vergiliust is²², Juvenalis a vaskor kortársának tudta magát²³. Hésziodosz tanítványa lett a latinok

¹³ „Die Griechen haben mehr Geschichte erlebt als gemacht....“ Über das Verhältnis der Hellenen zur Geschichte, Ges. Schriften, I, 64. old.

¹⁴ E. SCHWARTZ, Über die Kirchengeschichte, Ges. Schriften, I, 114. old.)

¹⁵ E. SCHWARTZ, Über die Kirchengeschichte, Gesammelte. Schriften, Walter de Gruyter, Berlin, 1963, I, 116. old.

¹⁶ HOMEROS, *Odyss.* X,80-81; XIV,476-477.

¹⁷ *Metaphysica*, I,6; *Politicus*, 7,14; PLATON, *Timaios*, 34a; JAMBLIKHOS, *Vita Pythagorae*, 13.

¹⁸ *Hist. Nat.* VII,175, XXIV,12; XXV,59; XXX,115.

¹⁹ *Munkák és napok*, 109-201.

²⁰ *Pol.* 271d. *Törvények* IV,713 c-d.

²¹ *De nat. deor.* II,63,159. Magyar fordításban: CICERO: *Az istenek természete*, Prometheus könyvek, Helikon, Budapest, 1985, 125. old. Fordította: Adamik Tamás.

²² *IV. Ecloga*, 5-9.

²³ *Sat* 13,28.

között Ovidius²⁴, aki a négy korszakhoz még egy ötödiket is hozzátett, amelynek a vér a szülője.

A Krisztus előtti első században a fémekkel jelzett korokat a babilóniai asztrálszimbolizmus hatására kezdték bolygónevekkel jelölni, mint Poszeidoniosz: Saturnus-, Jupiter-, Mars-, Vénusz-, Mercurius névvel.

A görögök történelmi horizontja a hellenista korban kitágult, és kozmopolita lett, a görög mégsem úgy élte meg az egyetemes történelmet, mint a római. Nagy Sándor túl későn jött, és birodalma rövid életű volt. A görög mégis a tökéletes és örök formát kereste. A történelem ezzel szemben valami változó, befejezetlen. A történelmi tények, hasonlóan a természeti jelenségekhez, tág teret kínáltak a filozófiai eszmélkedésre, előmozdították az emberi természet jobb megértését, az emberi sors mélységének kutatását, amelyről a görög nem is álmodott.

A görög római történelmi korszakok mintája az egyéni fejlődésről alkotott képben is keresendő, amelyben beszéltek fiatalságról és öregségről, a nyár és tél, a nappal és éjszaka költői ellentétéről. A tapasztalat és a számok tudománya (arithmologia) hármas vagy négyes felosztást sugallt. Eszerint az ember mikrokozmosz, amelynek történetében megvan a kezdet, a delelés, és az alkonyat, a négy elem, a négy évszak²⁵. A hetes beosztás lett azonban a legnépszerűbb, amely tíz hetéves periódusra osztotta az ember életét. Végül kaldeus hatásra az ember hét korszakáról beszéltek, mint a hét bolygóról. A korszakok és életkorok megfelelték egymásnak.

Róma történetében is korszakokat különböztettek meg: a „saeculum” nem száz évet jelent, hanem két jelentős történelmi esemény közötti időtávot²⁶. Az emberi életkorok mintájára osztotta fel a római történelmet Florus²⁷, Lactantiusnál Romulustól Tarquinusig tart Róma gyermekkora, a pún háborúig tartott serdülő kora, a világ meghódításával kezdődött fiatal kora²⁸.

A görögök hajlottak a történelem borúlátó megítélésére, noha más áramlatok is érvényesültek náluk. Anaximandrosz és Empedoklész pozitív értéket tulajdonítottak az időnek. Platón ciklusokként ismétlődő katasztrófákról beszélt²⁹, míg máskor saját korát a régi időknél sokkal boldogabbnak, ugyanakkor sokkal frusztráltabbnak is tartotta³⁰. Arisztotelész elvetette Platón katasztrófa-elméletét, és a lassú, haladó változásokban hitt³¹.

Bizonyos kétértelműség mindig együtt járt az idő fogalmával, mert amit épített, azt le is rombolta. Hésziodosznál is az egymást követő világkorszakok a hanyatlást tükrözik, az aranykorra következik az ezüst, arra a bronz, majd a vaskor³². Ezt a nézetet osztotta Hérodotosz is. Poszeidoniosz (Kr. e. 1. sz.) szerint az emberiség Vénusz koráig fejlődött, jelenében belépett Mercurius korszakába, az emberi nem felfedező te-

²⁴ Metamorph. I,89-415.

²⁵ HÉSZIODOSZ, Munkák és napok, 109-201; PYTHAGORASZ, Diogenész Laertiosz szerint, De vitis philos. VIII,1,10. PTOLEMAIOSZ, Tetrabibl. I,10.

²⁶ LUCANUS, Pharsalia VII,387 kk.

²⁷ Epitom. Hist. Rom., proem. 4.8.

²⁸ Div. Inst. VII,15.

²⁹ Törv III,676 kk.

³⁰ Politikus, 272ab-274cd; FIRMICUS MATERNUS, Matheseos, III,1,11-15 Poszeidoniosz felfogásáról számol be.

³¹ Meteor. I,14 ,352b-353a.

³² Munkák és napok,109-178.

hetségét a gonoszságban hasznosítja³³. Úgy tűnik, a történelemről vallott felfogásban a görögöknél a fő áramlat volt a pesszimista. A mulandó történelem láttán a görög szellem az örök körforgás eszméjénél keresett vigaszt, amely a periodikus halhatatlanság volt számára. Platón olvasóit arra szólította fel, hogy az ideák világa elérése érdekében lépjenek ki a múlt idő világából³⁴.

A rómaiaknál is a görögökéhez hasonló irányzatok fedezhetőek fel. Lucretius lassú haladásról beszélt, az idő lépésről-lépésre napvilágra hozza a felfedezéseket³⁵, hozzá hasonlóan vélekedett Horatius. Vergilius magasztalta Saturnus, Jupiter aranykorát, amelyben az ember érvényesülhet³⁶. Ugyanezek a költők borúlátóan is nyilatkoznak: az idő romboló³⁷. Titus Livius szerint korábban a romlottság már tűrhetetlen³⁸. Vergilius is az idők viszontagságait panaszolja fel³⁹. Ovidius is a korszakok degenerálódásáról beszélt⁴⁰.

A római azonban ismerte az idő derülátó szemléletét is, hiszen az idő Róma jótévője volt, mivel a város alapítása mindörökre szólt. Itt valamelyest eltér a római szemlélet a görög borúlátástól. Az epikureusok és sztoikusok számára az idő valami nem létező, így a történelem sem érdekes, nem a „korábban”-„azután”, hanem csak a „következő”, a „következmény” létezett számukra.

Az egyházatyák ugyan a Biblia felfogását követték, de a görög-latin környezet történelemről és időről kialakított felfogása állandó kísértést jelentett számukra.

5. A TÖRTÉNELEM KORSZAKAI A BIBLIÁBAN ÉS A KERESZTÉNY SZERZŐKNÉL

A. Luneau megállapította: Az ember megváltása különböző szakaszokban és korszakok keretén belül ment végbe, a történelemnek megvan a maga jelentősége. Az üdvösség helyévé lett. Ezen a téren az egyházatyákat a Szentírás inspirálja. Ha a görögök és rómaiak istenei tevékenykednek a történelemben, akkor azok a kozmosz istenei. A természeti erőkből kiindulva fedezik fel őket, vagy az ember mély hajlamaiból, az istenek a természetet fejezik ki, és annak szimbólumai. Izrael Istene ellenkezőleg, mindenek előtt a történelemben nyilvánítja ki magát, sőt kezdettől fogva benne látták az ég és föld teremtőjét, aki mindenekelőtt az atyák Istene, aki kiszabadította népét az egyiptomi szolgaságból, és bevezette Kánaán földjére. Innen az izraelita hit megvallásának történelmi karaktere, amelyben a hívő, mielőtt felajánlaná áldozatát, nem a teremtés csodáira hivatkozik, hanem „Isten csodás tetteire” (mirabilia Dei)⁴¹.

³³ Poszeidoniosz Firmicus Maternusnál, Mat. III, 1, 15.

³⁴ Phaidrosz, 248b-249a; Politikosz, 269 c.

³⁵ De rerum nat. V, 1449 kk.

³⁶ Georg. I, 121; Aeneis, VI, 724-751.

³⁷ HORATIUS, Od III, 6, 45.

³⁸ Hist Rom, paef. 9.

³⁹ Ecl. I, 11-18; 70-72; V, 34-39; IX, 1-6; Georg. II, 536-539.

⁴⁰ Metamorph. I, 89-127.

⁴¹ „L'homme est sauvé en diverses étapes et dans le cadre des âges; l'histoire prend ainsi son importance. Elle devient le lieu du salut. Là encore les Pères s'inspirent de l'Écriture. Si les dieux grecs et romains, en effet, agissent dans l'histoire, ils sont d'abord les dieux du cosmos. Découverts à partir des forces naturelles, où des tendances profondes de l'homme, ils en expriment la nature et en sont les symboles. Le Dieu d'Israël, au contraire, se révèle d'abord dans l'histoire: si, des les origines, on voit en lui le créateur du ciel et de la terre, il est d'abord le Dieu des Pères, celui qui délivre son peuple de la

Bibliai alapon két – részben – ellentétes elmélet bontakozott ki, amelyek kiegészítik egymást: az egyik az apokalipsziszek és a hellénizált mágusok hatására hisznek a messiási millenniumban, illetve hét ezer évben határozták meg a világ tartamát; a másik felfogás szerint szó sincs hét, csupán két korszakról, a jelenről és a jövőről, a hat évezredről és a hetedikről. Néhány szerzőnél mindkettő egyformán megtalálható.

Bibliai vagy egészen egyszerűen emberi eszme, hogy a történelem több korszakban halad a kibontakozás felé. A papi hagyomány négy korszakot-teremtés, Noé, a körülmetélés, Mózes szövetsége- különböztetett meg. A jahvista felfogása ehhez hasonló, csak nem utal a szövetségre és Noé korára. Az elohista egyszerűen Ábrahámmal kezdte az Istennel kötött szövetség történetét. A Pentateuchus végső redakciójában négy korszakot különböztetett meg: Ádám-, Noé, Ábrahám-, Mózes korát. A próféta-király, Dávid, alakja igen jelentős a történeti és a próféta könyvekben is, de vele nem jeleznek új korszakot, beillesztik Izrael történetének keretébe. A nép hűtlenségének közepette azonban Dávid alakja kivételes jelentőséget nyert, jelentette a Dávidi dinasztia restaurálását, új Dávid eljövételét, a régi törvénnyel való folyamatosság feladása nélkül megjelenik az új „berith” és az új „tórah” ígérete.

Az Újszövetség folytatja ezt a vonalat, amennyiben Jézus az ígéretek és a törvény beteljesedését hirdette. Az új messiási korszakon belül is két szakaszt különböztetett meg, a kezdetet és a beteljesedést. Az újszövetségi szerzők átvették az ószövetségi ihletésű négy korszakos felosztást, amelyet a Szent Pál által módosított formában örököltek az egyházatyák: a természet-, a mózesi törvény-, a kegyelem-, a dicsőség korszaka. A hetes beosztást nem, ez utóbbi négyes felosztást azonban minden egyházatyá magáévá tette.

6. AZ APOKALIPTIKA ÉS PHILÓN

Az apokaliptikának csekély befolyása volt, mert bár ismerte a történelem különböző korszakait, de nem négy- vagy hét-, hanem tíz-, tizenkét korszakkal számolt.

Az Ószövetség történeti könyvei sem tettek mást, mint megénekelték Isten dicsőségét, bemutatták, hogy az üdvösség a nép hűségétől függ. A próféták is igen határozottan a jelen történelmére alapoztak, és nem léptek le soha a történelem talajáról. A jelen eseményeit és tényeit Izrael rendeltetése még nagyobb eseményeinek szemléltetésére használták messiási eszkatológiával. Az Ószövetségben még a Bölcsesség is a történelemre való hivatkozás segítségével énekelt meg Isten gondolatának mélységeit (Bölcs 10-19).

Az Újszövetség felfogására ugyanezek a jellegzetességek álltak. A múlt, jelen és jövő ugyanúgy viszonyultak egymáshoz, mint az ószövetségi felfogásban: a múlttal igazolta a jelent, az Ószövetség próféciáival igazolta Krisztus messiási mivoltát, miközben a jelent az eszkatonra, Krisztus második, dicsőséges eljövételére nyitotta.

Sajátos, mi több, rendkívül tanúságos a zsidó vallású és görög műveltségű Philón viszonya a históriához. Hitt a Szentírásban, amelyet azonban filozófusként időtlen sé-

servitude d'Égypte et l'introduit en Chanaan. D'où le caractère historique des professions de foi israélite, où le fidèle, avant de présenter son offrande, ne rappelle pas les merveilles de la création, mais les mirabilia Dei". L'histoire de Salut chez les Pères de l'Eglise, La doctrine des âges du Monde, Théologie Historique, 2. Beauchesne, Paris, 1964, 53. old.)

ma alapján gondolt át. Tartotta, hogy a világnak van időbeli kezdete, és lesz vége is, Izrael meghatározott időben kapta a törvényt⁴². Szigorúan tartotta magát a részletekhez is, és kikel azok ellen, akik ebben egyszerűen mítoszt sejtettek az elbeszélések mögött. Konkrét történelmi realitásnak fogta fel Izsák feláldozásának történetét, és Ádám és Éva „bőrruhába” öltöztetését a bűnbeesés után, néhányszor a kísértő kígyót is⁴³. Úgy tűnik, hogy Philón a „két város” összefonódó történeteként fogná fel a történelmet⁴⁴. A jobbik városban vagy államban a polgárok a *res publica* törvényei alatt élnek jogegyenlőségben, a másik államforma olyan mint a hamis pénz, benne a vezetők bűnözők, az egyenlőtlenség uralkodik. Ez azonban nem valós történelem, mert a két várost mindenki önmagában hordja, és Isten városa az a lélek, aki aláveti magát neki⁴⁵. Philón a bibliai történelmi távlatot behelyettesíti az individuális átéléssel.

Ezen felfogása nem inspirálta az egyházatyákat.

Ha az egyházatyák a világ korszakairól beszéltek, az annyit jelentett, hogy vallották annak egyetlen rendeltetését különböző korszakokon át. Nemcsak azt vallották, hogy az ember üdvössége a történelemben válik valóra, de azt is, hogy az üdvösség megjellegzi az egyes korszakokat, akkor is, ha erről az ember csak utólag szerez tudomást. Ha a jahvista vagy elohista beszélt a szövetség előtti korszakról, azzal nem az emberiség haladását óhajtotta kifejezni, csak azt akarta megmutatni, hogy Izrael Istene a világmindenség és minden nép Istene, amivel a népet még nagyobb hállára és még fokozottabb hűségre készíti. A Deuteronomium és a Leviticus egyes részei a megpróbáltatásokban a tökéletesen igazságos és boldog korszakra való előkészületet láttak⁴⁶.

7. AZ ÚJSZÖVETSÉG ÉS AZ APOKALIPTIKA

Jézus beteljesítője a megelőző korszaknak, ebből a szempontból folytonosságot jelent az ószövetségi történelemmel, de a végső új korszak és a kereszténység újdonságának nyitányaként feltételezi a szakítást is. Szent Pál minősítette a megelőző korszakot, és noha nem tagadta a törvény jó voltát és isteni eredetét, de mégis negatív jellegzetességeit emelte ki: hagyta, hogy túltengjen a gonoszság, hogy eláradjon a kegyelem. Ezért nyer nagy jelentőséget Ábrahám alakja, mert ő még a törvény korszakát megelőző időben élt, és lelkiismeretére hallgatott, így lett a keresztény hit prototípusa.

Ezt a történelmet lehet úgy szemlélni, mint a tisztulás és Istenben való bizalom növekedésének folyamatát; az emberi nyomorúság és hibázás tudomásul vételének története; felfedezhető ennek a történelemnek „metahistoricus” karaktere, amely a benne immanens Isten transcendentijának köszönhető. Az első és az utolsó szempont az, amelyek leginkább foglalkoztatták az egyházatyákat.

⁴² Mózes élete I,5. Atlantisz, Budapest, 1994, 19-20. old. Fordította: Bollók János.

⁴³ De Abr. 184-200; Quaest. in Gen. I,53; I,32; De migr. Abr. 89-90; H. A. WOLFSON: Philo, Harvard, Massch., 4. Ed., 1968, I,115-137. old.

⁴⁴ De conf. ling. 107-108.

⁴⁵ Quis rerum div. haeres sit, 56-57; Quaest. in Gen., I,4,8.

⁴⁶ MTörv 4,29-31; 30,1-10; Lev 26,41-45.

Az apokaliptikus irodalom folytatja ugyan az Ószövetség irányvonalát, de sokkal kevesebbre értékeli a történelem hozzájárulását az ember vallási épüléséhez, mint a kánoni könyvek. Az Úr azt mondja Ezdrásnak, hogy a teremtésnek számot kell vetnie az idővel, a nemzedékeket csak egyenként, egymás után tudja felsorakoztatni, Isten országa csak fokozatosan érkezhetsz el⁴⁷. A történelem „lassítja” a beteljesedést. A Jubileumok könyve azonban olyan abszolút érvényt tulajdonított a törvénynek, hogy az minden emberi haladást kizárt⁴⁸. Azt mindenki vallotta, hogy a törvény kihirdetése meghatározott történelmi ponton ment végbe, de fejlődésről nem beszéltek isteni eredete és karaktere miatt, néha feltételezték, hogy Isten törvényét valamiképpen kinyilatkoztatta a népeknek is, de azok elutasították⁴⁹.

Mindez a történelem statikus nézetét jelenti, mi több, az intertestamentarius írások a történelmet egyenesen a degenerálódás folyamatának tekintik, amelynek során csak halmozódott az igazságtalanság, a vízözön után is diadalmaskodott a gonoszság. A végső idők a végső szenvedések és a bűnösség kora lesznek. A történelem így nem más, mint a bűn és vétek bölcsője. Az apokaliptikus nem vár mást, mint az isteni harag eléréését, és a bűn megtorlását. A jelen kor nem a tisztulásé, nem az üdvös megtérése, mint az Újszövetségben, hanem a bosszúállásé. A bűnös emberből hiányzik a vétek felfogása, de a szenvedőnek sincs meg a szenvedés megváltó erejébe vetett hit. Hippolütosz és Cyprianus írásaiban valamelyes visszhanját találjuk ennek a felfogásnak, de egyébként nem igen befolyásolták az egyházatyákat. Philón nagy mértékben követte a görögöket, de hitt a bibliai történelemben, amely olyan keretet jelentett számára, amelynek elhagyásától viszolygott. Az emberiség felvirágzása különböző korszakokon át olyan idea volt, amely nála elvesztette értelmét. Mert ebben a szemléleti keretben semmi sem készítette elő a törvényt, Izrael nem valamilyen fárasztó menetelés végső állomása, Enos és Szeth csupán a remény szimbólumai⁵⁰. Noé kora ugyanolyan, mint a kezdeti volt, nincs semmi haladás⁵¹, a pogányok törvényei nem Mózes törvényeinek vázlatai, hanem azoknak gyöngé másolatai. A törvénynek, a manna csodájának nem volt semmilyen előkészítése⁵². Az előkészítés nélküli törvény törvény maradhat beteljesedés nélkül is. Ám idő szükséges ahhoz, hogy mindenki elfogadja, és megvalósuljon a várt üdvösség. Philónnál nincs zsidó korszak, amely valamilyen egyetemes korszakot helyettesít, az ószövetség alakjai szimbólumokká válnak, mert minden eseményt az ideák világába vetft. Felfogása teljesen más, mint kortársa, Szent Pálé.

8. A RÓMAIAK FELFOGÁSA ÉS AZ EGYHÁZATYÁK

Az egyházatyák felfogása szerint a különböző korszakok abszolút cél felé vezetik az emberiséget. Ebben nem osztják a görög felfogást. A körforgás olyan univerzumot tartott szem előtt, amely önmagában biztosította a boldogság és igazságosság egyen-

47 4. Ezdr. 5,44-47; Jubileumok könyve, 23,26-27.

48 Jub. 2,17; 7,36-39; 6,17-22; 6,23, 28.

49 Jub. 2,18-35; 6,14; 4 Ezdr. 7,23-24.

50 De proem. II.

51 De Abrahamo, 46; De vita Moysi, II,60; Quaest. in Gen II,66; Leg. all. III,77.

52 De Abr. 5; De vita Moysi II,265-267; Leg. all. II,165.

súlyát. Platón valamelyest szakított ezzel a felfogással, amennyiben befejezetlen periodicitást tanított a határtalan időn belül, a bolygó csillagok előző helyzetbe való visszatéréseivel beálló „nagy esztendővel”⁵³. Korai korszakában Arisztotelész osztotta Platón részleges katasztrófa-elméletét, de később igen csekély mértékben adott teret neki.

A római számára a történelem nem örök újakezdés, nem csak lefolyás, hanem célja van, ami Róma örök szuverenitása⁵⁴. Ezért Róma állandó újjászületéséről beszélt Titus Livius, és ennek jelképe lett a Phönix.

A rómaiak felfogása részben egyezett az egyházatyákéval, illetve a Bibliáéval, hiszen hitt a folyamatos haladás által elérhető célban, amely virtuálisan már részben meg is valósult, és a történelem fontos adalékkal szolgál a dicső cél eléréséhez. A latin egyházatyákat ez a körülmény a bibliai történelem jobb megértéséhez segítette, de ez azért csak másodlagos maradt. A keresztények számára ugyanis a történelem az örökkévalóságba torkollik, a „nyolcadik napba”, amelyben az ember állapota messze felülmúlja az egyszerű földi életét. Ezt felfogták úgy is, mint a bűnbeesés előtti paradicsomi állapotba való visszatérést, de a végidei feltámadást követő állapotról vallották azt is, hogy az messze felülmúlja Ádám paradicsomi állapotát.

A történelem korszakokra osztásában nem mindig kifejezett a felzárkózás Szent Pál felfogása mellett, még akkor sem, ha egy-egy szerző – pl. Hermasz – négyes felosztást követ. A korszakos felosztás tükrözi a kereszténység és zsidóság, a kereszténység és pogányság viszonyát. Van-e folytonosság a zsidóság és kereszténység között? Miként tekintheti szent könyveknek a kereszténység pl. a törvény könyveit, amikor nem tartja magát a Mózesi törvényhez? A kereszténység amolyan „felsőbbrendű judaizmusnak” tekinthette magát?

A választ másként adja meg a Barnabás-levél, másként Antiochiai Szent Ignác és Szent Jusztinosz.

A Barnabás-levél szerzője szerint nem volt soha zsidó vallás, hanem volt pogány vallás, és volt keresztény vallás, csak név nélkül! Történelmi visszatekintésben a zsidóság amolyan „anonim kereszténység”⁵⁵. Isten megengedte a szövetség kötését, de az aranyborjú imádása kiprovokálta a szakítást Isten és a nép között, és a szövetséget csak Jézus Krisztus állította helyre⁵⁶. A levél szerzője szerint nincs is értelme a „törvény korszakáról” beszélni, hiszen alapjában nincs is mózesi törvény, csak „átöltöztetett” keresztény törvény. Az emberiség történelme ugyan különböző korszakokat hoz magával, de nem különböző szövetségeket. Szoros értelemben nincsenek is különböző korok. Mindig is csak egy nép létezett, csak egy üzenet volt, amely csupán közlésében különbözött.

„És más helyen ezt mondja: *„Ha fiaim megtartják a szombatot, rájuk árasztom irgalmamat”* (vö. Jer 17,24). Azt a szombatot (=hetedik napot) említi, amely a teremtés kezdetén van: *„Hat nap alatt teremtette Isten kezének műveit, és a hetedik napon beteljesítette, és megpihent ezen a napon, és megszentelé azt”* (vö. Ter 2,2). Figyeljétek gyermekeim, mit jelent az, hogy *„hat nap alatt bevégezte”*. Annyit jelent, hogy az Úr

⁵³ Tim 39d.

⁵⁴ „Bref, pour le Romain, l'histoire n'est ni un perpétuel recommencement, ni pur déroulement; elle a une fin, l'éternelle souveraineté de Rome.” LUNEAU, A., L'Histoire de Salut chez les Pères de l'Église, La doctrine des Ages du Monde, Théologie Historique 2, Beauchesne, Paris, 1964, 74. old.

⁵⁵ Barnabás-levél, 4,6,9. Óí 3,223-224, 227-229, 231-232. old.

⁵⁶ Barnabás-levél 14,1-4. Óí 3,238-239. old.

hatezer év alatt mindent beteljesít. Egy nap nála ezer esztendő jelent. Ő maga tanúsítja, amikor ezt mondja: „Íme, az Úr egy napja annyi lesz, mint ezer esztendő” (Zsolt 98,4; vö. 2 Pét 8,8). A mindenség tehát, gyermekeim, hat nap alatt, azaz hatezer év alatt be fog teljesedni. „És megpihent a hetedik napon”, az annyit jelent: amikor eljő az Ő Fia, eltörli a törvénytelenység idejét, megítéli az istentelenekeket, és a Napot, Holdat, csillagokat elváltoztatja, akkor majd szépen meg fog pihenni a hetedik napon... Ünnepeink ezért örömmel a nyolcadik napot, amelyen Jézus is feltámadt halottaiból, és megjelent, és felment a mennyekbe.”⁵⁷ A zsidó parancsoknak a Barnabás-levél csak jel- és előképi jelentőséget tulajdonított, ugyanúgy a szombatnak is, mint a fenti sorai mutatják. Ismeri a hatezer esztendő eszméjét, de nem beszél a millenniumról. A hetedik nap, az igazi „szabbath” a feltámadás napja, a nyolcadik nap, amelyen Isten szentjeivel együtt megpihen a világ végén. Szó nincs földi paradicsomról, Jeruzsálem újjáépítéséről.

A kereszténységnek a primátusa ebben a szemléleti keretben inkább metafizikai mint történeti, a levél szerzőjének gondolkodásmódja ugyanaz, mint az apokaliptikusoké. A Barnabás-levél nem tulajdonított valós értéket a különböző korszakoknak, mert számára az Ószövetség nem más, mint a fátyol alatt jelen levő Újszövetség.

Antiochiai Szent Ignácnál ezzel szemben a különféle korszakoknak megvan a maguk sajátossága. A történelem meghirdeti, megadja, várja Jézus Krisztust. Az izraelita korszak prófétái által meghirdette, remélt benne, várta őt. Ez az időszak különbözik a keresztény kortól, amelyben Jézus adatott⁵⁸. Ez az utolsó korszak azonban hátrás a következővel, amely az „igazi élet”, a Krisztusban való feltámadás kora⁵⁹.

Jusztinosz ugyanúgy kezdett, mint Ignatiosz, csak a kifejtés nála részletesebb. Történelmi összképébe a logosz szpermatikosz-elv segítségével bevonja a pogányokat és a zsidókat is. Azok a princípiumok, amelyeket a törvényhozók és filozófusok a Logosz csáráinak szemléletéből merítve felfedeztek, igaz és helyes, bár részleges igazság⁶⁰. A természeti törvény korszaka azonban nem szükségszerű korszak, a Mózesi kor ugyan Jézus Krisztusra „nyit”, de sem a pogány korszak, sem a zsidó korszak nem előkészítője eljövételének. A keresztény vallás Jusztinosz szerint mindig meg volt jövendőlvé, a törvénynek mint árnyéknak el kell tűnnie a fény elől, nem úgy tűnik el azonban, mint nevelő munkája végeztével a mester eljövetelekör. A törvénynek nem előkészítő, hanem nevelő jellegét értékeli Jusztinosz mindenkor⁶¹. Jusztinosz szerint így a kereszténység nem a judaizmus beteljesedése, mint inkább helyettesítése!⁶²

A Logosz tökéletes jelenléte a keresztényeknél felváltotta a Logosz részleges jelenlétét a pogányoknál. Amit a filozófusok igazságként felfedeztek a természetben az Ige/Értelem segítségével, avagy a Mózesstől kölcsönzött belátások segítségével, az nem jelenti Jézus Krisztus eljöttének pozitív előkészületét, csak egyének meglátásait és eszméit. Nem lehet azzal érvelni, hogy Jézus Krisztus azért jött el olyan későn, mert a pogányok elvetettek voltak. Jusztinosz nem érvel a hosszas előkészület szükségességével, hanem azt mondja: mindenki, aki valaha is helyesen élt, az a Logosz sze-

⁵⁷ Barnabás-levél 15,2-5 és 9. Óf 3, 240-41. old.

⁵⁸ Philad. 5,2; 9,2; Szmirn 5,1; 7,2; 9,2; Magn. 9,1-3. Óf 3,185,187,189,190,191,173-174. old.

⁵⁹ Ef 11,1 Óf 3,167-168. old.

⁶⁰ 2. Apol 10,2; 13,3. Óf 8,128,131. old.

⁶¹ Párbeszéd 20,1; 46,5; 27,3 kk. Óf 8,157,189,166. old.

⁶² Párbeszéd 11,5; 44,2; 119,5;123,7; 130,2,135,1-6. Óf 8,148,186,284,290,297,303-304. old.

rint élt, és az ilyenek – legyenek azok Szókratész, Hérakleitosz, vagy bármely más filozófus-keresztények⁶³. „Nekem pedig, és mindazoknak, akik mindenben helyesen gondolkodó keresztények, az a meggyőződésünk, hogy a test feltámad, és ezer esztendeig az újjáépült, díszes és tágas Jeruzsálemben leszünk; Izajás, Ezekiel meg más próféták is így tartották.”⁶⁴

Jusztinosz a „helyesen gondolkodó keresztények” felfogásaként ismeri az ezeréves birodalom eszméjét. A Jelenések könyve 20,4-6-ra hivatkozott, János apostolra és az ószövetségi prófétákra. A zsidó Tryphon megkérdi tőle, hogy valóban hisznek-e Jeruzsálem újjáépítésében és az ezer éves birodalomban, amire Jusztinosz igenlő feleletet ad, de hozzáteszi, hogy sokan nem osztják ezt a felfogást. Ezeket nem tartotta eretneknek, hanem tiszta és vallásos embereknek, de ezen a ponton a millennaristáknak van igazuk. Jusztinosz a millenniumról és nem a hatezer esztendőről beszélt! A millenniumba vetett hitet sem Jusztinosz, sem Papiasz nem tekinti nélkülözhetetlennek az üdvösséghez. Római Szent Kelemennél inkább csak a feltámadás bizonyosságáról és annak közeli voltáról olvashatunk⁶⁵. A millenniumnak nincs nyoma sem Szent Ignác leveleiben, sem Szent Polikárpnál, sem a Didakhében.

„Népemnek napjai a fák életének napjaihoz lesznek hasonlók” (Iz 65,22), mondta Izajás. Jusztinosz szerint itt a paradicsomi fáról van szó, ami a messiási millennium bizonyítéka. Ádám bűnbeesése napján meghalt, és 930 évet élt, ami azt jelenti, hogy bűn nélkül egy évezredet kapott adományként, amit a megváltottak vissza fognak kapni az idők végén⁶⁶. Ez a zsidó apokrifekből ismert eszme⁶⁷, amely a kis-ázsiai presbiterek révén jutott el Jusztinoszhoz. Papiasz is képviselte ezt a tradíciót⁶⁸. Ugyanezekt a nézeteket fejtegette Irenaeus is⁶⁹.

A „historia” az apologetika fontos eszköze lett, melynek segítségével mutatták ki a keresztények ősiségét a pogány görögökkel vagy rómaiakkal szemben, akik a „tegnapiságot” vetették a keresztények szemére.

A görög bölcsélet primátusa is kérdésessé vált ebben a szemléleti keretben. De nemcsak a bölcsélet történetét, hanem az emberiség egész kultúrtörténetét illesztették bibliai horizontba: Ter 6. a bukott angyalok története!⁷⁰ Ez lett a pogányság eredetének magyarázata. Az antiquitas érvének alátámasztását szolgálták az összehasonlító kronológiai táblák⁷¹.

Irenaeus szerint „ahány nap alatt jött létre a világ, annyi évezred alatt is teljeseedik be”, „ezért mindenképpen irracionálisak azok, akik nem várják a növekedés idejét”⁷². Az egyházatya a Barnabás-levél és Jusztinosz felfogása közötti helyet foglalta el. Időnként megihlette a Szent Páltól ismert négyes felosztás is⁷³. Arra hajlik, hogy min-

63 1 Apol 46,3. Óf 8, 100. old.

64 JUSZTINOSZ, Párbeszéd, 80,5. Óf 8,239. old.

65 1 Kelemen-levél 23-29. Óf 3,120-123. old.

66 Párbeszéd 81,1-3. Óf 8,240. old.

67 Jubileumok könyve 4,29.

68 Frgm. I,2 II,11-12. Óf 3,207 és 210. old.

69 AH V,33,3 kk.

70 ATHÉNAGORASZ, Kérvény, 24, Óf, 8,291-92. old.

71 Ad Autol. II,31 kk.; JUSZTINOSZ, Óf 8, 488 old kk.; 512 old. kk. A kronológia az antiquitas és elsőség kimutatásának eszköze. Diogenész Laertiosz (De viti philosophorum, Prooim.) is érzékenyen reagált a „philosophia barbariké” ősiségének eszméjére.

72 AH V,28,3; AH IV,38,4.

73 AH IV,25,1.

den Krisztus előtti korszakot és évezredet egy korszakba foglaljon össze, és beolvassza az „anakephalaiószisz”-ba. Ha négy korszakról beszélt, akkor az az Úr négyféle tevékenységét jelenti az idők folyamán: istenségének megcsillantása a pátriárkák korában, papi tevékenysége a törvény korában, alázatossága a megtestesülésben, a Szent Lélek megadása az Egyházban⁷⁴, amik nem négy elmúlt korszaknak felelnek meg⁷⁵ mert összegződnek a végső korban.

9. ALEXANDRIAI KELEMEN ÉS ÓRIGENÉSZ

Alexandriai Kelemen tud az üdvtörténet különböző korszakairól, de elég általánosságban szólt ezekről: Isten adományai különbözők nemzedékeként és korokként⁷⁶. Mellőzi a hétezer év meghatározását, a hetes felosztást, a hetedik napot említi, azt a „apatheia”, a nyugalom napjának mondja⁷⁷. Kelement jobban érdekli a hét napon, vagy hét évezreden is túl bekövetkező nyolcadik nap, az ogdoasz, az örök boldogság nem is annyira kora, mint inkább állapota. A hét korszakról helyenként úgy beszél, mint a Barnabás-levél, vagy Irenaeus, de egészen más jelentése van ennek nála, mert nem sokat törődik azzal, hogy hét egymás után következő korszakról szól-e, vagy a hét égről, amelyen túl kell emelkedni ahhoz, hogy a keresztény az üdvösség nyugalomába bemenjen. Csak az érdekli, hogy a „gnosztikus”-nak el kell hagynia a testet és a bűnt, hogy találkozhasson Istennel.

Órigenész álláspontja sem igen különbözött Kelemenétől. A Kivonulás könyvében az izraelitának az ötödik napon kétszeres mennyiséget kellett szednie a mannából: az élet hat nap, mert Isten hat nap alatt teremtette a világot, a hatodik napon a keresztényeknek kétszeresen meg kell dolgozniuk az itteni lenti szerzeményért, mert már odafönn élnek⁷⁸. Órigenésznél a hét korszak nem is lehet más csak jelkép, az üdvösség folyamat, amely addig tart vagy ismétlődik, amíg Isten nem lesz minden mindenkiben (1Kor 15, 28). Az alexandriai tanító ellensége volt minden millennarizmusnak, miközben az Ó- és Újszövetség folytonosságát és egységét messzemenően képviselte a gnosztikusokkal szemben.

Mind Alexandriai Kelemen⁷⁹, mind Órigenész ismeri a történelem öt korszakra való felosztását, a szőlőmunkásokról mondott példabeszéd (Mt 20,1-16) a kiindulási pont a magyarázathoz: a piacra korán reggel kimenő szőlősgazda az Atya, aki megbízta Ádámot és Évát a vallás szőlőjének művelésével; másodsorra kiment, szövetséget kötött Noéval, harmadszorra Ábrahámmal, negyedszerre szövetséget kötött Mózesrel, hogy vigye ki a népet Egyiptomból, és törvényt adott a pusztában, végül az ötödik korszak – a nap tizenegyedik órája a példabeszédben – az Úr eljövetele⁸⁰.

Alexandriai Kelemen él a történelem négyes felosztásával is, ami Szent Páltól ered, ezért nem elhanyagolható nála sem. A hébereknél isteni inspiráció hatására profétál-

⁷⁴ AH III,11,8 PG 7;889-890; IV,36,7 PG 7;1097BC.

⁷⁵ Elődje azonban Irenaeus AH I,10,3 Fontes Christiani, Herder, 1993,199-200 (PG 7;556A); AH III, 11,8 (PG 7;889 B).

⁷⁶ Strom. VI,13,106. GCS 15,485. old.

⁷⁷ Strom VI,58,2. GCS 15,561. old.

⁷⁸ Hom in Ex. 7,5; SC 321,220-226. old.

⁷⁹ Eclogae propheticae, 51. GCS 17,151. old.

⁸⁰ ORIGENES, Comm in Matth. 15,32 PG 13;1348 BC.

tak a törvény kora előtt: Ádám, Noé, Ábrahám; a törvény korában: Mózes és Áron; majd Keresztelő János Jézus megkeresztelkedéséig⁸¹. Kelemen beszél a törvény előtt, vagy a törvény alatt élt igazakról, akik hitük alapján igazultak meg, és akiknek jótettei a keresztények számára törvény⁸². Az alexandriai tanító számára lehetnek különböző korszakok, de csak egy történelem van, amely számára azonos az egyetlen isteni pedagógia folyamatával. „Amint az evangélium hirdetése a maga idejében ma elért hozzánk, ugyanúgy a maguk idejében adattak a törvény és a próféták a barbárokra, és a görögöknek a filozófia, amely fokozatosan előkészíti a füleket az igehirdetésre”⁸³. A filozófia amolyan „harmadik” szövetség már szinte, a filozófia a görögöknél ugyanazt a szerepet töltötte be, mint a törvény a zsidóknál, az isteni gondviselés műve⁸⁴.

Órigenész Számok könyvéről mondott homiliái nem egy nép történetét beszélnek el, hanem a lélek tisztulásának fokozatairól beszélnek, az Énekek énekéhez írt kommentárjának menyasszonya az Egyház⁸⁵. A Római levélhez írt kommentárban az egyénre vonatkoztatja Órigenész mindazt, amit az apostol az emberiségről mondott. Mindez azzal is összefügg, hogy az Új szövetségben az egyén fontos, az Ó szövetségben ez nincs mindig így, az ősi korszakban a kollektívum volt a döntő. Amellett Órigenész ragaszkodik ahhoz, hogy Szent Pál szerint a törvény „pneumatikus” volt (Róm 7,14)⁸⁶. A folytonosság a történetírásban: folytonosság az Ó- és Újszövetség között. Olvasata miatt nem szóserinti, történeti, miért kell „szelleminek” lennie? Mert Órigenész szerint még a tipológia sem elegendő a két szövetség egységének állításához, hiszen a történelmi események horizontális vonalán minden időbeli esemény esetleges, és akkor a tipológia is csak két esetleges történelmi személyt, eseményt, körülményt vonatkoztatna egymásra, vagy kapcsolna össze egymással. De mi filozófiai bizonyító ereje lenne ennek? Kevés. Órigenész ezért a tipológia mögött azokat a momentumokat kutatta, amelyek a történelmi események és az örök isteni lét mozzanatait kapcsolják össze. Ez nála az „anagógé” értelme.

10. EUSZEBIOSZ „TÖRTÉNÉSZ”-„EXEGÉTA”

Euszebiosz „történész” a „filozófus-exegéta” Órigenész tanítványa, mindazonáltal nem volt olyan kiváló filozófus, mint a nagy alexandriai, és nem volt jó rétornak nevezhető püspök se, de mondható tudósnak és politikusnak⁸⁷. Biblikus kutatásai Óri-

⁸¹ Strom I,21,135; GCS 15,84. old.

⁸² Strom II,2,12,2; II,9,43,5; II,19,100,1; GCS 15,119,136,167. old.

⁸³ Strom VI,6,44,1. GCS 15,453. old.

⁸⁴ Strom I,5,28; VI,5,42; VI,17,159,1; VI,8,67. GCS 15,18, 452-453, 513-515, 485. old.

⁸⁵ Nem osztjuk A. Luenau nézetét, aki szerint ebben a kommentárban Órigenész az individuum szempontjait érvényesítette, mert valójában a szöveget Krisztus és az Egyház viszonyára értelmezte.

⁸⁶ Orig. In Jo 9,39; PG 14;384 A.

⁸⁷ 260 körül született valószínűleg a palesztinai Caesareaban, de nem valószínű a feltételezés, hogy zsidóként látta meg a napvilágot, azt azonban nem tudjuk vajon szülei keresztények voltak-e. E. SCHWARTZ, Eusebios, Griechische Geschichtschreiber, Kochler et Amelang, Leipzig, 1959, 496. old. Euszebiosz „Pamphiloszének” (tú Pamphilú) mondta magát, lehet, hogy felszabadított rabszolgája volt a püspöknek.

genészre alapoznak, aki életének két utolsó évtizedét Caesareaban töltött, ahová magával hozta könyvtárát, és a Hexaplát. Euszebiosz, miután Pamphilosz pappá szentelte, Biblia-iskolát alapított. A nagy üldözés alatt Caesarea Philippiben, Antiochiában Jeruzsálemben tartózkodott. Euszebiosz azonban már kezdettől fogva mutatott bizonyos érdeklődést a történeti témák iránt, mint legkorábbi műve, a Krónika tanúsítja. Ezzel a művel azonban a keresztény apologéták, de ugyanúgy a zsidó apologetika örököse és tanítványa is volt. A kronológia iránti érdeklődést annak bizonyítása motiválta, hogy a zsidó vallás és kultusz, a „hebraiké philoszophia” (barbariké philoszophia) őszibb a görögökénél. Ilyen összehasonlító táblázatokat összeállított a 3. században Julius Africanus, aki a görög kronológiát a bibliai történetre alkalmazta⁸⁸, innen tekintve ki az attikai arkhonok, a római császárok éveire. Julius Africanus azonban millenarista volt, egész tudományos felkészültségét egy alapjában tudománytalan eszme szolgálatába állította. Krisztus megtestesülése ebben a kronológiai keretben 5500-ra esett. Euszebiosz más módszert követett, külön-külön különböző szerzők alapján magyarázta a káldeusok, asszírok, a héberék (itt a Biblia, Alexandriai Kelemen és Flavius Josephus nyomdokain haladt), az egyiptomiakét, a görögökét (Castor, Porphüriosz, Diodorosz), rómaiakét. Ezután következtek a „kanónesz” és az „epitomai”, amelyek azonban elvesztek, mert az eredeti műből kiszedve a legkülönfélébb történelmi írások alapanyagát szolgáltatták. Euszebiosz minden fáradozása ellenére felpanaszolja a biztos és szilárd kronológia hiányát Egyháztörténetében.

Az „apologéta”- és „exegéta”- történész. Mindkét minőségben Órigenész tanítványa. Nála a történelem megtalálja a maga jelentőségét, mert az a nagyszerű „eszköz”, amelynek segítségével meg lehet válaszolni a pogányok által támasztott nehézségeket⁸⁹. Mert a pogányok azt kérdezték, hogy miért adták fel a keresztények őseik válását a judaizmusért, ami még rosszabb, a meghamisított judaizmusért? Tanításuk újdonsága mellett miként lehet övék az igazság?⁹⁰ Euszebiosz úgy látta, hogy a választ ezekre a kérdésekre csak a történelem adhatja meg, amely megmutatja az ember valósi fejlődését, Ádámtól Krisztusig mutatva meg a haladást és a történelem értelmét. Ez az előrehaladó történelem készítette a keresztényeket arra, hogy szakítsanak őseik pogányságával, de módosítsák a zsidó vallást is, amelyhez ilyen módon csatlakozhattak. Euszebiosz utalt a Krisztus előtti korszak „anonim” keresztényeire, akik a logoszcsírák birtokában helyesen cselekedtek, Krisztus előtti keresztények voltak. Ezzel a véleményével nem lép túl a kortárs profán szerzők szemléleti korlátain, akik számára a tanítások területén minőségi fejlődés elképzelhetetlen, mert annál jobb nem lehet, mint ami volt a kezdetben. Így szükségképpen a kereszténységnek kell lennie a legősibb válásnak, amelynek csak sápadt, hiányos, torz kópiája minden más vallás⁹¹. Már 311-ben elkészített egy „elemi bevezetés”-t, amely a Praeparatio Evangelica elődje, valamint az „ekklesziasztiké apodeixisz en bibloisz”-t de a fejezetek, könyvek számát nem adva meg-, „prophétikai eklogiai”-t, amelyekben a zsidó exegézissel polemizált. Itt utalt az igen alapos exegétára, Órigenészre is, nem véletlenül, mert az ő exegézise szembeszállt a millenarizmussal (khiliaszmossal), amely Porphüriosz kritikájának tárgya volt.

⁸⁸ EUSEBIOS, Praeparatio Ev., X, 10, 2.

⁸⁹ LINEAU, A., L'Histoire du Salut chez les Pères de l'Eglise, La doctrine des Ages du Monde, Théologie Historique, 2, Beauchesne, Paris, 1964, 123. old.

⁹⁰ Praep. Ev. I, 2, 1-4. GCS 8, (I), 8-9. old. Egyháztörténet, I, 2, 1. ÓI, 5, 20. old.

⁹¹ Egyháztörténet, I, 4, 15. ÓI, 5, 33. old.

Ez rávilágít az Euszebiosz által képviselt „hisztoria” fogalmára. Semmiképpen nem oszthatta Julius Africanus millenarizmusát. Ez utóbbi lett a Demonstratio evangelica vázlatja. A két monumentális mű követi a korábbi apologetikus irodalom alapvázlatát: egy írással a zsidókhoz fordul, felsorakoztatva a bizonyítékokat Krisztus istenségére, egy másik művel a pogányokhoz, bemutatva nekik a Logosz emberré válását. Ez utóbbi – ha ugyan nem mindkét mű címzettje – Porphüriosz volt, aki a keresztény apologetika eddig kidolgozott tételeit megfordította, írt filozófiatörténetet is a kereszténység cáfolására, képviselve a tézist, hogy nem a görög filozófia a propedeutica a kereszténységhez, hanem a kereszténység lehet várakozó kliens az újplatonizmus előszobájában. A tipológiát és allegóriát csak a hellén szellem határain belül tartotta elfogadható exegetikai módszernek, de nem a héber Biblia esetében. Porphüriosz a keresztény apologetika, teológia és kronológia minden eddigi eredményét vissza akarta venni. Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy talán egy olyan görög filozófus nem volt, aki szándéka ellenére annyi szolgálatot tett volna a keresztény teológiának. A tézis igazában majd Julianus restaurációs kísérletében jelenik meg mozgalmi formában.

A történetírásnak megvoltak az előzményei, főként megvoltak a jellegzetes fogalmi a pogányságban, és ezt a fogalomkészletet kellett Euszebiosznak vagy semlegetésíteni, vagy krisztianizálni, ha ez egyáltalán lehetséges volt.

A görög-római történészek éltek a *fortuna/tükhé* fogalommal. Hérodotosz is úgy vélte, hogy az istenek beavatkoznak a történelem folyásába, mert ellenőrizni akarják az emberek sorsának alakulását. Thuküdidész elvetette ugyan az eszmét, hogy az istenek beavatkoznak a történelembe, de azért a „tükhé” szóval jelölte az olyan előre nem látott eseményeket, amelyek megghiúsítják az emberi terveket. Polübiosznál aztán állandósul a „tükhé” történelmi szereplése megszemélyesített isten alakjában, mint aki irányítja az eseményeket. Dio Cassiusnál (2. század vége, 3. század eleje) fortuna istennő lett belőle, akinek áldozatot is lehetett bemutatni, ha valaki álomban kinyilatkoztatást kapott tőle⁹². A történetírók értelmezték személyes isteni valóságként, a természetes körülmények mechanikus kombinációjaként, vagy valamilyen köztes lényként. Nyitott kérdés maradt, hogy vajon Fortuna cselekedetei valamilyen magasabb rendű hatalom ellenőrzése alá tartoznak-e, vagy a történelmi eseményeket egyszerűen „Fortuna cselekedeteinek” lehet-e nevezni. Mindenesetre, Fortuna jelentette azt a módot, ahogyan a bármilyen emberi előrejelzés vagy ellenőrzésen kívül eső erők összekapcsolódtak, amelyek uralták a történelmet. Ha a történelmi események folyamatát a természeti folyamatokhoz közelítették, akkor „Fortuna” a „*váratlan*” *esemény*nel, a „*meglepetéssel*” azonosult. Arisztotelész így határozta meg: „Nyilvánvaló, hogy „tükhé” járulékos ok a valamilyen célra irányuló döntésekben”⁹³. Ez az elhárított, szándékolt céltól eltérő eredmény bekövetkezését jelenti. Fortuna létrehozta a „kairosz”-t a kritikus pillanatot, a döntés megfelelő idejét. A „tükhé” fogalmát keresztények nem használhatták, a „kairosz”-t igen.

Fortuna cselekedete nem jelentett *miraculumot*, csodát. A pogány történetírók időnként ismerték a csoda fogalmát is, de ilyenkor nem éltek a fortuna-fogalommal. Thuküdidész száműzte a történelem területéről a csodákat. Keresztény történetíró természetesen elismerte a csodát a történelemben. Az előjelek, oraculumok, álmok fon-

⁹² DIO CASSIUS, Hist. Romana, LXXIII (LXXII), 23,2-4.

⁹³ Phys. II,5,197a.

tos tényezői voltak a profán történelemnek. A jövő megmondása előre egészen más előjellel bírt a pogány világban, mint a keresztényeknél. A görög-római pogány szemében a jóslás azért volt lehetséges, mert mögötte a fatum rajzolódott ki, amely áthághatatlan rendet jelentett. A „*fatum*” a sztoikusoknál megmerevítette a „*heimarmené*” fogalmát, és a felsőbbrendű erők kormányzását jelentette. A jóslás tényét a sztoikusok védelmezték, mert benne egyetemes determinizmusról adott tanításuk népszerű megerősítését pillantották meg. Eszerint a történelem maga már az isteni viszonzás színtere is volt, amelynek során mindenki megkapta azt, amit érdemelt tetteiért. Sztoikus megkülönböztetés volt: „ami rajtunk múlik”, és „ami nem rajtunk múlik”, vagyis ami sorsszerű, elkerülhetetlen. A sztoikus nézőpontból szemlélt történelem derűsen logikus, áttekinthető, de mindezek ellenére igen vigasztalan látvány volt. A keresztény történetírónak tennivalója volt ezen a téren is.

A történeti okságról Eusebiosz kidolgozta a maga saját filozófiáját, számolva az-
zal, ami a görög-római történetírás nagy ügye volt. A fatalizmus, a véletlen, a természet fogalma, a szabad akarat kérdése, mind összekapcsolódott a történelem hagyományos pogány értelmezésével⁹⁴. A „*fatum*” fogalmát pl. „*heimarmené*”, „*khreón*” formában átvette Flavius Josephus is, és az isteni gondviselés jelölésére használta. A gondviselés így meglehetősen determinista színezetet kapott. Eusebiosz csodálta Josephus történeti munkáját, de következetesen támadta a „*fatum*”/„*heimarmené*” pogány fogalmát, helyette hangoztatta a *szabad akarat jelentőségét és szerepét a történelemben*. Ennek következtében tagadta a „*divinatio*” lehetőségét is, bár azt nem tagadta, hogy az események az asztrológiai praktikák alapján valamelyest előre megmondhatók⁹⁵. Ezt azonban nem a démonok sugallatára vezette vissza, hanem a démonok tudását vezette vissza a csillagászok számításaira. Így a démonok az emberi tudomány függvényeivé lettek. A keresztények Istene fölötté van a „*fatumnak*”, ezért igazi ura a történelemnek. Eusebiosz elvetette a titokban ható erőket is. Eusebiosz universumának racionális struktúráját a Logosz biztosította, ezért a történelem egész folyamata megközelíthető volt a racionális kutatás és magyarázat számára. A gondviselés (pronoia) is azonos volt ezzel a mindent átható Logosszal, amely az életet és az emberi tevékenységet szervezte. A történelem Eusebiosz által képviselt Logosz-struktúrájának ellentmondott a „*fatum*”/„*heimarmené*”, amit a caesareai püspök „*alogosz*”-nak nevezett.

A „*fortuna*”/„*tükhé*” is átértelmezésre szorult. A meglepő és váratlan, véletlen eseményt a görög-római történetírás a történelmi események két vagy több egymástól független láncolata összekapcsolódására vezette vissza. Ezt Arisztotelészről⁹⁶ kölcsönzött kifejezéssel „*to kata szümbebékosz*”-nak, „*accidens*”-nek, „*járuléknak*” nevezte Eusebiosz.

⁹⁴ „Eusebius developed his own distinctive philosophy of historical causation in order to deal with what have just been described as the great issues of Graeco-Roman historiography. Fatalism, the fortuitous, the concept of nature, and the problem of free will- all were tied together in the traditional pagan understanding of history. To reinterpret these basic ideas and reconstruct them into a coherent Christian conception of history, Eusebius therefore had to work out a sophisticated philosophical analysis of the human psyche's encounter with time, physical process, societal pressures, and the vision of God.” G. F. CHESNUT, *The First Christian Histories, Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius, Théologie Historique* 46, Beauchesne, Paris, 1977, 61. old.

⁹⁵ Ez a pogányoknál általános nézet volt, vö. Plótinosz traktátusa „Vajon okok-e a csillagok?” Enn II,3.

⁹⁶ *Physica*, II,5,197a.

A „phüszisz” Hérodotosznál jelentette a jellegzetes viselkedési mintát. Ezt a caesareai püspök is ilyen értelemben használta. A „természetnek” vannak törvényei, amelyek egyetemlegesen szabályozzák folyamatait kezdettől végig. Ezek a törvények időnként „korlátozásoknak” (horoi) nevezte Eusebiosz-összhangban működtek a világmindenség Logosz-strukturájával⁹⁷. Minden teremtményre jellemző a természete, a törvénye, a korlátozottsága. A természet törvénye nem valamilyen merev korlát Eusebiosznál, inkább bizonyos irány, amelybe törekszik valami, valaki. Amit az egyháztörténész „szümbebékota”-nak mond, azok az ember számára bizonyos körülmények, külsőek, amelyek ellen küzdeni is lehet, és felhasználhatja azokat a saját előnyére. Amit Eusebiosz „kata phüszin”-nek, „természet szerintinek”, és amit „to kata szümbebekosz”-nak, „járulékosnak” mondott, az tulajdonképpen megfelel az *általános és speciális gondviselés fogalmának*, egyik a másikat kiegészíti, mindkettő a világmindenség Logosz-struktúrájához tartozik. A történelemnek ez a logikus artikulációja, áttekinthetősége, a gondviselés horizontjába helyezése Eusebiosznál felveti a „vizsgálás” kérdését, a *tettekért járó isteni retributio színtere is ez a történelem*. A történetírásnak ezek a princípiumai az üdvösség történetévé avatják az egyháztörténetet, de különösen a történetíró jelen korának történetét, ami Eusebiosz politikai teológiájának, vagy teológia-politikájának területére vezet el.

Az Eusebiosz-i historia ecclesiastica horizontja: az Édentől a milviusi hídig⁹⁸. Ebben eltér a görög-római történetíróktól, akik kortárs- vagy csak a közelmúlt történetének megírására vállalkoztak. Az egyháztörténete nemcsak Jézus Krisztus születése után fut azonos szálon az üdvtörténettel, hanem előtte is, az egyház története tulajdonképpen a teremtéssel kezdődik. Ezt már előtte kidolgozták az apologéták. Ádám bukása után a szolgaság és babona korszaka tört az emberiségre, amelyet csak Ábrahám és a pátriarkák kora szakított meg, a következő korszakot Mózes alakja uralta, majd eljött a korszak, amelyben megjelent Krisztus, és vele egyidőben Augustus. *A Római Birodalom és az Egyház alapítása időben egybeesik, ez a történelem utolsó korszaka, mely Nagy Konstantin uralkodásától tart az idők végezetéig*. Fontos volt ez a szempont Eusebiosznak, mert *ez legitimálta mind a római államot, mind a császár tekintélyét*. Augustus megmentette az emberiséget, a világot a poliarkhia borzalmától, amely szükségképpen összefonódott a politeizmussal, míg a monarchia a mono-teizmussal és a békével⁹⁹. Megvalósulni látta Konstantin korában az Iz 2,4-et: *„Ő tart majd ítéletet a nemzetek között, és igazságot szolgáltat számtalan népnek. Ők meg ekevassá kovácsolják kardjukat, és lándzsájukat szőlőmetsző késsé. Nemzet nem emel kardot nemzet ellen, és nem tanul többé hadviselést”,* és Mikeás 4,1-4: *„A napok végén az Úr templomának hegye a hegyek orma fölé emelkedik, magasabb lesz minden halomnál. A népek odasereglenek, hatalmas nemzetek tódulnak oda. Gyertek – mondják –, menjünk fel az Úr hegyére, Jákob Istenének templomába, hogy ő tanítson meg minket útjaira, és az ő ösvényein járjunk. Mert Sionról származik a törvény, és Jeruzsálemből az Úr szava. Nagy nemzeteken uralkodik majd, hatalmas népek fölött ítélkezik. A kardjukból ekevasat kovácsolnak, a lándzsájukból meg sarlót. Nem ragad*

⁹⁷ Praep. Ev. VII,10,1-3.

⁹⁸ Ez G. F. CHESNUT szellemese jellemzése: *The First Christian Histories*, Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius, *Théologie Historique* 46, Beauchesne, Paris, 1977, 91. old.: „Eusebius: From Eden to the Milvian Bridge”.

⁹⁹ De laudibus Const. 16,1-5; Theophancia II,67-68,76. Dem Ev. VIII,3,9-15.

többé kardot nemzet nemzet ellen, nem tanulják többé a hadviselést” jövendöléseit. Az egyháztörténet Krisztus utáni korszaka az egyház harca a „régii istenek”, a „démonok” ellen¹⁰⁰. A római állam és a kereszténység mélyen összefüggő valóságok Eusebiosznál, hiszen a római az utolsó világbirodalom, a kereszténység az utolsó világvallás.

Mi tulajdonképpen az Eusebiosz által írt *Historia ecclesiastica*? Mindannak egységbe foglalása, amit fentebb elmondtunk: olyan magaslati pont, ahonnan kilátás nyílik visszafelé a múltba egészen a világ teremtéséig, de nem zárul le a jelennel, hanem határozott jövő horizontja van az eszkatonnal. Eusebioszt számos szál fűzi a zsidó történelemszemlélethez, de nála a történelem menete artikuláltabb: a próféták jövendölései beteljesültek Krisztusban, Krisztus jövendölései is már részben beteljesedtek¹⁰¹. A prófécia igen nyomós érv Eusebiosznál¹⁰². Igaz, Jusztinosz is így érvelt a 2. században Apológiájában. Eusebioszt nem kevés kárörömmel tölti el, amikor Porphüriosnál azt látja, hogy mennyire allegorizálnia kell az oraculumokat. Feljegyzések szerint Nagy Konstantin megparancsolta Porphüriosz *Keresztények ellen* írt művének megsemmisítését¹⁰³, aminek azonban nem lehetett valami nagy eredménye, a mű példányai később is közkézen forogtak, amit Laodikeiai Apollinarisz ellene írt cáfolta bizonyít- Eusebiosz is írt huszonöt könyvet Porphüriosz ellen, amelyből azonban csak töredékek maradtak meg.

Eusebiosz egyes kritikusai úgy látják ma is, hogy a caesarei püspök valójában a saját Nagy Konstantinétól elválaszthatatlan történetét írta meg *Hisztoria Ekklesziasztiké* címen¹⁰⁴. Az Egyháztörténet X. könyvébe Eusebiosz bekebelezett számos olyan dokumentumot is, amelyek nem voltak publikusak, a nagyközönség számára nem voltak hozzáférhetőek. Néha ezek miatt is kétségbe vonták a történetíró szavahihetőségét¹⁰⁵.

Az Egyháztörténet mellett fontos forrásmunkák a *Laus Constantini*, *Vita Constantini*. Valójában ez utóbbiak az Egyháztörténelemmel együtt *Demonstratio Evangelica*-k. Eusebiosz történeti munkái egy hallatlanul felgyorsult történelmi menetnek a tanúi. Ezek a művek a világuralomra jutott Logoszt ünneplik, akiért a múltban annyian szenvedtek és akiben annyian reméltek. Mindez minősíthető úgy is, hogy Eusebiosz megalkotta a politikai teológia mintapéldányait. Gyökerei azonban az apologéták politikai teológiájába nyúlnak.

11. EUSEBIOSZ POLITIKAI TEOLÓGIÁJA- EUSEBIOSZ A „LELKIPÁSZTOR”

Nagy Konstantinnak igen nagy szerepe van Eusebiosz történeti összképében. Ez ugyanis a végső világkorszak kiemelkedő uralkodója, minek következtében eszkatológus karaktere is van, bár Eusebiosz messze nem apokaliptikus, vagy millenna-

¹⁰⁰ Egyháztörténet, V, praef. 3-4. ÓÍ 4, 188-189. old.

¹⁰¹ Erről is írt egy könyvet, amelyet Eusebiosz utólag mint 4. könyvet bedolgozta a *Theophaneia*ba.

¹⁰² A pogány szerzőknél is hivatkoznak orákulumokra történeti művekben. SCHWARTZ, E.; Eusebios, *Griechische Geschichtschreiber*, Koehler et Amelang, Leipzig, 1959, 526. old.

¹⁰³ Levele megtalálható: GELASIUS, *Hist. Eccl.* II, 36; SOKRATÉSZ, *Egyháztörténet*, I, 9, 30. ÓÍ 9, 66-67.

¹⁰⁴ R. M. GRANT: *The Case against Eusebius or, Did the Father of Church History write History?* *Studia Patristica*, vol. XII, *Texte und Untersuchungen* 115, Berlin, 1975, 421. old.

¹⁰⁵ B. H. WARMINGTON: *The Sources of some Constantinian Documents in Eusebius Ecclesiastical History and Life of Constantine*, *Studia Patristica* XVIII, Kalamazo, Michigan, 1985, 93-98. old.

rista. Az azonban felmerül kérdésként, hogy ezt a végideji Konstantini birodalom eszméjét a hellenista isteni uralkodók mintájára, vagy a héber eredetű messiási királyság apokaliptikus elképzelése alapján alakította-e ki. Hasonlított Nagy Konstantint Mózeshez is, amennyiben a császár a birodalom népét az új keresztény korszakba vezeti, törvényhozóként szintén Mózeshez hasonlítható. Jellegzetes a „sárkányölő” Konstantin képe¹⁰⁶. A legtöbb kritikát és megnemértést az utókortól éppen amiatt „érdemelte ki” Euszebiosz, mert vállalkozott a Konstantini korszak teológiai, üdvtörténeti horizontba helyezésére¹⁰⁷.

G. Rubach úgy látja, hogy a felvilágosodás kora óta, amióta kritizálták a konstantini kort, magát Nagy Konstantint, azóta Euszebiosz is osztozott sorában. A „damnatio Eusebii”-nek hosszú előtörténete volt¹⁰⁸. Az ellene legtöbbször felhozott vád az volt, hogy bizonyos politikai folyamatokat üdvtörténetileg értelmezett, és biblikus teológiai alapon igazolt, amivel tulajdonképpen Isten országának a világegyházban való immanenciáját elsőként fogalmazta meg, amivel a „bizantinizmus” heroldja lett.

Euszebiosz különleges teológiai érdeme a nagyvonalúan vázolt történelemteológia kibontakoztatása. Egyháztörténetének elemzése azt mutatja, hogy Euszebioszt a világtörténelem politikai eseményeinek kölcsönös játéka nem foglalkoztatta, semmit sem tudott a római birodalom pénzügyi és gazdasági nehézségeiről, csak érintőleg beszél arról, hogy mennyire fenyegették a germánok és a perzsák. Azt sem kell gondolni, hogy Euszebiosz és Konstantin viszonya folyton ugyanaz maradt¹⁰⁹. Az is megfigyelhető, hogy Euszebiosz általában elismeréssel nyilatkozott a rómaiakról, mivel válásukból száműzték a mítoszokat, de hallgatott az imperium romanum értékelését illetően. A római császárokat három kategóriába osztotta: akik kedveztek az egyháznak, akik semlegesek voltak, akik üldözték. Az Augustusszal kezdődő császárságot mint az isteni üdvözítő terv többé-kevésbé tudatos végrehajtóját, amelynek keretein belül az Egyház minden nehézség ellenére gyarapodhatott, pozitívan értékelte. Az is feltűnő, hogy a saját korának valódi konstellációiról és komplikációiról nem is akart

¹⁰⁶ Vita Constantini III, 3.

¹⁰⁷ Heves kritikával illette őt J. BURCKHADT *Die Zeit Konstantin der Grossen*, 1853, 2. Aufl., 1880, 334. old., mivel szerinte meghamisította és eltorzította Nagy Konstantin képét, és a reálpolitikus, „profán lélek” helyett az ájtatos, vallásos császárt állította az utókor elé. De mindmáig vita tárgya Euszebiosz teljesítménye ezen a téren, amit mutatnak a következő tanulmányok: E. PETERSON: *Der Monotheismus als politisches Problem*, in: *Theologische Traktate*, München, 1951, 45-147. old.; erre hevesen reagált C. SCHMITT: *Eusebius als Prototyp Politischer Theologie*, in: *Politische Theologie II*, Berlin, Duncker et Humblot, 1970, 68-88. old., mert úgy látta, hogy Euszebiosz kritikái azonosítják a politikát és a herezist, és a „tisztá, nem politikus teológiát” képviselik; ugyanez a *Die Kirche Angesichts der Konstantinischen Wende* c. kötetben, *Wege der Forschung CCCVI*, Darmstadt, 1976, 220-235. old.; újra átvizsgálta a kérdést G. RUIHBACH, „Die politische Theologie Eusebs von Caesarea”, *Die Kirche Angesichts der Konstantinischen Wende, Wege der Forschung CCCVI*, Darmstadt, 1976, 236-258. old., aki szintén úgy látja, hogy Peterson a kereszténytelen teológia, vagy legalábbis a kérdéses keresztény teológia gyűjtőfogalmává avatta a „politikai teológiát”; F. WINKELMANN: *Euseb von Kaisareia, Der Vater der Kirchengeschichte* c. könyve, (Verlags-Anstalt Union, Berlin, 1991), „Eusebs Kulturtheologie” c. fejezetben foglalkozik a politikai teológiával, 136-162. old.; ezek nyomán alakította ki nézetét F. HEIM, *La Théologie de la Victoire, de Constantin à Théodose, Théologie Historique* 89, Beauchesne, Paris, 1992, 57-105. old.

¹⁰⁸ *Die politische Theologie Eusebs von Caesarea, Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende, Wege der Forschung CCCVI*, Darmstadt, 1976, 238. old.

¹⁰⁹ G. RUIHBACH: *Die politische Theologie Eusebs von Caesarea, Kirche angesichts der Konstantinischen Wende, Wege der Forschung, CCCVI*, Darmstadt, 1976, 242-43. old.

tudni. A Vita Constantini már a császár halála után íródott, ez már nem magasztaló irat, hanem a pogány biográfusokkal kívánt szembeállítani, és Nagy Konstantin fiainak szeme elé kívánta állítani a mintaszerű uralkodó alakját¹¹⁰. Ha ténylegesen nem is lehet elhamarkodottan politikai teológusnak minősíteni Eusebioszt, noha kétségtelen, hogy történelemteológiája a Konstantini korszak élményében gyökerezett, de mindent az Egyház szempontjából, és megelőző három század teológiájának szempontjából nézett és észlelt. Ennek a teológiának alapkérdése az maradt, hogy a már megfogalmazott trinitást nem alapozta meg krisztológiailag következetesen Eusebiosz. Így lett lehetséges, hogy 325 és 381 között az ariánusok nem szentháromságtanilag megalapozott monoteizmusra akarták építeni az imperiumot¹¹¹.

Jelentős az eltérés Eusebiosz történelemfelfogása és Augustinus De civitate Dei c. műve között, miközben a két szerző összehasonlítása önként kínálkozik, hiszen Rufinus fordítása és kiegészítése nyomán a hippoi püspök ismerhette Eusebiosz Egyháztörténetét. A történelem korszakolására az antimancheus polémiaiban kényszerült Ágoston. A manicheusok az Ószövetséget azonosították a Teremtés könyvével, amelynek antropomorfizmusait, mint azt, hogy a szellemi Isten saját képnyására és hasonlatosságára teremti a testi embert, és megpihen munkájától a hetedik napon, élvezettel feszegették a katolikusok előtt. A teremtéstörténet hat napjával kellett valamit kezdeni, de legfőképpen spirituálisan kellett értelmezni. „Ez pedig a hetedik korszak, a mi szombatunk lesz, amelynek vége nem lesz az este”¹¹². Ágoston főként a De Genesi contra manicheos c. művében fejtegette ezt az álláspontot, itt a korszakokat hangsúlyozta, nem azt, hogy egy héten keresztül Isten „dolgozott”, hanem azt mondta: hat napot szabott meg a világ létrejöttéhez, Isten azonban nem fáradt bele a teremtés munkájába. A hét korszakból kettőt ki lehet olvasni az Ószövetségből, a többi hármat Jézus nemzetségtáblájából¹¹³, a hatodik korszak Isten Fia emberré válásának kora, amire következik a hetedik korszak. Ez azonban már igazában nem tartozik a történelmi korszakok közé. A hagyomány hatezer évről beszélt, nem hat korszakról, csak két korszakot különböztetett meg: a mostanit és a jövődőt. Ágoston valamelyest újíító, amikor a hétezer évet hat korszakként is értelmezte. A korszakok elméletét összekapcsolta antropológiai nézetekkel, az emberi életkorokkal. Ádám kora az emberiség csecsemő kora, Noé korszaka a gyermekkora, Ábrahámé a serdülésé, Dávid kora az ifjú kor, a babiloni fogság ideje az érett kor, a hatodik korszak lenne az öregkor, de az nem a halálba torkollik, hanem a spirituális ember kinyilvánításába. Az emberiséget mint egy embert kezeli Ágoston, és a hét korszakot az egyénre alkalmazza¹¹⁴.

Meg kell jegyezni: a történelem felosztása négy korszakra szintén Ágoston gondolkodásának állandó tartozéka¹¹⁵. Ágoston a történelem egyetlenségének híve, nincs pe-

¹¹⁰ G. RUHBACH, Die politische Theologie Eusebs von Caesarea, Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende, Wege der Forschung, CCCVI, Darmstadt, 1976, 249-250. old.

¹¹¹ G. RUHBACH, Die politische Theologie Eusebs von Caesarea, Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende, Wege der Forschung CCCVI, Darmstadt 1976, 257. old.

¹¹² „Haec tamen septima (aetas), erit sabbatum nostrum, cujus finis non erit vespera”. De civ. Dei., XXII,30. Olyan theologumenon, amelyet csaknem minden 4. századi húsvéti homíliában megtalálunk Keleten.

¹¹³ De cat. rud. 22,39; 24,45. Pl. 40;338 és 342.

¹¹⁴ A témáról igen alapos monográfiát írt: CHR. GNILKA: Aetas Spiritalis, Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens, Theophaneia, 14, Bonn, 1972.

¹¹⁵ Tractatus in Jo. 49.; De civ Dei.

riódus, nincs ismétlődés. A történelem korszakokra osztását Ágoston nem tekinti kötelezőnek a hit számára. Ágoston két „városa” és praedestinatoról valamint kegyelemről vallott nézetei nagyon háttérbe szorították a szabad akarat szerepét, ami akadályozta azt is, hogy valós történelmi haladásról szó lehessen nála. Euszebiosz a humanista és racionalista történelemszemlélet megalapozója és képviselője Ágostonnal szemben. Euszebiosz szerint az embernek a történelemben van szabad akarata, a társadalom megreformálható keresztény szempontból. Bizonyos értelemben Ágoston Euszebiosszal szemben vázolta a maga eszméit a történelemről a Caesarai püspök halála után majdnem száz évvel később¹¹⁶. Szent Ágoston elvetette Euszebiosz történelmi sémáját, mert abból következett, hogy az accidensek isteni manipulációjának a történelemben tapasztalatilag megfigyelhető mintáját is szolgáltatja. A történelem azonban nem mutatja azt, hogy a bűnös mindig elnyeri megérdemelt büntetését a történelem keretén belül, sem az igaz nem nyeri el itt jutalmát. Míg Euszebiosznál az értelem kontrollja alatt működő emberi szabad akarat a történelmi események tényezője, addig ez Ágostonnál a görög felfogás fordítottja: az emberi akarat meghatározói a vágy, öröm, félelem, vakmerőség¹¹⁷. Euszebioszt ma is lehet kritizálni, de megkerülni aligha. H. U. von Balthasar a „kozmosz teológiai reductio” történelmi projektorát látja benne, aki a logosz szpermatikosz ősi filozófiai-teológiai elmélet segítségével a történelmet kozmikus princípiumokra vezette vissza, holott a történelem és a történetiség princípiuma az abszolút egyediség, a megismételhetetlenség¹¹⁸.

A történelem leckéje: Hogyan lehet igenelni, hogy az ember szabad marad annak a történelemnek az ölében, amely történelmet Isten tévedhetetlenül vezérli céljára? A történelem időbelisége korlátozás az ember számára, de az Ige emberré válása meg is szabadítja ettől. Az egyházatyák víziója a történelemről „történelmi”, de paradox módon felül is múlja a történelmet.

¹¹⁶ G. F. CHESNUT, *The First Christian Histories*, Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius, *Théologie Historique* 46, Beauchesne, Paris, 1977, 35. old.

¹¹⁷ *De civ. Dei*. XIV,6-8.

¹¹⁸ *Die Theologie der Geschichte*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959, 9. old.; *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985, 8. old. kk.

Új Ember Könyvesbolt

a Ferenciek terén, a Kárpátia-udvarban

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

Címünk: 1053 Budapest, Ferenciek tere 7-8. (Kárpátia udvar) Tel.: 317-3933.

Nyitvatartási idő: hétfőtől péntekig 9-17 óráig

Keressen fel minket!

KÖNYVSZEMLE

ÓRIGENÉSZ

A betű öl, a szellem éltet

Tizenhat homília a Teremtés könyvéhez

(Fordította: Heidl György),

Paulus Hungarus-Kairosz, Budapest 1999, 220 old.

Órigenész reneszánszról Magyarországon talán még nem beszélhetünk, mindenesetre örvendetes tény, hogy a nagy alexandriai egyházi írótól illetve róla szinte nem múlik el év, hogy ne jelenne meg egy-egy fordítás vagy tanulmány. A fordító 1998-ban a Vigília hasábjain már ízelítőt adott – a nyolcadik homília közzétételével – a megjelenő teljes műből, s csak sajnálni lehet, hogy az ott oly értékes bevezető magyarázat a jelenlegi változathoz, nemcsak a nyolcadik, de a többi homília esetében is kimaradt.

A kötet érdeme, hogy előszavában közli az elmúlt évtizedben megjelent, Órigenésszel kapcsolatos magyar nyelvű irodalmat. Sajnálatos módon hiányzik a könyvből a tartalomjegyzék és a szentírási helyek listája, mely a kezelhetőséget és a tudományos kutatást is megkönnyítené. A fordítás gördülékeny stílusa szinte megjeleníti előttünk Órigenészt (185–254), a III. századi kereszténység kiemelkedő alakját, aki szellemi életének gazdagságával nyomta rá pecsétjét a kibontakozó teológiai irodalomra. A rendkívüli felkészültségű teológus a Szentírás majdnem minden könyvét magyarázta.

A Teremtés könyvéhez írt homíliai kései alkotásai, az idős mester ceasarea-i tartózkodásának idejéből származnak.

234-ben fogadta be őt a helyi presbitérium és a prédikáció, majd annak lejegyzése 240 körül történhetett. Sajátos módszere alapján több szinten közelít a szent szöveghez, hogy abból megfelelő tanítást hozzon ki, a szószerinti, a szellemi és az erkölcsi értelmezés segítségével.

A Szentírás első könyve, mely a mai napig foglalkoztatja a természettudományok művelőit is, jó alkalom Órigenésznek, hogy kifejtse a világ és az ember teremtésével kapcsolatos gondolatait. Az ó-és az újszövetség teljes anyagát felhasználja meglátásainak igazolására. Művéből kiolvasható a filozófia keresztény értékelése és az eretnekek tévedéseinek cáfolata. A homíliákban elrejtett, Ábrahámról, Noéről, az egyiptomi Józsefről szóló jellemrajzok az emberi lélek kitűnő ismerőjéről vallanak.

A tizenhat, Rufinus latin fordításában fennmaradt beszéd a Teremtés könyvének jelentősebb témáit dolgozza fel.

Az órigenészi homíliák segítségével nemcsak a Szentírás mélyebb kifejtésével találkozhatunk, hanem egy olyan kiváló magyarázót is megismerhetünk, akinek hatása immár tizennyolc évszázada ösztönzi az olvasók, a kutatók lelki-szellemi életét.

Kránitz Mihály

VANYÓ LÁSZLÓ

Bevezetés az Ókeresztény kor dogmatörténetébe

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának Jegyzetei
(Szent István Társulat, Budapest, 1998. 568. old.)

Egyetlen kötetben kezünkben van az új dogmatörténet. A szerző hosszú, eredeti, kiérlelt vállalkozása a tíz évvel ezelőtt két kötetben megjelent jegyzetanyag bővített, naprakészen átadott, most már végleges formában megjelent értékes alkotása. Igényes figyelmet szentel a történeti és a dogmatikai nézőpontnak, amikor az első keresztény századok rendkívüli ismeretéről tesz tanúságot.

Az első bevezető fejezet a dogmatörténeti elméleti-teológiai kérdéseivel foglalkozik: pontosítja a kötet célját és a vele kapcsolatos fogalmakat. A második nagy fejezet egy hatalmas lélegzetvétellel befutja a kezdetektől, az első keresztény közösségtől a dogma kialakulás és fejlődés ismert állomásait: a hitvallási formulás, a szentírási kánon, az egyházkép, a szentségek majd a kinyilatkoztatás témakörét. Ennek a fejezetnek a második része a helyes és tiszta hit formálódásának útvonalát kíséri figyelemmel az istenfogalom felvetődésétől a szentírási megfogalmazáson át a teológiai kifejtésig, annak sokszor kínlódásoktól sem mentes pontosításáig.

A harmadik és egyben utolsó nagy fejezet négy századot ölel át és vizsgálja a IV. századi patrisztika aranykorának főbb eseményeit, elsősorban az I. Nikaiai Zsinat (325) hitvallását, a híres homoúzi-

osz fogalom viszontagságot sorsát. Külön foglalkozik a Szentlélek istenségének kérdésével a Konstantinápolyi Zsinat (381) kapcsán, melynek során ismerteti Athanasziosz és a kappadókiai atyák: Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely munkásságát. A krisztológia IV–V. századi tárgyalása során megjelennek a latin szerzők is: Nagy Szent Leo, Tertullianus és Szent Hilarius. Az V. század nagy eseményei között szerepel az Efezusi Zsinat (431), Nesztoriosz és Kürillosz vitájával és Szűz Mária istenanyaságának kihirdetésével, majd a Khalkedóni Zsinat (451) nevezetes krisztológiai dogmájával. Az 553-as és a 680-as Konstantinápolyi zsinatok elemzése után a szerző a kegyelemtan fejlődésének bemutatásával Szent Ágoston, a donatizmus és a pelagianizmus küzdelmét is vázolja. A tankönyv befejező részében a 787-es Nikaiai Zsinat mellett a képrombolás meglepő fordulataival ismerkedhetünk.

A dogmatörténet kiváló megjelenítésű kézikönyve, hosszú évekre, a Hittudományi Kar hallgatói mellett, más a teológiát tanulni szándékozók ismeretanyagát is megalapozhatja, az Egyház számára oly fontos első századok idejéből.

Kránitz Mihály

Studia theologica Budapestinensia

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

Eddigi kötetek:

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

Kapható és megrendelhető:

Márton Áron Kiadó

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (1) 368-9527, Fax: (1) 368-9869

A JEL Könyvkiadó ajánlata

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

Az egyházatyák beszédei - Húsvét (Óker. Öröks. II.)	(3 int.)	930 Ft
Az egyházatyák beszédei Apostolok vértanúk ünnepeire (Óker. Öröks. IV.)	(3 int.)	840 Ft
A III-IV. század szentjei (Ókeresztény Örökségünk V.)	(3 int.)	950 Ft
J. Danilou: Az angyalok és küldetésük az egyházatyák szerint	(2 int.)	480 Ft
Latin-magyar zsoltároskönyv	(3 int.)	850 Ft
Szentek közös zsolozsmái	(2 int.)	460 Ft
Feszty Masa-Ijjas Antal: Feszty Árpád élete és művészete	(2 int.)	740 Ft
Kuminetz Géza: Az egyházi vagyonyjog alapjai	(2 int.)	650 Ft
Birher Nándor: Az ember filozófiája	(3 int.)	790 Ft
Tarr György: Világi jogi ismeretek	(3 int.)	928 Ft
Botos Gábor: A büntető jog alapismeretei	(3 int.)	928 Ft
Bolberitz Pál: Bevezetés a logikába	(2 int.)	540 Ft
E. J. Korherr: Hogyan tanítsunk imádkozni Hogyan tanuljunk imádkozni?	(2 int.)	640 Ft
Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma (I.)	(4 int.)	1290 Ft
Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma (II.)	(5 int.)	1400 Ft
Rózsa Huba: Kezdetkor teremtetten Isten	(2 int.)	560 Ft
Molnárfi Tibor: A Korona	(2 int.)	590 Ft
Csanád Béla: Neveléstan	(1 int.)	336 Ft
Csanád Béla: Keresztény valláspedagógia	(1 int.)	336 Ft
Csanád Béla: Vasárnapról vasárnapra „B” év	(2 int.)	590 Ft
Gyurkovics M.-Eisenbarth K.: Isten gyermekei vagyunk	(1 int.)	350 Ft
H. Schlier: Jézus Krisztus feltámadása	(1 int.)	360 Ft
Garrigou-Lagrange: A megkezdett örökélet	(1 int.)	250 Ft
H. Madinger: Találkozás Istennel	(1 int.)	250 Ft

Könyveink kaphatók az Új Ember Könyvesboltban (Ferenciek tere 7-8.)

Postai megrendelést továbbra is teljesítünk!

A JEL Kiadó székhelye és levélcíme: 1118 Bp. Előpatak u. 35.

Tel.: 319 15 28; Fax.: 319 23 04

A TEOLÓGIA folyóirat 2000. évi példányonkénti ára változatlanul: 330.- Ft

Előfizetési díj egy évre 660,- Ft Előfizetés a JEL Könyvkiadón
keresztül, az OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20901848 sz. csekkszámára vagy postautalványon

A Teológia előfizetésekkal kapcsolatos leveleket kérjük
a JEL Könyvkiadó címére küldeni:

1118 Bp. Előpatak u. 35. Tel: 319 15 28; Fax: 319 23 04