

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

BERAN FERENC

Szociális igazságosság – szeretet és szolidaritás

DOLHAI LAJOS

A keresztség és az Egyház egysége
Szent Cyprianus műveiben

KOCSIS IMRE

Történelem és üdvtörténet Lukács kettős művében

KRÁNITZ MIHÁLY

A Dominus Iesus nyilatkozat és
a „nővér-egyház” kifejezés használata

PUSKÁS LÁSZLÓ

Gondolatok az orosz ortodox egyház
20. sz.-i történetéről

ROKAY ZOLTÁN

Az első évezred nyugat-európai
keresztény filozófiája

RÓZSA HUBA

A bibliai őstörténet forrásai és szerkezete

XXXIV. évf. 2000. 3-4. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXIV. évfolyam
2000. 3-4. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Vanyó László

Felelős szerkesztő
Tarjányi Béla

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 Könyvkiadó.
Előfizetés a JEL Könyvkiadón keresztül:
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20901848 sz.
csekk számlára.

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

Felelős vezető
Gyórfly Andrea

Nyomás
Naszály Print Kft.

Tartalom

BERAN FERENC Szociális igazságosság – szeretet és szolidaritás	85
DOLHAI LAJOS A keresztség és az Egyház egysége Szent Cyprianus műveiben	90
KOC SIS IMRE Történelem és üdvtörténet Lukács kettős művében	99
KRÁNITZ MIHÁLY A Dominus Iesus nyilatkozat és a „nővér-egyház” kifejezés használata	115
PUSKÁS LÁSZLÓ Gondolatok az orosz ortodox egyház 20. sz.-i történetéről	121
ROKAY ZOLTÁN Az első évezred nyugat-európai keresztény filozófiája	145
RÓZSA HUBA A bibliai őstörténet forrásai és szerkezete	171
KÖNYVSZEMLE	185

BERAN FERENC

Szociális igazságosság – szeretet és szoliradítás

BEVEZETÉS

Ha az elmúlt évtizedekben írt, szociáletikai kérdésekkel foglalkozó teológiai műveket olvassuk, feltűnhet számunkra, hogy azokban új alapelvek, fogalmak jelentek meg. Ezek az alapelvek nagyon hasznosak, mert választ adnak az aktuális társadalmi problémákra. Ugyanakkor azonban azt is észrevehetjük, hogy ezeknek az elveknek a tartalma és egymáshoz való kapcsolata nem minden esetben világos. Ilyen alapelvek például a szociális igazságosság a szociális szeretet elve és a szolidaritás eszméje. Ebben a tanulmányban azt a célt tűztük ki magunk elé, hogy meghatározzuk: mi ezeknek az alapelvekben a közös tartalom, és milyen sajátos, egyedi jellemzőik vannak. Reméljük, hogy ezzel a munkával is hozzájárulunk a keresztény szociáletika elterjedéséhez és társadalmunk erkölcsi felemelkedéséhez.

1. A szociális igazságosság elve

Az elmúlt évtizedekben, az emberek szociális érzékenységének a növekedése és társadalomtudományok előrehaladása miatt, a teológia figyelme is elsősorban a társadalmi igazságtalanságok felé irányult. Az egyes társadalmi jelenségek – mint például a kiszákmányolás, a munkanélküliség és elszegényedés növekedése – azt mutatták, hogy a „törvényhozói igazságosság” nem mindig biztosítja a szegények számára a megfelelő életfeltételeket. Emiatt szociológiával foglalkozó tudományok bevezették az ún. „szociális igazságosság” fogalmát.

A pápai szociális enciklikák közül elsőnek a „Quadragesimo anno” kezdetű enciklika beszél a szociális igazságosságról, és ezt az elvet a gazdasági élet területén alkalmazza. A liberális szellemű kapitalista gazdasági rendszer, amely a hasznot tekinti elsődleges értéknek, és nem törődik azzal, hogy vannak olyan emberek, akik ebben a versenyben lemaradnak, és a társadalom peremére szorulnak. Az enciklika szerint a gazdaságot ne csupán a szabadverseny irányítsa, mert az egy „vak energia, irányt nélkülöző erővé” válhat, hanem vegye figyelembe a „szociális igazságosság és szeretet” követelményét. Ebben az összefüggésben a szociális igazságosság azt jelenti, hogy a gazdasági rendszer kialakításánál, nemcsak a hasznot (profitot), a tőkés érdekeit, hanem az egész társadalom javát, vagyis a közjót is figyelembe kell venni.

A szociális igazságosság fogalmát az elmúlt évtizedekben többféle módon értelmezték. Az egyik értelmezés szerint a szociális igazságosság fogalmának a bevezetésére azért van szükség, mert az állam által biztosított „törvényhozói igazságosság” nem a természetjogból indul ki, hanem az állam érdekeiből. A szociális igazságosság ezzel szemben az emberi természet törvényeit veszi figyelembe. Ezzel a felfogással szemben azt lehet felhozni, hogy a „szociális igazságosság” fogalmának a használata eleve feltételezné, hogy az állam törvényhozói igazságosság nem felel meg a céljának. A másik értelmezés abból indul ki, hogy, hiába érvényesül a törvényhozói igazságosság, akkor sem tud kiterjedni a társadalom egyes csoportjainak erkölcsi problémáira, például a szegények, a munkanélküliek, a hajléktalanok gondjaira. Ezeknek az embereknek a jogaira elsősorban a „szociális igazságosságnak” kell figyelnie. A szociális igazságosság tehát az az igazságosság, amely a társadalomban élő emberek közös javát szolgálja, különös tekintettel a nehezebb sorsú emberek érdekeire. Azok közül a teológusok közül, akik ezt az utóbbi felfogást vallják magukénak (O. Nell-Breuning, J. Messner, J. Pieper) úgy vélik, hogy a törvényhozói igazságosság általánosságban az állam politikai tevékenységére vonatkozik, a szociális igazságosság pedig a társadalmi és a gazdasági élet területére.

Mi ezt az utóbbi, szélesebb körben elterjedt felfogást fogadjuk el, amely feltételezi, hogy az államnak a törvényhozás a „törvényhozói igazságosság”, a természetjogra épít. A szociális igazságosság e mai értelmezése szerint a szociális igazságosság nem kiegészítése a törvényhozói igazságosságnak és a többi igazságosságnak, hanem azok alkalmazása a közjó javára, sajátos módon pedig a nehéz helyzetben levő emberek javára. Így a szociális igazságosság magában foglalja az állam részéről megnyilvánuló „törvényhozói igazságosságot” (iustitia legalis) az „osztói igazságosságot” (iustitia distributiva). Továbbá magába foglalja az egyes ember részéről az államot támogató segítő „részesedést vállaló igazságosságot” (iustitia contributiva) és az egyes kapcsolatokra jellemző csereigazságosságot (iustitia commutativa) is. A szociális igazságosság fogalma tehát, a mai felfogás szerint is, a szegények megsegítését jelenti, amelynek megvalósításához az egész társadalomnak össze kell fognia.

Az előbbi gondolatmenetből kitűnik, hogy a szociális igazságosság a természetjogra épül, és a közösség valódi javára, a közjóra irányul. A természetjog az ember természetéből fakadó jog, amely magában foglalja az ember természetfeletti vágyát, a lelkiismereti szabadságot, az ember társadalmi kötelességeit, a családoknak a jogait, és a politikai szabadságot. Ha az etika történetét nézzük felfedezhetjük, hogy ezt a gondolatot már korábban is több bölcselő erkölcsi rendszere egyik pillérének tekintette. Ezt az emberi méltóságból fakadó kötelességet fogalmazza meg IMMANUEL KANT a kategorikus imperatívusszal, amely szerint az embernek mindig olyan elv szerint kell cselekednie, amely az általános törvény lehet mások számára is. Ez a szabály megakadályozza, hogy az ember kizsákmányolja, nagy emberi méltóságában megalázza a másikat.

2. A szociális szeretet elve

Az evangélium üzenetéből tudjuk, hogy Jézus erkölcsi tanítása a felebaráti szeretetre épül (vö. Lk 10,28). Az erkölcssteológia tanítása szerint a felebaráti szeretet általán-

nos értelemben jóakaratot jelent, amely úgy valósul meg, hogy az egyik ember segítséget ad a másik számára, hogy a személyiségét a legteljesebb módon ki tudja bontakoztatni. Ez a jóakarató szeretet a legteljesebb módon az önátadásban valósul meg, amikor az ember a másik embert nem valamilyen tárgyi vagy szellemi értékkel, hanem önmagával ajándékozza meg. A szociális szeretet abban különbözik az embertársi (perszonális) szeretettől, hogy ez a jóakarát nem egy személy részéről, hanem a társadalom részéről nyilvánul meg. Ez úgy valósul meg, hogy a társadalom jóakarató törekvésével, intézkedéseivel segíti a társadalom egyes tagjait. Ez a gyakorlatban azt is jelenti, hogy a társadalom egyes tagjai kölcsönösen segítik egymást személyiségük kibontakozása érdekében.

Ahogy korábban láttuk, a szociális igazságosság, a természetjogra épül, a közjóra irányul, és különös tekintettel van a társadalom peremén élő ember jogaira. A szociális szeretet tehát abban különbözik a szociális igazságosságtól, hogy a szociális igazságosság, mint igazságosság, inkább a törvényt, a jogot veszi figyelembe, a szociális szeretet ezzel szemben azt az emberi törekvést, szándékot, karitatív tevékenységet és áldozatkészséget jelenti, amely arra irányul, hogy az ember lényegéből fakadó jogok, valóban megvalósuljanak. Johannes Messner szerint a szeretet „mindent átható alapelvnek” az igazságosság inkább „rendező elvnek” fogható fel.

Az igazságosság és a szeretet kapcsolatának az elemzésekor kitűnik, hogy a szeretet, mint törekvés megelőzi és megalapozza az igazságosságot. A szeretet ereje indítja ugyanis az embert arra, hogy mindenkinek megadja azt, ami jár. A szeretet ugyanakkor felül is múlja az igazságosságot, mivel olyan esetekre is vonatkozik, amelyet a jog nem ír elő. Sőt, bizonyos különleges esetekben olyan cselekedetre is indít, amely nem az előírt jog szerint való. Ezt a cselekedetet méltányos cselekedetnek nevezzük. Az igazságosság és szeretet közötti különbséget jól tükrözi SZENT AMBRUS egyik írása, amelyben az igazságosságot a szeretet egyik megnyilvánulásával a jótékonyossággal hasonlítja össze: „A közösségi élet két alapelvre épül: az igazságosságra és jótékonyosságra. Ez utóbbit bőkezűségnek és kegyességnek is nevezik. Nekem úgy tűnik, hogy az igazságosság kiváló erény, de a bőkezűség még kiválóbb. Az első a szigort, a másik a jóságot részesíti előnyben”

E témának a szakemberei – amikor az igazságosság és a szeretet kapcsolatáról beszélnek – több félreértésre is felhívják a figyelmet. Az első az, hogy a szeretetet nem szabad az igazságosság kiegészítő elveként felfogni. A szeretet nem „olyan kabát, amely elfedi az igazságosság hiányait”. Az igazságosság tehát nem kisebbrendű, mint a szeretet, hanem inkább a helyes cselekvés normáját jelenti, és nem a jó szándékot. A másik félreértésre az adhatja az okot, ha valaki a szociális szeretetet a hazaszeretettel a nemzeti kultúra szeretetével, vagy a fennálló politikai rendszer iránti odaadással azonosítja. Ez esetben a szociális szeretet egy diktatúra kiszolgálójává válhat.

A szociális szeretet szükségessége

A történelem folyamán többször feltették a kérdést, hogy a társadalmi életben miért kell kihangsúlyozni a szeretet fontosságát, miért nem elég az igazságosság elvére hivatkozni. Az igazságosság elve ugyanis biztosítja azt, hogy mindenki az őt megillető módon kapjon elismerést a közösség részéről. JOSEF PIEPER Aquinói Szent Tamásra hivatkozva három olyan okra is hivatkozik, amelyek korlátokat jelentenek az igaz-

ságosság elve számára. Az egyik ilyen korlát az, hogy az ember teremtmény. Isten az embert szeretetből teremtette, majd Krisztus által megigazulttá tette. Az embernek az a legfontosabb feladata, hogy az isteni szeretetre választ adjon és nem az, hogy a jog szerint cselekedjen. Az igazságosság elvének a másik korlátja az, hogy az ember tökéletlen. A tökéletlen ember nem képes arra, hogy az emberi természetének megfelelő jogait felismerje és megfogalmazza. Ezeket a hiányokat a szeretetnek kell kitölteni. A harmadik ok, amely korlátozza az igazságosságot az, hogy az ember bűnös. Az ember bűnössége miatt szükség volt arra, hogy Isten pozitív törvényt adjon az ember számára. Ez a pozitív törvény azonban csak a cselekedetekre vonatkozik és nem a szándéokra. A szeretet annyiban több mint a törvényre épülő igazságosság, hogy az emberi jó szándékot is megköveteli.

3. A szolidaritás elve

Az utóbbi évtizedekben a társadalmi kérdésekkel egyházi tanítás, a „szociális igazságosság”, a „szociális szeretet” fogalma mellett széles körben alkalmazni kezdte a „szolidaritás” fogalmát is. Ez a fogalom sok szempontból közel áll a szociális szeretet fogalmához, azonban vannak olyan szempontok, amelyek miatt mégis célszerű megkülönböztetni attól. A szociális szeretet, ahogy azt korábban láttuk, az igazságosságot meghaladva magában foglalja a társadalom részéről a jó szándékot, a karitatív cselekedeteket és az áldozatkészséget. A szolidaritás fogalmát szélesebb körben szokták alkalmazni. A szolidaritás általánosan annak felismerést jelenti, hogy az ember a másik embertől függ, „a másik nélkül nem élhet, nem fejlődhet, és nem lehet igazán boldog”. Ennek az eszmének az ereje elsősorban veszély helyzetekben mutatkozik meg, amelyben az emberek „egymásra találnak”. Az Egyház tanítása szerint a szolidaritás a társadalomban megnyilvánuló olyan jóakarát, törekvés, amely minden ember javára irányul. A szolidaritás tehát „nem valami érzelmi szánalom és bizonytalan irgalmasság, vagy felületes részvét annyi szenvedő ember iránt, hanem ellenkezőleg: eltökélt akarat, állandó gondoskodás a közjóért, azaz mindenkiért külön-külön és összességében, mert mindnyájan felelősek vagyunk”.

A teológia az Egyház útmutatása szerint széles körben alkalmazza a szolidaritás fogalmát. A szolidaritás fogalmát lehet a társadalmi erkölcsre és lehet a személyes kapcsolatok erkölcsére is alkalmazni. Társadalmi erkölcs vonatkozásában azt jelenti, olyan törvényeket hoznak, amely a szegényeket segíti, vagy olyan karitatív szervezeteket hoznak létre, amelyeknek a célja a szegények megsegítése. A személyes kapcsolatok erkölcsére nézve azt jelenti, hogy az ember, mint felelős személy jó szándékkal fordul a szegények felé, s ha kell áldozatot is vállal értük. A szolidaritásnak tehát mindenki és minden szükségét szenvedő csoport vagy ország felé meg kell nyilvánulnia, ha azok kiszolgáltatott helyzetben vannak. Erre a széles alkalmazhatósági területre utal II. JÁNOS PÁL pápa szociális körlevele: „A szolidaritás segít bennünket abban, hogy a „másikban” - személyt, népet, nemzetet lássunk, és ne valamiféle eszköznek tekintsük... tekintsük őt hozzánk „hasonlónak”, „segítőtársnak”, aki hozzánk hasonlóan részt vesz az élet lakomáján, amelyre Isten minden embert egyaránt meghívott”

Összefoglalás

A szociális igazságosság, a szociális szeretet és a szolidaritás elvét összehasonlítva megállapíthatjuk, hogy mind a három alapvetően a szegények megsegítésére irányul. A „szociális igazságosság” elve arra kötelezi a társadalom vezetőit, hogy szociális intézményekkel segítsenek a rászoruló embereket. A „szociális szeretet” elve arra indítja a társadalomban élő embereket, hogy együttérzésükkel és karitatív cselekedeteikkel segítsék embertársaikat. A „szolidaritás” elve pedig azt a követelményt fejezi ki, hogy az egyes emberek, szervezetek és államok felelősséget érezzenek egymás iránt, „sorsközösséget” vállaljanak egymással. A három alapelv összehasonlításból kitűnik, hogy mind a három fogalomra szükség van a szociáletikában, mivel alkalmazásuk lehetőséget ad arra, hogy a krisztusi örömhírt elmélyítsük, továbbadjuk és ezáltal azt a társadalmat, amelyben élünk gazdagabbá tegyünk.

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:

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

- | | |
|---|--------------------------------|
| 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 lelkiisége | 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 |

DOLHAI LAJOS

A keresztség és az Egyház egysége Szent Cyprianus műveiben

Egyesek szerint Szent Cyprianus inkább volt lelkipásztor mint teológus.¹ Kissé túlzónak tűnik ez a megállapítás. Annyit mindenképpen elfogadhatunk, hogy Cyprianus teológiájának kifejlődése összefüggésben van azokkal az egyházi és lelkipásztori nehézségekkel, amit a vértanú püspök a korabeli karthágói egyházban megtapasztalt. Mindenesetre egyház- és szentségtana a teológia történetében meghatározó jelentőségűnek bizonyult.

Kétségtelen tény, hogy Cyprianus (+258) a 3. század egyik legjelentősebb egyházi személyisége, az „episzkopális Egyház” legkiválóbb védelmezője.² Tanításában legtöbb figyelmet az ekkleziológiájának szoktunk szentelni, amelyben az egyház egységét,³ és a püspök szerepét⁴ katolikus módon hangsúlyozza és védelmezi. Ekkleziológiája szerint a püspök a helyi egyház egyetlen és igazi vezetője, hiszen csak egy katedra és egy oltár létezik (Ep. 33, 1; Ep. 43, 5). A püspök az, aki biztosítja a helyi egyház és az egyetemes egyház egységét: az Úr rendelte, hogy „az egyház a püspökök fölé épüljön” (Ep. 33, 1). *Az Egyház egységének másik fontos alapköve: a keresztség szentsége, ahogyan azt a következőkben is látni fogjuk.*

Ebben az ekkleziológiai összefüggésben érthető meg igazán az Egyház egységéért aggódó Cyprianus keresztség szentségéről szóló tanítása.⁵ Az igaz, hogy a keresztségről szólván elsősorban híveihez kíván szólni. Leírja a keresztség korabeli liturgiáját, megválaszolja korának pasztorális kérdéseit, és a keresztséggel összefüggésben az imádságra, aszkézisre és kitartásra buzdítja a híveit. De az is nyilvánvaló, hogy korának nagy problémájával, az eretnekek által kiszolgáltatott keresztséggel kapcsolatban is kifejti véleményét. Érvénytelennek tartja az eretnekkeresztséget, de hangsúlyozza, hogy ebben a kérdésben is fontos szempont a püspökök egyetértése, és mindenekelőtt a szeretet megőrzése (vö. Ep. 73, 26).

¹ Vö. CAMELOT, PTh., *Die Lehre von der Kirche*, in HDG III/3b, 18.

² Életről, műveiről, jelentőségéről, vö. VANYÓ, L., *Bevezetés*, in Szent Cyprianus művei (Óker. Írók 15. k.), Budapest 1999, 9-30. Témánkat érinti még GYÓRFFY, A., *A szentségek „érvényességének” kérdése Szent Ágoston és a donatisták keresztségi vitáiraiban*, in *Teológus az egyházban* (emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából), Budapest, 1995, 405-419. Bővebben: GYÓRFFY A., *A Szentlélek és a szeretet, mint az Egyház egységének az alapja*, *Szent Ágoston anti-donatista műveiben*. Doktori disszertáció, Budapest, 1991.

³ Vö. WICKERT, O., *Sacramentum unitatis*. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian, Berlin 1971.

⁴ COLSON, J., *L'évêque, lieu d'unité et de charité chez S. Cyprien de Carthage*, Paris 1961.

⁵ SIMONIS, W., *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt 1970.

Most, hogy magyar nyelven is megjelentek művei⁶ tanulságos és hasznos ha a következőkben rámutatunk arra, hogy Cyprianus szerint az *Egyház egységének fundamentumában*⁷ lényeges alapkő a keresztség szentsége. Szinte minden írásában kifejezetten vagy érintőlegesen szó van a keresztség szentségéről. Természetes, hogy legjelentősebb művét (*De ecclesiae catholicae unitate*) kell leginkább elemeznünk, de nyilvánvaló, hogy egyéb írásaiban is bőven vannak idevonatkozó megállapításai. „A hitelhagyókról” szóló írása és néhány levele (Ep. 33, 52, 55, 59) a bűnbánati fegyelem összefüggésében tárgyalja a keresztség szentségét.⁸ Témánk szempontjából nagyon jelentősek az eretnekkeresztséggel kérdésével kapcsolatos levelei, ezek közül is elsősorban az Epist. 69–75. A 64. levél a gyermekkeresztség szempontjából fontos számunkra. Az észak-afrikai hagyományt követve Cyprianus hangoztatja – a két helyi zsinattal (255 és 256) összhangban – az eretnekek által kiszolgáltatott keresztség érvénytelenségét⁹, szemben a római (és alexandriai) hagyománnyal.

Cyprianus érvelésében többek között kijelenti, hogy ez összhangban van a tradícióval, de nyilvánvaló, hogy a vértanú püspök kritikusan szemléli a hagyomány értékét és meghatározó szerepét. A hagyomány kötelező mivoltát csak akkor fogadja el, ha a lényegi kérdésekben nem megy túl a Szentírásen (Ep. 71,3; 74,2). Szerinte a tradícióhoz hozzátartozik még: a „ratio et consuetudo” (Ep. 74,1k; 74,9), vagyis az értelmi megfontolásnak és a kialakult szokásoknak is szerepe van benne. Az egészséges, helyes tradíció megállapításánál a szentírási bizonyítékoknak és az egység a biztosításának kiemelt szerepe van, vagyis az „eredettel” (origo) kapcsolatos szempontok határozzák meg döntően (vö. Ep. 73,26; 74,1k). Cyprianus meg van győződve arról, hogy az ő tanítása igaz, mivel a józan megfontolásra (ratio) épül, amellyel nem szabad sohasem szembeállítani semmiféle szokást (consuetudo) (Ep. 71,2k; 73,13 (!)) Véleménye szerint a hagyományt, a kialakult szokásokat nem szabad abszolutizálni. Ezért definitív módon kijelenti: „A szokás igazság nélkül nem más, mint ősrégi tévedés”.¹⁰

1. A KERESZTSEG TEOLÓGIÁJA

1. 1. Az egy-keresztség

Cyprianus teológiája legrészletesebben a keresztséggel kapcsolatos kontroverziában, illetve az ezzel kapcsolatos levelezésében jelenik meg. Tanításának leghangsúlyosabb gondolata: „egy Egyház - egy keresztség”.¹¹ Ez az alapvető állítás magában foglal egy másikat is: „Egyházon kívül nincs üdvösség” (Ep. 73,21.24; 70,1). Azok, akik nem élnek az egyházon belül, nem képesek érvényesen kiszolgáltatni a keresztség szentségét.

⁶ *Szent Cyprianus művei*, in Ókeresztény írók 15.k. (szerk.: Vanyó L.), Bpest. SZIT, 1999.

⁷ Vö. A II. Vatikáni zsinat szerint is a keresztség a „szentségi egyesítő kötelék” a különböző keresztény egyházak között (UR 11)

⁸ DASSMANN., E., *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte*, Münster 1973.

⁹ Vö. NEUNHEUSER, B., *Der Ketzertaufstreit*, in HDG IV/2, 41-47, továbbá CAMELOT, Th., *Cyprian*, in HDG III/3b, 18-27.

¹⁰ Latinul: „consuetudo sine veritate vetustas erroris est”. Epist. 74,9.

¹¹ Vö. una ecclesia - unum baptismum, Epist. 73,2; 74,11.

Novatianus nincs az Egyházban, nem törvényes püspök, tehát nincs joga a vízzel való leöntéshez.¹² Két érvel is alátámasztja tézisé: Az eretnekek:

1) nincsenek az igaz hit birtokában: Ep. 73,4k; 69,1.

2) nem birtokolják a Szentlelket: Ep. 73,6; 74,5 (!)

A második szempontot nem úgy kell érteni, hogy az eretnekek gyakorolhatnák a leöntést, de csak a kézrátétel nélkül, ami a Szentlelket közvetíti. Valójában nem képesek közvetíteni azt a megszentelődést (sanctificatio), ami előkészít a Szentlélek adományainak a befogadására.

1. 2. A bűnök bocsánata és a Szentlélek ajándéka

I. István pápával folytatott vitájában Cyprianus mindig egyértelműen szétválasztja a keresztség kiszolgáltatásának két fontos liturgikus mozzanatát: a leöntést és a kézrátételt (Ep. 73,9). Mind a két liturgikus cselekményt, vagyis mindkét szentséget (utrumque sacramentum) csak Krisztus egyetlen katolikus egyházában lehet érvényesen kiszolgáltatni (Ep. 73,21; 72,1). Cyprianus, amikor a szentség-kiszolgáltatás ezen két eleméről beszél, de más összefüggésben is, a szentség két kegyelmi hatását tanítja: a bűnök bocsánatát és a Szentlélek ajándékának elnyerését (vö. Ep. 73,6k; 73,11k). A bűnbocsánatot és az újjászületést követi a Szentlélek bennünk lakása: „...az Úr már, mint templomába beköltözött, amelyben a Szentlélek már kezdett lakást venni”.¹³

A két kegyelmi hatás közül az első, a „negatív jellegű”: a bűnök bocsánata.¹⁴ A szüzek viseletéről szóló könyvében azt írja, hogy „az ősi ragály minden szennyétől megtisztított a megszentelő, életadó fürdő”,¹⁵ vagyis a keresztség, s ez a gyermekkeresztségben is megnyilvánul.¹⁶ De nyilvánvaló, hogy nem szabad a keresztség kegyelmi hatását a bűntől való szabadulásra redukálni. A megtisztulással ajándéka magával hozza az ember belső megújulását és megszentelődését (Ep. 73,18, 69,1), az újjászületést és az Isten képmás helyreállítását.¹⁷ Vallomásában így fogalmaz: „Miután azonban az újjászülető hullám korábbi éveim romlását letörölte, megtisztított szívemet fentről a világosság árasztotta el, miután a mennyei Lélek kiáradt rám, a második újjászületés új emberré alakított át.”¹⁸ A keresztség tehát:

– „újjászületés” (vö. Tit 3,5), amelyben a régi ember meghal és megszületik az új teremtmény (Ep. 74,6), hogy létrejöjjön Isten élő temploma. Cyprianus, *Donatus*hoz írt levelében vallomásszerűen elbeszéli azt a belső változást, amelyet az újjászületés szentsége vitt végbe benne: „...valaki újjászülethet, és az üdvös víz fürdőjében új életre kelhet az ember, leveti azt, ami azelőtt volt, noha testileg ugyanaz marad, lélekben és gondolkodásban mégis megváltozik”.¹⁹

– „az istenképiségünk helyreállítása”,²⁰ aminek lényeges eleme az istengyermekségünk kialakulása.

¹² Nincs meg nála a „potestas abluendi”, vö. Epist. 69, 3.

¹³ Vö. még *Donatus*hoz 15,15; *Testimoniorum* 2,25.

¹⁴ Vö. *Testimoniorum* III, 65, ahol ezt *abolitio*-nak mondja.

¹⁵ *A szüzek viseletéről*, 2.

¹⁶ *Epist.* 64,3-5.

¹⁷ Latinul: sanctificatio (*Epist.* 69, 15; 73,18), regeneratio (*Epist.* 74, 6), reformatio imaginis.

¹⁸ *Donatus*hoz, 4.

¹⁹ *Donatus*hoz, 3.

²⁰ *A szüzek viseletéről*, 23.

A szüzek viseletéről írott könyvének 23. fejezetében együtt, összefoglalva is leírja a keresztség szentségének ezeket a kegyelmi hatásait: „Mert mindenki, aki a keresztségi megszentelődés által elnyeri az isteni és atyai adományt, az üdvös fürdő kegyelmében leveti a régi embert, az ismételt születéssel a Szentlélek által megújítva megtisztul a régi szennyétől ... Ahogyan hordoztuk annak képét, aki a földből való, úgy fogjuk hordozni annak képét is, aki a mennyből való.”

1. 3. Krisztus kereszthalálának erejében

A keresztség negatív és pozitív jellegű kegyelmi hatásainak alapja és forrása Krisztus. Ez érvényes mindenekelőtt a bűnök bocsánatával kapcsolatban. Két művében is, amikor Cyprianus összehasonlítja a keresztség és a jócselekedetek általi megtisztulást, kihangsúlyozza, hogy az első Krisztus megváltó szenvedésének erejében megy végbe. „A Szentírásban a Szentlélek szólal meg, és ezt mondja: Az alamizsna és a hit letisztítja a bűnöket (Péld 15,27). Nem a korábban elkövetett vétkeket, hiszen azoktól megtisztultunk Krisztus vérében és megszentelésében.”²¹ Az igaz, hogy az alamizsna is megszabadít a „haláltól”, de nem attól, amelytől a keresztség szabadít meg Krisztus keresztségének erejében (Ep. 55,62). Megjegyezzük azonban, hogy a szembeállítás nem Krisztus vérenek különböző hatékonyságáról akar valamit mondani, hanem inkább csak a keresztség előtt és a keresztség után elkövetett bűnök közötti megkülönböztetés akar lenni. Egy másik fontos írásában Cyprianus kijelenti, hogy valójában csak az Úr tudja megbocsátani bűneinket: „...csak az Úr irgalmazhat! Az ellene elkövetett bűnt csak ő bocsáthatja meg, aki a mi bűneinket is hordozta, aki értünk szenvedett, akit Istent odaadott bűneinkért.”²² Ennek az igazságnak a megerősítése az „ex latere crucifixi” (Krisztus oldalából kifolyó víz) téma, amit a 63. levelében az „acquariusokkal” szemben röviden kifejt.²³ Az „ecclesia sponsa” (az Egyház, mint jegyes) téma is utal a keresztség gyökereire. Krisztus a vőlegény, akinek mennyasszonya az Egyház, akitől lelkileg születnek a fiak.²⁴ Krisztus az Egyház által hívja létbe Isten gyermekeit. Anélkül, hogy pontosítaná Krisztus dicsőséges halálának és Egyházban való jelenlétének viszonyát, utal arra, hogy a jelenlét előfeltétele a kereszthalál. A kereszt szenvedésében és jelében van minden erő és hatalom.²⁵ Kifejezetten is kijelenti, hogy a kereszt jelében van az üdvösség mindazoknak, akik megjelölik vele homlokukat.²⁶

1. 4. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében

Az egy keresztség, az egyetlen egyházban, amely Krisztus jegyese teljesen összhangban van Krisztus parancsával. Cyprianus nagyon fontosnak tartja Krisztus parancsát, a nagy missziós parancsra (Mt 28,19) hivatkozva (vö. Ep. 63,18). A Feltámadott az Atyától minden hatalmat megkapott és hatalma örök²⁷, tehát nyilvánvaló,

²¹ A jótékonyságról és irgalmasságról, 2.

²² A bukottakról, 17.

²³ *Epist.*, 63, 8: az ún. acquarius-ok, aki nem borral, hanem csak vízzel és kenyérral ünnepelték az Eucharisziát. Ezekkel szemben fejti ki a bornak és a víz bibliai eredetű szimbólumát.

²⁴ *Testimoniorum libri* II, 19, vö. ugyanez még in *Epist.*, 74,6

²⁵ Uo. II, 21

²⁶ Uo. II, 22

²⁷ Uo. II, 26

hogy az ő rendelkezése alapján az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében kell keresztelni (vö. Ep. 27,3). A csak Jézus nevében kiszolgáltató kereszttség tehát nem lenne megfelelő (Ep. 73,17); mivel Krisztus is a hatalmát az Atyától kapta.

A Szentháromság nevében keresztelni nemcsak azt jelenti, hogy mind a három isteni személyt segítségül hívjuk. Ez megköveteli az igaz hitet is, a Szentháromságra vonatkozó helyes hitet, vagyis az Egyház közösségében megvallott hitet (Ep. 73,18.21). Éppen a hit ortodox megvallásának a fontossága miatt helyezkedik szembe Cyprianus I. István pápával, aki – szerinte – elismerné a gnosztikusoknak a kereszttségét is (74, 7). Ez a szentháromságos-hit fontosabb, mint a kereszttségnek a liturgiája, mivel ennek a hitnek köszönhetően egy katekumen is üdvözülhet a vértanúság által, anélkül, hogy fölvette volna a vízkereszttséget.²⁸ Az is figyelemreméltó, ahogyan Cyprianus összehasonlítja az Egyház egységét a Szentháromság egységével.²⁹

2. A KERESZTSÉGBŐL FAKADÓ ESZMÉNYEK

Nyilvánvaló, Cyprianus lelkipásztori tevékenységében, – az eretnekkereszttséggel kapcsolatos vitán kívül is – ismételten beszél a kereszttség szentségéről, sőt azt is mondhatjuk, hogy az ő lelkiségének egyik hangsúlyos gondolata: a kereszttségből fakadó lelkiség. Ennek a kereszttségi lelkiségnek több szempontját is felfedezhetjük írásában:

2. 1. A keresztény élet a kereszttséggel kezdődik

M. Spanneut megjegyzi,³⁰ hogy Cyprianus több mint húsz alkalommal úgy beszél a kereszttségről, mint kezdetről, amelynek a keresztény élet a beteljesedése („accomplissement”). A keresztény életben azt kell megvalósítani, kibontakoztatni, ami megkeresztelkedésünkkel elkezdődött bennünk. A *Donatus*hoz írt műben ezt írja: „Amivé már válni elkezdtünk, azt a nekünk adott Lélek saját tetszése szerint gyarapítja.”³¹ A *halandóságról* szóló írásában ezt olvassuk: „...és aki Krisztus és Isten embere kezdett lenni, az viselje is magát Krisztushoz és Istenhez méltóan!”³² A *féltékenységről és irigységről* szóló írása így figyelmeztet: „A mennyei képmását azonban nem hordozhatjuk, csak akkor, ha már kezdtünk benne lenni, ha már Krisztus hasonlatosságát mutatjuk.”³³ „...Már átváltoztál, már nem az vagy, ami voltál, elkezdted az lenni, ami nem voltál, hogy az isteni születés világozódjék benned.”³⁴ Tehát azt kell mondanunk, hogy a vértanú püspök szerint a kereszttség számunkra az elköteleződés vállalását jelenti; egy sajátos hivatás, meghívás, hogy mindaz teljessé váljék, ami egykor a kereszttségekben megkezdődött bennünk.

²⁸ Epist., 73,22; vö még *Testimoniorum* III,43

²⁹ A katolikus egyház egységéről, 16.

³⁰ Vö. *Tertullien e les premiers moralistes africains*, Paris 1969, 10; továbbá GAUDETTE, P., *Baptême et vie chrétienne chez S. Cyprien de Carthage*, Quebec, 1971.

³¹ Vö. *Donatus*hoz 5, vö. még 3-4 is: „Dei esse coepimus”: „a bűn alattvalójaként élt, és az Istené kezdett lenni.”

³² A *halandóságról*, 1.

³³ A *féltékenységről*, 14.

³⁴ Uo. 15.

Ezek között is kiemelten fontos a megszentelődés,³⁵ a keresztényi méltóság,³⁶ az Istennel és Krisztussal való egység tudatos megélése.³⁷ Ebben az összefüggésben különösen is jellegzetes vonás az, ahogyan Cyprianus úgy mutatja be a keresztény életet, mint a katona-életet, amelyre a keresztségben elköteleztük magunkat: „Te, akit a szellemi seregekben a mennyei katonaság megjelölt, csak tartsd józanul a vallásos erényekkel a romlatlan fegyelmet.”³⁸ Hangsúlyozza az önfegyelem és az aszkézis szükségességét, ami nem büntetés a keresztény ember számára, hanem természetes és magától értetődő: „...az átistenítő fegyelem feleljen meg az Atyaistennek, hogy a tisztas és dicséretes életmódban megdicsőüljön az emberben az Isten.”³⁹

Másrészt Cyprianus határozottan figyelmezteti híveit, mert tudja, hogy a lanyhaságnak súlyos következményei lehetnek a keresztény ember életében. Méltatlan életmóddal a hit szentségét nem szabad meggyaláznia.⁴⁰ Ha valaki az ártatlanságát nem őrzi meg, az a keresztségben elnyert kegyelmet is elveszíti.⁴¹ Nem szabad megszomoritánunk a Szentlelket (Ef 4,30), aki megkeresztelkedésünk óta jelen van az életünkben.⁴² Aki eljutott a hitre, levetette a régi embert, csak a lelki dolgokkal törődjön, ne kacérkodjon a világgal, amelynek már ellene mondott a keresztségben.⁴³

Ebben az értelemben védelmezi Cyprianus azt a lehetőséget, amely szerint a keresztség után elkövetett bűnökre is van bűnbocsánat. Az irgalmas Isten tudja, hogy az ember nem tud élni bűn nélkül. Ezért adta Isten a keresztényeknek a bűnbánat és a vértanúság üdvös, gyógyító eszközeit. Ezekkel a gyógyító eszközökkel (remedia salutaria) a hívek meg tudják őrzeni magukat az üdvösség felé vezető úton, illetve visszanyerhetik a keresztségi kegyelmet.⁴⁴ Röviden megfogalmazva: a bűnbánat, amelyre mindnyájan kötelezettek vagyunk, segít, hogy megmaradjunk a keresztség által megkezdődött, megtért állapotban.⁴⁵ Cyprianus szerint nagy vigasztalást jelent számunkra a bűnbánat lehetősége, és jobban kell szeretnie Istent annak, akinek a keresztségben sok bűnét bocsátotta meg.⁴⁶

2.2. Az istengyermekség kegyelme

A keresztségünk óta jobban Istenhez tartozunk, konkrétan megfogalmazva Isten gyermekei lettünk. A keresztségből fakadó lelkeség egyik konstitutív eleme az istengyermeki lelkület kialakítása Isten, a mi Atyánk irányában. Ez az alapvető szempont különösen megjelenik azokban a szövegekben, ahol Cyprianus emlékeztet az új-

³⁵ *Az Úr imádságáról*, 12.

³⁶ *A halandóságról*, 1.

³⁷ *A féltékenységről*, 14.

³⁸ *Donatus*, 15, vö. még *Epist.*, 73,10; 74,8k.

³⁹ *A féltékenységről*, 15.

⁴⁰ *Testimoniorum* III,50.

⁴¹ *Uo.* III,27.

⁴² *Uo.* III,7.

⁴³ *Uo.* III,11; vö. még *Az Úr imádságáról*, 19.

⁴⁴ Vö. A jótékonyaságról és irgalmasságról 1-3, főként a 3. pont: „mennyre jóságos az isteni kegyelem, amely tudván, hogy a meggyógyított azután sem lehet meg sebek nélkül, ezért a sérülések gyógyítására és orvoslására az üdvös szereket megadja.”, vö. még továbbá *Epist.*, 55,22.

⁴⁵ *A bukottakról*, 29.

⁴⁶ *Testimoniorum* III,116.

jászületés furdójére,⁴⁷ vagy pedig ott, ahol kifejti az újjászületés fogalmát, illetve az isteni életre, illetve istengyermeki életre való születés kegyelmét.

Az istengyermekség kegyelme, amelyet a keresztség szentségének köszönhetünk, mindenekelőtt két feladatot jelent a hívő ember számára:

- a gyermeki magatartást az imádságban, ahogyan főként a Miatyánk kommentárjában arra felhívja a hívek figyelmét;⁴⁸
- az Atyaisten, vagyis az ő nagylelkűségének a követése;⁴⁹ ha békeszerzők vagyunk, akkor is hasonlítunk az Atyára, és Isten fiainak hívhatnak bennünket;⁵⁰ az igazságosságban⁵¹ és a türelemben⁵² is követhetjük Isten, a mi mennyei Atyánkat: „Ha számunkra Isten az Úr és Atya, akkor egyformán követjük az Úr és Atya türelmét, mert a szolgáknak illik engedelmeskedniük, a fiak pedig nem lehetnek elfajzottak.” (3. p.).
- sajátos, jellegzetes gondolata: „Istent hordozni magunkban” (portare Deum): „Szeplőtelen és tiszta testben hordozzuk tehát, és dicsőítsük meg Istent.”⁵³ – így figyelmezteti a szüzeket. Már a pátriárkák és próféták is előképekként Krisztus vonásait viselték.⁵⁴ Ennek egyik motívuma: az Úr is hordozta a mi gyengeségeinket.⁵⁵

2.3. Krisztussal való egység

A megkeresztelt nemcsak Istenhez, hanem Krisztushoz is tartozik. A Krisztushoz való tartozás nyilvánvalóbb. Éppen ezért is hangsúlyozza Cyprianus, hogy nem elég csak Krisztushoz tartozni az Atya nélkül (Ep. 73,17). A kettő elválaszthatatlan egymástól. Mindenesetre ő hangsúlyozza, hogy a megkeresztelt Istennel és Krisztussal való egysége kölcsönösen összefügg egymással. Ennek oka: Krisztus által és Krisztusban vagyunk Isten gyermekei, és ezért is követnünk kell Krisztust.⁵⁶

A Krisztussal való egység, és az abból következő Krisztus-követés, mint téma alaposan ki van fejtve Cyprianusnál. Meg kell azonban azt jegyeznünk, hogy a kétféle kapcsolatot sokszor nem választja szét eléggé világosan a szerző. Krisztocentrizmusa nyilvánvalóan még nem annyira egyértelmű, mint majd az lesz a IV. századi egyházi íróknál. Mindkét törvényszerűség alapja a keresztség.⁵⁷ Pál apostol teológiája alapján tanítja, hogy a keresztségben Krisztussal együtt meghaltunk és feltámadtunk, már elkezdtünk benne lenni, és egyre inkább hozzá kell hasonlalnunk.⁵⁸ Ebben az értelemben

⁴⁷ Epist., 4,6; A türelem erényéről, 6; A szüzek viseletéről, 2; 23; A bukottakról, 24,254; A jótékony-ságról és irgalmasságról, 2;

⁴⁸ Az Úr imádságáról, 10 (lásd az egész összefüggésében!)

⁴⁹ A féltékenységről, 15.

⁵⁰ Uo., 18.

⁵¹ A jótékonyaságról, 25.

⁵² A türelem erényéről 3; 5 (itt konkrét példákat is említ).

⁵³ A szüzek viseletéről, 2.

⁵⁴ A türelem erényéről 10.

⁵⁵ Az Úr imádságáról, 14.

⁵⁶ Demetrianushoz, 26.

⁵⁷ A bálványok nem istenek, 15.

⁵⁸ A féltékenységről, 14.

a Krisztus magunkra öltésének páli gondolatát is kifejti. Nemcsak a „militia Dei”, hanem a „militia Christi” gondolatát is megtaláljuk nála. A vértanúság ezért győzelemnek tekinthető: „Aki azonban ügyel az Úr parancsaira, erősen ragaszkodik Krisztushoz, ellenáll a Sátánnak, az szükségképpen le is győzi, mert győzhetetlen az a Krisztus, akit megvallott.”⁵⁹

2.4 Az egyházas lelkiület

A katolikus egyház egyetlen érvényes keresztségének védelmezésekor Cyprianus emlékezteti az ellenfeleit: „Nem lehet annak atyja az Isten, akinek nem anyja az Egyház.”⁶⁰ Ez az adágium-szerű kijelentése ott van már a „De unitate ecclesiae” című művében is, amelyben Cyprianus elutasította Novatianus magatartását (ő a szigorúságot képviselte a hitűket megtagadókkal szemben, vö. lapsi).⁶¹

Az Egyház, mint anya (Ecclesia Mater) egyik jellegzetes fogalma⁶² a cyprianusi ekkleziológiának. Az igaz, hogy a katolikus egyház egységének és az egyház mibenlétének kifejtésére többféle kifejezést,⁶³ és analógiát is használ, de ezekben a szövegekben is különös hangsúllyal utal az Egyházra, mint anyára.⁶⁴ Egyébként a „mater ecclesiae”, az Egyház-Anya az észak-afrikai teológiai irodalom kedvelt képe lett, és ágostoni közvetítéssel eljutott a középkorba is. Nyilvánvaló, hogy ennek a kiváltságnak az alapja a keresztség. Ebben az Egyház termékenyebbnek mutatkozik, mint a zsinagóga. A keresztségben az Egyház, Krisztus jegyese, akivel, és aki által világba születnek Isten gyermekei. Tehát nem birtokolhatjuk Krisztust az ő mennyasszonya nélkül.⁶⁵ Természetes tehát, hogy akik az Egyházban megkeresztelkedtek, azok úgy tisztelik az Egyházat, mint „anyjukat”.

Kétségtelenül igaz, hogy Cyprianus úgy mutatja be az Egyházat, mint anyát, mint ami az isteni életet megszüli bennünk, vagyis úgy tekinti mint üdvintézményt, amely a püspökökre épül. Meg kell azonban azt is látnunk, hogy, amikor az Egyház-Anya iránti kötelességünkre emlékeztet, akkor nem feledkezik meg az Anya gyermekeiről sem (vö. Ep. 43,6), vagyis a keresztyén testvériségről (Ep. 46,1-2). Azt is állíthatjuk, hogy számára az egyház nemcsak intézmény (institutio), hanem testvéri közösség (communio) is. A megkereszteltek nemcsak arra kaptak meghívást, hogy tiszteljék az Anyát, hanem arra is, hogy szeressék a testvéreket.⁶⁶

⁵⁹ Fortunatushoz, 2.

⁶⁰ Epist., 74,7; vö. még 73,19; 73,74.

⁶¹ Vö. Az egyház egységéről, 6; A bukottakról, 9.

⁶² Vö. pl. A bukottakról, 9. – vö. DELAHAYE, K., *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964, 100-108: *L'importance de l'Ecclesia Mater dans les écrits de Cyprien.*, továbbá: PLUMPE, J. C., *Mater Ecclesiae*, Washington 1949, 81-108.

⁶³ Vö. például Ep. 51,1: *domicilium castra integritas dignitas - clerus et plebs, omnis fraternitas*, Ep. 54,1: *una ecclesia - castra - ecclesiae veritas et evangelii ac sacramenti unitas*. Ep 57/58: katonai analógiák.

⁶⁴ Vö. Az egyház egységéről 19; 23;

⁶⁵ Epist., 52,1; 74,6; vö. még *Testimoniorum* II, 19.

⁶⁶ Vö. Epist. 14,4; 15,2; 51,1: *clerus et plebs, fraternitas*.

2.5 A vértanúság, mint tökéletes keresztség⁶⁷

Megkereszteltként élni azt is jelenti, hogy készek vagyunk a vértanúságig tanúskodni Krisztusról. Ez az eszmény természetesen azokban az írásaiban és leveleiben áll előttünk, amelyekben kifejezetten is bemutatja a vértanúságnak a magasztosságát. Amikor híveit a végsőig való kitartásra figyelmezteti, Cyprianus első helyen emlékezteti őket a keresztség vállalt kötelezettségeihez való hűségre.

Nyilvánvaló, hogy senkinek sem szabad keresni a vértanúságot, mivel ez Isten sajátos kegyelmi ajándéka. Aki viszont megkapta ezt a sajátos hivatást, gondoljon a keresztségi fogadalmára⁶⁸ A vértanúságot „második keresztségnek” nevezi. Szemléletmódját legeggyértelműbben a vértanúságra buzdító, *Fortunatus*hoz írott művéből ismerhetjük meg: „...és tanítjuk, hogy ez a keresztség nagyobb kegyelemben áll, hatékonyságában fenségesebb, dicsőségében drágább ...át kell ölelnünk és kívánnunk kell, kérő esdekléssel óhajtanunk”⁶⁹

Az Eucharisziáról szóló levelében is érinti a keresztség és a vértanúság kapcsolatát.⁷⁰ Cyprianus, amikor a víznek és a bornak, mint szimbólumnak a bibliai alapjait összefoglalja, akkor is utal a vértanúságra. A vízkeresztség a vértanúságra, az „Úr kelyhében való részesedésre” irányul. Az Úr kelyhe itt nála nemcsak az Eucharisziát jelenti, hanem a vértanúságra való irányultságunkat. Nemcsak a keresztény üldözések miatt kerül elő nála ennyire kiemelten ez gondolat, hanem a korabeli egyéb nehézségek miatt is, ami miatt pesszimizmus és a világvége várás jellemezte ezt kort. A halandóságról szóló művéből látjuk, hogy Cyprianus is osztotta korának gondolkodásmódját.⁷¹ Úgy tűnik, hogy ebben a korban újraéledt az első keresztények eszkatológikus gondolkodásmódja.⁷²

ÖSSZEFOGLALÁS

Cyprianus olyan korban élt, amikor az Egyház püspökének különösen is hangsúlyoznia kellett a megtérés fontosságát, meg kellett védelmeznie a második bűnbánattartás lehetőségét, kénytelen volt meghatározni az érvényes keresztség feltételeit, és köteles volt bátorítani a keresztényeket a vértanúságig való hűségben. Cyprianus mint „episcopus catholicus” a hagyomány, elsősorban az észak-afrikai keresztény tradíció alapján a keresztségből fakadó lelkiség tanítójává válik. Nemcsak azt hangsúlyozza, hogy a keresztény élet a keresztségben kezdődött folyamat beteljesítése, hanem a keresztségi lelkiség különböző szempontjait is részletezi: az istengyermeki lelkületet, a Krisztussal való egységet, az egyházas lelkületet és a kitartó hűséget egészen a vértanúság vállalásáig. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy igen gazdag keresztségi teológiát hagyott az utókorra.

⁶⁷ Vö. CAPMANY, J., „Miles Christi” en la Espiritualidad de san Cípriano, Barcelona 1956.

⁶⁸ *Demetrianushoz*, 20; *A halandóságról*, 17.

⁶⁹ *Fortunatus*hoz, *Intés a vértanúságra*, 4.

⁷⁰ *Epist.*, 63,8k.

⁷¹ *A halandóságról*, 14; vö. *Demetriushoz*, 4.

⁷² Vö. *Demetrianushoz*, 20; 22; *Az Úr imádságáról*, 36; lásd *A halandóságról*, 2-ben mint jellegzetes kifejezést: „cum Christo incipere regnare”

KOCSIS IMRE

Történelem és üdvtörténet Lukács kettős művében

I. LUKÁCS TÖRTÉNETI ÉS TEOLÓGIAI BEÁLLÍTOTTSÁGA

1. Lukács történeti érdeklődése

Az újszövetségi elbeszélő művek szerzői közül Lukács tanúsítja a legnagyobb történeti érdeklődést. Ez már abból is látható, hogy két kötetes művet írt. A Jézussal kapcsolatos hagyomány írásba foglalása mellett az ősegyház kezdeti időszakának alapvető eseményeit rögzítette. Figyelme tehát - a többi újszövetségi irat távlatához viszonyítva - nagyobb idősakra terjedt ki (kb. 60 év).

Művét „előszóval” (Lk 1,1-4) vezeti be, amelyben a könyv előzményeit, indítékait és célját, valamint a megírás módját ismerteti röviden.¹ Az ilyen jellegű előszó főleg a hellenista kor profán történetíróinál volt szokás.²

Az előszó elején Lukács korábbi írásművekre utal, melyek ösztönzőleg hatottak rá: „Mivel már sokan megkísérelték, hogy a közöttünk beteljesedett eseményekről elbeszélést írjanak...” A szerző a *diégészisz* (elbeszélés) főnévvel jelöli íróelődei próbálkozását, s voltaképpen saját művét is. Érdemes itt rövid összevetést tenni Márk evangéliumával, amely Lukács egyik forrása volt. A Márk-evangélium első mondatában (feliratában) az *euangelion* (örömhír) főnév szerepel: „Jézus Krisztus, az Isten Fia evangéliumának kezdete” (Mk 1,1). Bár az *euangelion* itt még nem műfaji meghatározás, ta-

¹ Az előszóhoz a kommentárokon kívül vö. VAN UNNIK, W. C., *Remarks on the Purpose of Luke's Historical Writing (Luke 1,1-4)*: Sparsa Collecta I, Leiden 1973, 6-15; KLEIN, G., *Lukas 1,1-4 als theologisches Programm*: Das Lukas-evangelium (szerk. Braumann, G.), Darmstadt 1974, 170-203; SCHÜRMANN, H., *Evangeliumschrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1,1-4*: Lukas-evangelium (szerk. Braumann, G.), 135-169; ALEXANDER, L., *Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing*, NT 28 (1986) 48-74.

² Mindenekelőtt Hérodotosz, Thuküidész és Polübiosz klasszikus történeti műveire lehet itt utalni, de előszó található a Makkabeusok 2. könyvének (2,19-32), illetve Josephus Flavius munkáinak (*A zsidók története*; *A zsidó háború*) elején is. Megjegyzendő, hogy előszó más témakörökkel (orvosi, apologetikus stb.) foglalkozó könyvekben is előfordult. Pl. DIOSZKORIDÉSZ, *Peri hülész iatrikész*; Ariszteász-levél; JOSEPHUS FLAVIUS, *Apion ellen*. Ez utóbbi irat különösen is érdekes, mert két kötetből áll. A tulajdonképpeni előszó az első kötet elején olvasható, a második kötetet pedig a szerző az első könyvre való visszautalással vezeti be. Hasonló eljárás figyelhető meg Lukács kettős művében is. Vö. FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke I*, New York 1981, 288.

gadhatatlan, hogy Márk ebben a szóban jelöli meg könyvének lényegét.³ Lukács ellenben olyan főnevet használ műve jelölésére, amely gyakori mind a klasszikus görög, mind a hellenista íróknál, főleg történeti írásokban,⁴ bár a kifejezést nemcsak történeti elbeszélésekre használták.⁵

Az előszóból kiderül, hogy a mű megírását hosszas forráskutatás előzte meg: a szerző igyekezett „mindennek elejétől kezdve” utána járni (1,3), majd a megszerzett anyagot „rendezett módon” (*kathexész*) az olvasók elé tárni. Ezek a szempontok a második kötetre, az Apostolok Cselekedeteire is vonatkoznak. Bár ennek elején szintén található rövid bevezető (1,1-3), de az más jellegű. A szerző lényegében az evangéliumra utal benne vissza és annak tartalmát foglalja össze, s ezáltal tudatosítja, hogy a második könyv az első folytatása. Ebből kifolyólag az evangéliumi prológosban lértak – a források felkutatása és felülvizsgálata, valamint az áthagyományozott anyag rendezése – az Apostolok Cselekedeteire is érvényesek.⁶

Lukács arra is figyel, hogy összekapcsolja a Krisztus-eseményt a világtörténelemmel. Az evangéliumból a 2. és a 3. fejezetek elejét lehet megemlíteni. A 2. fejezetben a szerző Jézus születését Augustus császár népszámlálásra vonatkozó rendeletével kapcsolja össze, s az eseményt Quirinius helytartóságának idejére teszi (2,1-2). A 3. fejezetben Keresztelő János – s közvetve Jézus – fellépését helyezi el a történelem színterén, amikor a kor fontosabb politikai (Tiberius császár, Poncius Pilátus helytartó, Heródes Antipász, Fülöp és Lizániász negyedes fejedelmek) és vallási vezetőit (Annás és Kaifás főpapok) sorolja fel (3,1-2).

³ Az *euangelion* főnév Μα.κ evangéliumában később is többször (összesen hétszer) szerepel. A Lukács-evangéliumban éppen az a feltűnő, hogy a főnév nemcsak az irat elején, hanem annak későbbi részében sem található meg. Az Apostolok Cselekedeteiben is mindössze kétszer (15,7; 20,24) fordul elő. Meg kell azonban jegyezni, hogy Lukács gyakran használja az *euangelizomai* (örömhírt hirdetni) igét. FITZMYER, J. A. (*Luke I, 148*) szerint az ige Lukács írásaiban általános értelmű: „hirdetni”, „prédikálni”.

⁴ LUKIANOSZ, *Pósz dei hisztorian szüngraphen*, 55; DIONÜSZIOSZ (halikarnasszoszi), *Rhómaiké arkhaiologia* I 7,4; JOSEPHUS FLAVIUS, *A zsidók története*, I,2.3.

⁵ A *diégészisz* főnév szerepel pl. az apokrif Arizsteász-levél elején. Tudvalevő, hogy ebben az „elbeszélésben” olvasható a Szeptuaginta létrejöttének legendás története. Theon görög szónok így fogalmazza meg a *diégészisz* mibenlétét: „Magyarázó beszámoló olyan dolgokról, melyek megtörténtek vagy megtörténhettek volna.” Vö. FITZMYER, J. A., *Luke I*, 173.

⁶ Hogy milyen források álltak Lukács rendelkezésére, azt az evangélium esetében a többi szinoptikussal való összehasonlítás útján lehet megállapítani. A közös anyag alapján nagy bizonyossággal állíthatjuk, hogy a szerző forrásként használta fel Márk evangéliumát, valamint a Beszédgyűjteményt (Logionforrás; Q). Mivel az evangéliumban elég sok a „saját anyag”, melynek nincs szinoptikus párhuzama, az sem kétséges, hogy Lukács különböző szóbeli vagy írott részahagyományokból is bőven merített. Vö. FITZMYER, J. A., *Luke I*, 63-97.

Az Apostolok Cselekedeteiben feldolgozott források megállapítása nehezebb feladat, s e tekintetben a biblikusok nézetei jobban eltérnek, mint az evangéliumi források megítélésénél. A kutatók többnyire két terjedelmesebb írott forrással számolnak. Az egyik az ún. „antióchiai forrás”, amely az antióchiai keresztény közösség létrejöttét és életét mutatta be, s amelynek anyagát Lukács a 6,1-15,35-ben dolgozta fel. A másik forrás a Pál missziós tevékenységéről szóló úti beszámoló (itinerarium). Ezen két fő forráson kívül természetesen más írott feljegyzések (pl. a jeruzsálemi egyház életével, illetve Péter missziós tevékenységével kapcsolatban) is szóba jöhetnek. Az azonban nem vitás, hogy az írott források mellett Lukács nagyban merített a szóbeli hagyományokból is. A forrásokkal kapcsolatos kérdéskör áttekintő ismertetéséhez vö. DUPONT, J., *Les sources du Livre des Actes. État de la question*, Bruges 1960; PLÜMACHER, E., *Apostelgeschichte*, TRE III (1978), 483-528, főleg 491-501. SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I*, Freiburg 1980, 82-95; HAHN, F., *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte*, Theologische Revue 82 (1986) 178-190.

A világtörténelemre való utalások még gyakoribbak az Apostolok Cselekedeteiben. Szó van itt a Claudius császár idején bekövetkezett éhínségről (11,28), valamint Claudius rendeletéről, amellyel eltávolította a zsidókat Rómából (18,2). Egyes római tisztségviselőket Lukács név szerint is megemlíti: Sergius Paulus Ciprus prokonzula (13,7), Gallió pedig Akhája tartományé (18,12); Antonius Felix és Portius Festus (24,27) júdeai prokurátorok. Emellett a palesztinai történelem nevesebb egyéniségei mint pl. Heródes Agrippa (12. fej.), illetve annak fia (II. Agrippa; 25,13) is említést nyernek.

A történeti érzékenység jeleként értékeli a biblikusok egy része azt, ahogyan Lukács az evangéliumban a felhasznált források adatait pontosítani törekszik. Jézus főtáncs előtti kihallgatását - a többi szinoptikustól eltérően - nem az éjszakába, hanem a hajnali órákra helyezi (Lk 22,66). A kerek számok elé odateszi a „mintegy” szócskát (Jézus mintegy harminc éves volt, amikor megkezdte nyilvános működését: 3,23; a kenyérszaporításnak mintegy ötezer férfi volt a haszonélvezője: 9,14). A Genezáreti-tót mindig „tó”-nak (*limné*) nevezi, és sohasem használja rá a „tenger” megnevezést.

Az Apostolok Cselekedeteiben a páli misszió útvonalának bemutatásakor szemmel látható a részletes „dokumentációra” való törekvés. Lukács néha missziós tevékenység említése nélkül is feltűnően pontos felsorolást ad az útba ejtett városokról (pl. a Troászba a Miléoszba vezető út: 20,13-15). A szerzőnek emellett helytálló ismeretei vannak a római birodalom adminisztrációjáról. Ismeri a helyi szokásokat és speciális megnevezéseket: Filippi igen helyesen *kolónia* néven szerepel (16,12). A filippi bírák a *sztratégói* (16,22), Tesszalonika előjárói a *politarkhai* (17,6), Gallió helytartó pedig az *anthüpatosz* (18,12) címet viselik.

2. A történeti érdeklődés határa

A lukácsi kettős műben felfedezhető történeti érdeklődésre az ókortól kezdve felfigyeltek, és szent Jeromos nyomán előszeretettel használták Lukácsra a „történész” megnevezést. A modern bibliatudomány is elismeri, hogy a harmadik evangélium és az Apostolok Cselekedetei szerzője történeti művet szándékozott írni,⁷ ám a cél megvalósításának sikerét manapság igen eltérő módon ítélik meg.⁸ Van, aki a szóban forgó művet egyszerűen „épületes írás”-nak (Erbauungsbuch)⁹ tekinti, de a kevésbé radi-

⁷ A formatörténeti iskola kiemelkedő alakja, DIBELIUS, M. (*Der erste christliche Historiker: Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 19685, 111) sem riad vissza attól, hogy Lukácsot az „első keresztény történész”-nek nevezze, aki az önállóan áthagyományozott történéseket történeti formálta, s ezzel láthatóvá tette az események irányát.

A kutatók külön figyelmet szentelnek a második kötetnek (ApCsel), amelynek műfaját CONZELMANN, H. (*Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1963, 6) óta többnyire a „történeti monográfia” megnevezéssel jelölik. Ez arra utal, hogy a szerző speciális témakört dolgozott fel történetírói módszerrel. Vö. még HENGEL, M., *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979, 59-63; PLÜMACHER, E., *Die Apostelgeschichte als historische Monographie: Les Actes des Apotres. Traditions, rédaction, théologie* (szerk. Kremer, J.), Gembloux 1979, 457-466.

⁸ Vö. az ezzel kapcsolatos áttekintéseket: BARRETT, C. K., *Luke the Historian in Recent Study*, London 1961; GASQUE, W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Tübingen 1975; FITZMYER, J. A., *Luke I*, 14-18; SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I*, 122-133; RASCO, E., *Le tappe fondamentali della ricerca sugli Atti degli Apostoli*, Gregorianum 78 (1997) 5-32; MARGUERAT, D., *Le premiere histoire du christianisme*, Paris 1999, 11-42.

⁹ Vö. HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 19686, 93.

kális biblikusok is árnyaltan fogalmazzák, amikor Lukácsról mint történetíróról beszélnek. Ennek egyik oka az, hogy a történeti érdeklődés szempontjai nem mindig mutathatók ki a kettős műben. A világtörténelemmel való összekapcsolás csak az evangélium elején és az Apostolok Cselekedetei második felében található meg. A kronológiai és földrajzi adatok sem mondhatók mindig pontosnak. Júdeán például nem Zsidóország déli részét érti a szerző, hanem egész Palesztinát (vö. Lk 1,5; 4,44; 23,5). Mivel az evangéliumban más pontatlanságok is előfordulnak¹⁰, a kutatók általában arra a következtetésre jutnak, hogy Lukács nem ismerte igazán Palesztina földrajzát. Emellett világosan kimutatható az a törekvése is, hogy a palesztinai adottságokat görög adottságokkal helyettesítse. A béna meggyógyításáról szóló jelenetben például a tető megbontásával kapcsolatban cserepekről beszél (Lk 5,19), ami a görögöknél és nem a zsidóknál szokásos építkezési módnak felel meg.

Lukács kettős művének megítélésénél még jelentősebb annak tudomásul vétele, hogy az anyag elrendezésében és az események előadásában sok esetben teológiai szempontok a meghatározók. A szerző nem pusztán történeti tényközlésre, hanem mélyebb teológiai tartalom kifejtésére is törekedett. Ennek alátámasztására álljon itt néhány példa:

¹⁰ Az evangélium harmadik fejezetének elején (3,1-20) Lukács Keresztelő János működéséről ír, de úgy, hogy János fellépésének és igehirdetésének elmondása után a börtönbe vetéséről is beszámol. Ezután következik a Jézus megkeresztelkedéséről szóló elbeszélés (3,21-22), amelyben János neve már nem szerepel. Ha a perikópák sorrendjét kronológiai értelemben vennénk, arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy Keresztelő János a megkeresztelkedés idején már börtönben volt, és nem találkozott Jézussal. Ám jogosan gyaníthatjuk, hogy az események ilyen jellegű elrendezése teológiai célzatú. Lukács világosan el akarja határolni egymástól Jánost és Jézust: Jánosnak először le kell lépni a színről, hogy felléphessen Jézus.¹¹

²⁰ A Lukács-evangélium egyik sajátos része a Jézus jeruzsálemi útjáról szóló beszámoló (9,51-19,27). A jeruzsálemi út témája nem új, hiszen Márknál is szerepel. Újszerű viszont a téma előadása. Márk ugyanis a Jeruzsálembe vezető útnak egyetlen fejezetet szentel, Lukács ellenben majdnem tizet. A harmadik evangélista a jeruzsálemi út motívumát hosszú úti beszámolóvá (Reisebericht) formálta át, mégpedig úgy, hogy a nem Márktól származó anyag nagy részét, vagyis a Beszédgyűjteményből és a saját hagyományból származó szövegeket a Jeruzsálembe történő vándorlás keretébe helyezte el. Az úti beszámolóval Lukács egyértelműen teológiai célkitűzést követ. Feltűnő, hogy az úton - az utolsó szakaszt (18-19. fej.) kivéve - nem fedezhető fel igazi előrehaladás: a 17,11-ben Jézus még mindig Szamaria és Galilea határán tartózkodik. Még feltűnőbb, hogy az úti beszámoló nagy részében Jeruzsálemen kívül más helységnév nincs megadva. Viszont rendszeresen visszatér annak megállapítása, hogy Jézus úton van Jeruzsálem felé, sőt Jézusnak Jeruzsálembe kell mennie. Ez a tény vi-

¹⁰ Ilyenek a Názárettel és az Emmausszal kapcsolatos adatok. Vö. KOC SIS I., *Lukács evangéliuma*, Budapest 1995, 98 és 511.

¹¹ Eltérő szerkesztési eljárás figyelhető meg a gyermekség-evangéliumban, hiszen ott Lukács párhuzamos jelenetekben mutatja be Keresztelő János, illetve Jézus születését és gyermekkorát. Ám ez a párhuzam éppen annak kidomborítását szolgálja, hogy Jézus személye és küldetése felülmúlja Jánosét. Vö. LIPTAY GY. - RÓZSA H., *Krisztus Jézus született*, Budapest 1978, 27-31; FITZMYER, J. A., *Luke I*, 313-316.

lágosan mutatja: Lukács számára nem az a lényeges, hogy a vándorlás során pontosan hol is tartózkodik Jézus, hanem az, hogy hová tart. Az út vége felé Jerikó neve ugyan kétszer szerepel (18,35; 19,1), de ez megmagyarázható azzal, hogy Jerikó Jeruzsálem közelében fekszik. Említése ennél fogva az úti cél közelségét jelzi az olvasó számára. Nem kétséges tehát, hogy Lukács az úti beszámolóval Jeruzsálem és a Jeruzsálemben bekövetkező események fontosságát kívánta kidomborítani.¹²

³⁰ Az Apostolok Cselekedeteit tekintve mindenekelőtt az emelhető ki, hogy Lukács egyetlen témát sem tárgyal kimerítően. Az első részben (1-12. fej.) több Péterrel kapcsolatos epizód is szerepel, de utána már csak a jeruzsálemi zsinattal kapcsolatban van róla szó. A zsinat után neve nem jelenik többé meg. Lukács leghosszabban Pál személyével, térítő útjaival és fogságával foglalkozik, de itt sem beszélhetünk kimerítő beszámólóról, hiszen Pál életének vége (a római per és a vértanúhalál) nem kerül bemutatásra. Érdekes, hogy párhuzam figyelhető meg Péter és Pál között: Péter a jeruzsálemi templomban meggyógyít egy bénát (3,1-10), ugyanúgy gyógyít Pál is Lisztrában (14,8-12); Péter feltámasztja Tabitát (9,36-42), Pál pedig Eutikhoszt (20,7-12); Péter csodálatosan szabadul a börtönből (12,6-18), ugyanúgy Pál is (16,22-34). Péter látomás hatására fordul a pogányokhoz (10,9-23), Pál is látomásban kap indíttatást arra, hogy európai térítőútját megkezdje (16,6-10). A Péter, illetve Pál által elmondott beszédek tartalma is nagy hasonlóságot mutat (vö. pl. 2,14-36, illetve 13,16-41). A párhuzam által az a meggyőződés jut kifejezésre, hogy Péterben és Pálban ugyanaz a Lélek működik, illetve Pál azt folytatja, amit Péter megkezdett.

⁴⁰ Lukács elbeszélésének célzatossága még világosabban látható az eltérésekből, amelyek az Apostolok Cselekedeteinek Pállal kapcsolatos elbeszélései és a páli levelek között kimutathatók. A Galatákhoz írt levélben Pál azt állítja, hogy a megtérést három évi arábiai tartózkodás követte, s csak azután ment Jeruzsálembe, hogy találkozzék az apostolokkal (Gal 1,17). Az Apostolok Cselekedeteiben nincs szó arábiai tartózkodásról: Pál nem sokkal a megtérése után felkeresi az apostolokat (ApCsel 9,26). Lukács a páli levelekben említett feszültségekről – Pál és Péter antióchiai vitájáról (vö. Gal 2,11-14), illetve a zsidókkal folytatott kemény küzdelméről – sem szól. Az apostoli zsinatról is más módon számol be, mint Pál. Pál ugyanis – szintén a Galata levélben – azt hangsúlyozza, hogy erősen küzdenie kellett az igazáért, és hogy a pogányok körülméltelkedését követelőknél semmiféle engedményt nem tett (Gal 2,4 köv.). Majd egyértelműen kijelenti, hogy a „tekintélyesek” semmivel sem „terhelték meg” őt (Gal 2,6). Az Apostolok Cselekedeteinek elbeszélésében (15,1-29) az a feltűnő, hogy Pál nagyon a háttérben marad. Itt Péter és Jakab beszéde áll a középpontban, utána pedig „az apostolok és a presbiterek” hoznak döntést. Ez ugyan kimondja, hogy a pogánykeresztények nem kötelesek körülméltelkedni, de néhány rituális kötelezettséget (tartózkodás a bálványoknak áldozott dolgoktól, a vértől, a fojtott állatoktól és a paráznaságtól; 15,29) mégiscsak előír számukra.¹³ A felhozott példák mutatják: Lukács az Apostolok Cselekedeteiben Pál és a Tizenkettő, illetve Pál és a jeruzsálemi egyház szoros kapcsolatának, egységének bemutatására törekszik, s ezáltal a páli utat a jeruzsálemi közösség által legitimizálja.

¹² Az úti beszámoló szerkezetéhez és teológiájához a kommentárokon kívül vö. SZÉKELY J., *Structure and purpose of the Lucan travel account*, *Folia Theologica* 8 (1997) 61-112.

¹³ A Gal 2 és az ApCsel 15 közötti eltéréssel kapcsolatban a biblikusok nagy része azt a nézetet képviseli, hogy a Lukács által említett záradék (más néven „apostoli dekrétum”) nem a jeruzsálemi zsinaton

II. LUKÁCS ÜDVTÖRTÉNETI SZEMLÉLETE

Abból, hogy Lukács kettős művében a történeti érdeklődés teológiai érdeklődéssel párosul, arra következtethetünk, hogy a szerzőt a történelem nem önmagában – pusztán emberi tényezőiben – érdekli, hanem annyiban, amennyiben üdvtörténet, vagyis az üdvösség megvalósulásának helye. Most Lukács üdvtörténeti szemléletének sajátos pontjaira irányítjuk a figyelmet.

1. Isten üdvözítő tervének beteljesedése

Lukács többször is utal Isten emberekkel kapcsolatos „tervére”, amely Jézus működésében és az Egyház életében valósult meg. E tekintetben a következő, főleg Lukács kettős művében gyakori kifejezések emelhetők ki: 1. „Isten akarata” (*hé bulé thu theu*: Lk 7,30; ApCsel 2,23; 4,28; 20,27); 2. „Rendelni” (*orizó*: Lk 22,22; ApCsel 2,23; 10,42; 11,29; 17,26.31), illetve „előre rendelni” (*proorizó*: ApCsel 4,28) 3. „Kell” (*dei*): Ez a meglehetősen hétköznapi tűnő ige a Biblia (főleg az apokaliptika) nyelvén Isten előre elhatározott tervét juttatja kifejezésre. A kettős műben összesen negyvenszer szerepel, mégpedig többnyire a Lukács egyéni hagyományából való vagy az ő szerkesztői tevékenységének tulajdonítható szövegekben (pl. Lk 13,33; 17,25; 19,5; 24,26; ApCsel 1,16; 4,12; 17,3; 19,21 stb.).

„Isten tervének” előtérbe állításával szorosan összefügg a „beteljesedés” hangsúlyozása. A „beteljesedés”, főleg a prófétai jövendölések beteljesedése nem kizárólag Lukácsra jellemző téma, ám Lukácsnál a fogalom a sajátos üdvtörténeti szemlélethez kapcsolódik. Ez abból is látható, hogy a beteljesedés nemcsak az Ószövetség ígéréteivel kapcsolatos, hanem általánosan Isten tervével. A Jézus színeváltozásáról szóló elbeszélésben arról olvasunk, hogy Mózes és Illés „dicsőségben jelentek meg, és eltávozásáról beszélgettek, amelynek Jeruzsálemben kell majd beteljesednie” (Lk 9,31). A jeruzsálemi útról szóló fő részt Lukács ezzel az ünnepélyes mondattal vezeti be: „Amikor beteljesedtek fölvetetésének napjai, elhatározta, hogy Jeruzsálembé megy” (Lk 9,51).

Külön említést érdemel az előszó, amelyben Lukács jelzi: művének tárgya a „közöttünk beteljesedett események” (Lk 1,1). A *plérophoreó* ige található itt, amelynek jelentése: „teljesen betölt”, „beteljesít”. Pontosan ez által az ige által válik világossá, hogy Lukács nem profán értelemben vett történelmet akar írni, annak ellenére, hogy az előszóban szereplő szavak egy része (*diégészisz*, *pragmata*, *kathexész*) a hellenista történeti könyvekben is előfordul. Az „események” (*pragmata*), amelyekről Lukács elbeszélést készít, nemcsak egyszerűen megtörténtek, hanem általuk az Ószövetség ígérétei, illetve Istennek az üdvözítő terve teljesedtek be.

született, hanem más alkalommal, mégpedig (feltehetőleg) a Gal 2,11–14-ben említett antióchiai konfliktus után. Lukács (vagy az általa felhasznált forrás) tehát egyetlen elbeszélésben két különböző esemény emlékét dolgozta fel. A kérdés részletesebb tárgyalásához vö. STROBEL, A., *Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites*: Kontinuität und Einheit (Festschrift für F. Mussner), Freiburg 1981, 81–104; BÖCHER, O., *Das sogenannte Aposteldekret*: Vom Urchristentum zu Jesus (Festschrift für J. Gnllka), Freiburg 1989, 325–336.

2. Üdvtörténeti korszakok

Lukács üdvtörténeti szemléletének sajátossága a korszakokra való felosztás. E tekintetben H. Conzelmann német biblikus *Die Mitte der Zeit* című könyve (*Studien zur Theologie des Lukas* alcímmel)¹⁴ alapvető műnek számít. Conzelmann szerint Lukács három periódusra osztotta fel az üdvösségtörténetet: 1. Izrael kora a teremtéstől Keresztelő János bebörtönzéséig; 2. Jézus kora: a nyilvános működés kezdetétől a mennybemenetelig; 3. Az egyház kora: Jézus mennybemenetelétől a parúziáig.

A szóban forgó könyv címe arra utal, hogy Conzelmann szerint Lukács Jézus korát tekinti az idő, vagyis az üdvtörténet középpontjának, amely jellegében is világosan elkülönül mind az előkészítő periódustól (Izrael korszakától), mind pedig az egyház időszakától. Az Izrael korszaka és a Jézus ideje közötti határvonal a Lk 16,16-ban jut kifejezésre: „A törvény és a próféták Jánosig tartottak. Azóta az Isten országának örömhírét hirdetik, és mindenki sürgető meghívást kap abba.” A mondat szerint az Ószövetség Keresztelő Jánosig tart (Jánost is beleértve), az új korszak csak Jézus működésével kezdődik el. Erre utal egyébként az a (fentebb már említett) mód is, ahogyan Lukács Jézus működését elhatárolja Jánosétól (vö. Lk 3,19–22). Hogy az egyház ideje is új üdvtörténeti korszak, azt Conzelmann főleg a Lk 22,35–38-ból vezeti le. Ebben a szakaszban, amely a szenvedést megelőző búcsúbeszéd része, Jézus így buzdítja tanítványait: „Amikor küldtelek benneteket erszény, tarisznya és saru nélkül, szenvedtek-e hiányt valamiben?... Most azonban, akinek van erszénye, vegye elő, ugyanúgy a tarisznyát is. Akinek pedig nincsen, adja el köntösét és vegyen rajta kardot.” Az, hogy Jézus tanítványainak szüksége lesz dolgokra, melyeket eddig nyugodtan nélkülözhettek, mutatja: valami radikálisan új kezdődik számukra. A békés, sátán-mentes időszakot a megpróbáltatások ideje, az „ecclesia pressa” ideje követi. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy Conzelmann szerint Lukács úgy mutatja be Jézus nyilvános működésének idejét, mint amelyben a sátán semmiféle kísértő vagy támadó tevékenységet nem folytatott. Éppen ezért kizárólag Jézus ideje a „ma” (Lk 4,21), az üdvösség időszaka. Az egyház időszakából csak visszatekinteni lehet az üdvösség múltbeli megvalósulására, illetve várni a jövőbeli megvalósulást.

Conzelmann természetesen arra a kérdésre is választ keres, hogy milyen céllal alakította ki Lukács ezt a sajátos üdvtörténeti perspektívát. Fő okként a parúzia kitolódását nevezi meg. Mivel Krisztus második eljövetele nem következett be oly gyorsan, mint ahogyan azt az első keresztény nemzedék várta, ezért Lukács a közeli parúzia helyébe egy hosszú üdvtörténeti folyamatot helyezett. Ezzel azonban megfosztotta eszkatológikus jellegétől a kériügmát.¹⁵ Jézus a végidőt hirdette, s helyébe az üdvösségtörténet lépett. Mindaz, ami a hívőkre és a világra vonatkozik, elveszíti eszkatológikus színezetét, és mindaz, ami az idők végét illeti, a távoli jövőbe helyeződik át.

¹⁴ Tübingen 19645. A könyv első kiadása 1954-ben jelent meg.

¹⁵ „Nicht, daß Gottes Reich nahe herbeikam, ist die frohe Botschaft, sondern daß durch das Leben Jesu die Hoffnung auf das künftige Reich begründet ist.” „Das Neue, was Jesus (gegenüber dem Täufer) lehrt, ist nicht die Botschaft von der Nähe des Reiches, sondern die vom Reich überhaupt.” CONZELMANN, H., *Mitte*, 31 és 105.

Conzelmann nézete Lukács üdvtörténeti felfogásáról éles vitát váltott ki a kutatók között.¹⁶ A vita főleg az alábbi pontokkal kapcsolatos:

¹⁰ Conzelmann azt sugallja, hogy az üdvtörténet Lukács találmánya. Ám ez az álláspont, melyet Conzelmann követői (E. Grässer és S. Schulz¹⁷) még erőteljesebben képviseltek, nem helytálló, hiszen az üdvtörténeti szemlélet Pál apostol teológiájára is jellemző. Pál leveleiben is megjelenik az a gondolat, hogy Isten üdvözítő terve, amely már az Ószövetségben körvonalazódott, Jézus működésében, halálában és feltámadásában valósult meg. Emellett Páltól az a gondolat sem idegen, hogy a jelen kor a népek evangelizálásának az ideje. „Lukács nem tett mást, mint kibontakoztatott egy az őskeresztények számára közös koncepciót.”¹⁸ Az üdvtörténet lukácsi ábrázolásának háttérében ennél fogva nem kizárólag a parúzia késésének ténye áll. Az sem felel meg a valóságnak, hogy Lukács teljesen kiiktatta a jelen idő eszkatológikus jellegét, s számára a végidő csupán jövőbeli valóság. Ő éppen azt tudatosítja, hogy a Szentlélek pünkösdi kiadásával Joel prófétának végidőre vonatkozó jövendölése valósult meg: „És ez lesz az utolsó napokban - mondja az Úr -, kiárasztom Lelkemet minden emberre” (ApCsel 2,17). Megjegyzendő, hogy „az utolsó napokban” kifejezés nem szerepel sem a héber Bibliában, sem a Szeptuagintában. A kiegészítéssel Lukács azt a meggyőződését juttatja kifejezésre, hogy a Lélek végidőbeli adomány.¹⁹

²⁰ A kutatók jelentős része egyoldalúnak ítélte azt is, ahogyan Conzelmann a korszakokat elválasztotta egymástól. Ezen biblikusok szerint Lukács inkább a folyamatosságra, a történelem dinamikus előrehaladására teszi a hangsúlyt. A korszakok száma is vita tárgya. Egyesek (J. A. Fitzmyer, J. Gnilka²⁰) elfogadják a hármas felosztást, mások (W. G. Kümmel, G. Lohfink, G. Schneider, R. Pesch, a kommentárjában F. Bovon is²¹) ellenben úgy látják, hogy Lukács kettős művében csak két nagy üdvtörténeti korszak különböztethető meg. Érvelésük éppen a Conzelmann által alapszövegnek tartott

¹⁶ Erről kiváló áttekintést ad: BOVON, F., *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Geneve 1988, 19-84. Vö. még MÜLLER, P. G., *Conzelmann und die Folgen: Zwanzig Jahre redaktionsgeschichtliche Forschung am Lukas-Evangelium*, Bibel und Kirche 28 (1974) 138-142; KÜMMEL, W. G., *Lukas in der Anklage der heutigen Theologie: Das Lukas-evangelium* (szerk. Braumann, G.), Darmstadt 1974, 416-436; RASCO, E., *La teologia de Lucas: origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976, 31-92; FITZMYER, J. A., *Luke I*, 18-22 és 179-192;

¹⁷ GRÄSSER, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1957; SCHULZ, S., *Gottes Vorsehung bei Lukas*, ZNW 54 (1963) 104-116.

¹⁸ BOVON, F., *Luc le théologien*, 26. Hasonló álláspontot képvisel CULMANN, O. (*Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965, 222), amikor azt hangsúlyozza, hogy már maga Jézus beszélt egy köztes időről, amely az ő működése és a parúzia között eltelik. A gondolat a Lukács elődjének számító Márknál is megtalálható (vö. Mk 13,10).

¹⁹ Conzelmann (*Mitte*, 127) egyébként a Lelket, aki az egyház időszakának meghatározója, parúziát helyettesítő „pótlék”-nak (Ersatz) tekinti. Az üdvtörténet és az eszkatológia kapcsolatának kedvezőbb megítéléséhez vö. FLENDER, H., *Heil und Geschichte in der Theologie von Lukas*, München 1965; ROBINSON, W. C., *Der Weg des Herrn. Studien zur Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit H. Conzelmann*, Hamburg 1964; ERNST, J., *Herr der Geschichte. Perspektiven der lukanischen Eschatologie*, Stuttgart 1978.

²⁰ FITZMYER, J. A., *Luke I*, 185; GNILKA, J., *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994, 200.

²¹ KÜMMEL, W. G., „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes” - Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften: *Das Lukas-evangelium* (szerk. Braumann, G.), 396-415; LOHFINK, G., *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971, 255; SCHNEIDER, G., *Apostelgeschichte I*, 137; PESCH, R., *Die Apostelgeschichte I*, Zürich 1986, 31; BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas I*, Zürich 1989, 26.

Lk 16,16-on alapul. Ezen a helyen ugyanis csak két korszakról van szó: a törvény és a próféták (vagyis az Ószövetség) idejéről, illetve arról a korról, amelyre Isten országának hirdetése jellemző. Márpedig Isten országának (uralmának) hirdetése nemcsak Jézus működésében áll központi helyen, hanem az egyház tevékenységének is része (vö. ApCsel 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31). A Jézus és az egyház közötti szoros kapcsolatot a Szentlélek jelenléte is biztosítja, hiszen mind Jézus, mind az egyház igehirdetői a Lélek által teljesítik küldetésüket (vö. Lk 4,18; ApCsel 1,8). Megfontolandó ezzel kapcsolatban az is, hogy az Isten üdvösségtervének beteljesedését állító kifejezések nemcsak Jézus működésére, hanem az egyház idejére is vonatkoznak. Idézhetjük például a Lk 24,46-ban olvasható kijelentést: „*Meg van írva, hogy a Messiás szenved és harmadnap feltámad halottaiból, és hogy nevében megtérést és bűnbocsánatot hirdetnek minden népnek Jeruzsálemtől kezdve.*” Conzelmann nézetével szemben meg kell még jegyezni, hogy Jézus ideje nem mondható sátán-mentes időszaknak, hiszen Jézus nyilvános működésében Lukács szerint is nagy hangsúlyt kap a sátán és a démonok elleni küzdelem (vö. Lk 4,33-37; 10,17-20; 11,14-23; 13,11-17).

Az elmondottak alapján úgy látjuk, hogy Lukács felfogásának jobban megfelel a két alapvető korszakra való felosztás, mégpedig az alábbi megnevezésekkel: az ígélet időszaka és a beteljesedés ideje. Az utóbbin belül lehetséges, sőt szükséges is különbséget tenni Jézus ideje és az egyház ideje között, de ez nem jelent radikális elkülönítést, hiszen az egyház ideje is az üdvösség kora. Az igehirdetők az „üdvösség szavát” (*logosz tész szótériasz*; ApCsel 13,26) hirdetik. A jelenbeli üdvösség a bűnök bocsánatát jelenti, amellyel a Lélek adománya is együtt jár (ApCsel 2,38).

3. Üdvtörténeti folytonosság

Milyen célt szolgál az üdvtörténeti felvázolás? Az evangélium előszavában Lukács a következő szavakkal ajánlja művét Teofilnak: „...*hogy meggyőződjél a szavak megbízhatóságáról, amelyekre oktattak*” (Lk 1,4). Lukács tehát azt szeretné nyilvánvalóvá tenni, hogy a katekézis anyaga, amelyet olvasói ismernek, megegyezik az apostoli hagyománnyal, illetve mindazzal, amelyen az apostoli hagyomány nyugszik. A mű célja tehát a folytonosság bemutatása, egyrészt a két nagy üdvtörténeti korszak - az ígélet és a beteljesedés kora - között, másrészt a második korszakon belül. „Az üdvtörténeti orientáció azt a célt szolgálja, hogy kimutatást nyerjen a folytonosság a prófétáktól Jézusig, valamint Jézustól az apostoli tanúkon át a tulajdonképpeni pogánymisszionáriusig, Pálig.”²² Az ígéretek beteljesedését Lukács ószövetségi idézetekkel tudatosítja, melyek főleg az Apostolok Cselekedeteiben található beszédekben gyakoriak,²³ de az evangéliumban is előfordulnak (főleg a nyilvános működés kezdetéről szó-

²² SCHNEIDER, G., *Apostelgeschichte I*, 137.

²³ A beszédekkel a szerző, a görög-római történetírókhoz hasonlóan, a történelem kiemelkedő mozzanatait, illetve fordulópontjait domborítja ki, s egyben értelmezi is az elbeszélt eseményt. DIBELIUS, M. (*Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung: Aufsätze*, 120-162) óta a (német anyanyelvű) kutatók többsége azon az állásponton van, hogy a beszédek nem valóságosan megtartott prédikációk visszaadásai, hanem Lukács szabad alkotásai. Ez persze nem zárja ki, hogy a szerző hagyományos elemeket is felhasznált, de ezeket a feltételezett beszédhelyzetnek megfelelően, valamint könyvének olvasóira való tekintettel maga formálta összefüggő beszédekké. A beszédekkel kapcsolatos problémákör részletesebb kifejtéséhez vö. PLÜMACHER, E., *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte*, Göttingen

ló egységben és a szenvedéstörténetben). Emellett még egyszer utalhatunk a Lk 24,46-ra, amely összefoglalásszerűen mind Jézus működését, mind az apostoli ígihirdetést az Írások beteljesedésének tekinti. R. Pesch találó megfogalmazása szerint Lukács „beteljesedés-történetet” (Erfüllungsgeschichte)²⁴ írt.

Az üdvtörténeti folytonosság alátámasztását szolgálja Jeruzsálem központi szerepének a kiemelése is. Jézus útja Jeruzsálemben vezetett, hogy szenvedésével és feltámadásával beteljesítse az Írásokat, illetve Isten üdvösségtervét. A tanítványok útja pedig Jeruzsálemből indul ki, hogy – szintén Isten üdvösségtervének beteljesítéseként – Krisztus tanúiként „megtérést és bűnbocsánatot” hirdessenek minden népnek (Lk 24,47; ApCsel 1,8).

Lukács igen erőteljesen hangsúlyozza az apostoli prédikáció és a Jézus tanítása közötti folyamatosságot. Az Apostolok Cselekedeteinek rövid bevezetőjében a feltámadt Krisztus megjelenéseit összefoglalva így fogalmaz: „Kínszenvedése után megmutatta magát nekik, számos csilhatatlan jellel bizonyította be számukra, hogy él, és negyven napon át megjelenve Isten országáról beszélt nekik” (1,3). Nem sokkal később pedig az apostoloknak adott jézusi küldetéséről szól: „A Szentlélek eljövetele pedig erővel tölt el majd benneteket, és tanúim lesztek Jeruzsálemben és egész Júdeában, Szamariában, egészen a föld határáig” (1,8). Jézus tanítása a tanúknak adott megbízatásba torkollik.

A tárgy, amely Jézus tanítását az apostolokéval összeköti, Isten országa. Lukács a későbbiek folyamán is többször megemlíti, hogy az ígihirdetők Isten országát hirdették. Erre főleg akkor tér ki, amikor új ígihirdető lép színre (pl. Fülöp: 8,12; Pál: 14,22). Már szó volt róla, de itt ismét meg kell említeni, hogy az Apostolok Cselekedeteiben különösen is kiemelt a Tizenkettő és Pál közötti folytonosság, amely egyrészt Pál és a jeruzsálemi egyház szoros kapcsolatában mutatkozik meg, másrészt abban, hogy Pál prédikációja alapvető hasonlóságot mutat Péterével, aki a Tizenkettő képviselője. A szerző még a könyv utolsó mondatában Pál római fogságával kapcsolatban is azt hangsúlyozza, hogy az apostol – éppúgy, mint Jézus és a Tizenkettő – „Isten országát” hirdette.

4. Üdvtörténet és Izrael

A kutatók jelentős része úgy látja, hogy az üdvtörténeti folytonosság bemutatását nemcsak az időbeli távolság tette szükségessé, amely Lukács korát Jézus működésének idejétől elválasztotta, és nem is csak a tévtanítók veszélye, amelyre a szerző olykor-olykor utalást tesz (pl. ApCsel 20,29 köv)²⁵, hanem mindenekelőtt az a tagadha-

1972, 32-79; WILCKENS, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen*, Neukirchen 1974; SCHNEIDER, G., *Apostelgeschichte I*, 95-103. A beszédekben feldolgozott hagyományos anyag jelentőségét hangsúlyozza: DUPONT, J., *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres: Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 133-155; PESCH, R., *Apostelgeschichte I*, 42-45.

²⁴ PESCH, R., *Apostelgeschichte I*, 30.

²⁵ Egyes biblikusok a lukácsi kettős mű fő céljának a gnosztikus veszélytől való megóvást tekintik. Vö. BARRETT, C. K., *Luke the Historian*, 62; SCHÜRMAN, H., *Evangelienchrift und kirchliche Unterweisung*, 140; TALBERT, C. H., *Die antidoketische Frontstellung der lukianischen Christologie: Das Lukas-evangelium* (szerk. Braumann, G.), 354-377.

tatlan történeti tény, hogy a zsidóság nagy része elutasította az evangéliumot, s az egyház elszakadni kényszerült Izraeltől. Ebből következőleg Lukács kettős műve apologetikus célzatú is. Világossá kívánja tenni, hogy az immáron többségében pogánykeresztényekből álló egyház üdvtörténeti folytonosságban áll az ószövetségi kinyilatkoztatással, annak ellenére, hogy Izrael a krisztusi örömhírral szemben elutasító magatartást tanúsított és tanúsít.²⁶ Erre az apologetikus szándékra utal az, ahogyan a kettős mű befejeződik. Feltűnő, hogy a Cezáreából Rómába történő hajóút részletes leírása után Lukács milyen röviden szól Pál római működéséről. A hangsúly a Rómában élő zsidókkal való találkozáson van. Pál „Mózes törvényéből és a prófétákból”, vagyis az Ószövetségből igyekszik őket meggyőzni Jézusról, de tanúsága nem talál egyöntetű elfogadásra. Ezt követően az apostol ünnepélyes kijelentést tesz, amelyben az Iz 6,9-10 idézetével Izrael megátalkodottságát állapítja meg, s egyben a pogányok engedelmességét hangsúlyozza (ApCsel 28,26-28).

E tekintetben mindenekelőtt azt kell tudatosítanunk, hogy az Izraelre való irányultság, az Izraelnek adott lehetőség, illetve Izrael üdvtörténeti elsőbbségének a kidomborítása mindvégig megfigyelhető mind az evangéliumban, mind pedig az Apostolok Cselekedeteiben. Igen nagy hangsúlyt kap az a tény, hogy az ígéretek beteljesedése mindenekelőtt Izraelnek szól. A Benedictusban Zakariás hirdeti, hogy a Messiás elküldésével az Úr, Izrael Istene „meglátogatta és megváltotta népét”, s ezzel teljesítette, amit „a szent próféták szájával ósidők óta” meghirdetett (Lk 1,68.70). Ugyanez a gondolat jelenik meg Pál pizídiiai Antióchiában elmondott beszédében: „Mi is az atyáknak tett ígéretet hirdétjük nektek, mert az Isten nekünk; az ő fiainak teljesítette, amikor feltámasztotta Jézust” (ApCsel 13,32-33; vö. még ApCsel 2,38).

Az igehirdetés elsődleges címzettjei is az izraeliták. Annak ellenére, hogy Lukács az evangélium első fejezeteitől kezdve tudatosítja, hogy a Jézus által hozott üdvösség a pogányoknak is szól (vö. Lk 2,31 köv; 3,6; 3,23-38), Jézus működését majdnem kizárólag Izraelre korlátozza. Feltűnő, hogy a forrásként felhasznált Márk-evangéliumból elhagyja azokat a részeket (pl. Mk 7,24-8,26), melyekben Jézus pogány területen tesz vándorutat. Lukácsnál az egyetlen esemény, amely pogány területen történik, a gerázai megszállott meggyógyítása (Lk 8,26-39). Az apostolok igehirdetése is először a zsidóságra korlátozódik, s csak később (István vértanúhalála után) kezdődik el a pogánymisszió. Pál apostol tevékenységének bemutatásánál is megjelenik Izrael elsősége: Pál először mindig a zsinagógába megy, s a zsidók részéről történő elutasítás után fordul a pogányokhoz.

Az ígéretek Izraelre való irányultsága mellett a zsidóság részéről megnyilvánuló fokozódó ellenállás és elutasítás témája is végigkíséri a kettős művet. Az elutasítás ténye már a gyermekségtörténetben, Simeon jövendölésében megfogalmazást nyer: „Íme, ő

Bár a kettős műben ténylegesen felfedezhetők tévtanítók elleni intések (Lk 6,43-45; ApCsel 20,29 köv), a polémia mégsem olyan erős, hogy benne a megírás legfőbb célját kellene látni.

²⁶ A lukácsi kettős mű (főleg az ApCsel) megírásának célját ilyen irányban határozzák meg többek között az alábbi kutatók: JERVELL, J., *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis 1972; LOHFINK, G., *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, München 1975; PLÜMACHER, E., *Apostelgeschichte*, TRE III (1978) 483-528; DUPONT, J., *La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc: Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1984, 457-511; FUSCO, V., *Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana: La storiografia nella Bibbia (Atti della XXVIII settimana biblica)*, Bologna 1986, 123-152; MUSSNER, F., *Apostelgeschichte*, Würzburg 19882, 7-11.

sokak elesésére és felemelésére lesz Izraelben, jel lesz, amelynek ellene mondanak" (Lk 2,34). A nyilvános működés kezdetén a Jézus názáreti prédikációjáról és az azt követő elutasításról szóló jelenet (Lk 4,16-30) programszerűen jelzi előre Jézus és az egyház sorsát. A názáretiek magatartása Izrael későbbi magatartását vetíti előre: a kezdeti szimpátiát határozott elutasítás váltja fel, amelynek következtében a figyelem egyre inkább a pogányokra irányul.²⁷

A Jézussal szembeni elutasítás bemutatásánál (főleg a szenvedéstörténetben) Lukács fontos megkülönböztetést tesz: világosan különböztet a Jézussal szembenálló vezetők és a vele rokonszenvező nép között. A keresztre feszítéskor például csak a vezetők, illetve a római katonák gúnyolják Jézust. A „nép” (*laosz*) ellenben nem vesz részt a gúnyolódásban, hanem nyitottan szemléli az eseményeket (Lk 23,35). Ennek eredményeképpen a jelenlevőket Jézus halála együttérzésre és megtérésre indítja (Lk 23,48). A vezetők és a nép közötti különbségtétel az Apostolok Cselekedeteinek első felében is kimutatható. A pünkösdkor létrejött jeruzsálemi közösséget a 2,47 szerint „az egész nép szerette”, sőt a „nép” szimpátiája bizonyos védelmet is jelent az apostoloknak a főtanáccsal szemben (ApCsel 4,21; 5,26). Alapvető változás István diakónus le tartóztatásával és védekező beszédével áll be. Ettől kezdve Lukács a „zsidókat” többnyire a keresztényekkel szembenálló csoportként említi (vö. ApCsel 12,3.11; 13,45; 17,5; 18,12 stb.), bár az is hangsúlyos, hogy mind az István elleni eljárás (6,12), mind pedig a Pállal szembeni későbbi erőszakos fellépés (14,19) „bujtogatásra” történt.

Pál apostol működésének a bemutatásánál is előtérben áll a zsidóság részéről megnyilvánuló ellenállás, amelyet Lukács - a páli misszió fontosabb állomásairól (pizídiái Antióchia, Korintus, Róma) szóló beszámolókbán (ApCsel 13,42-52; 18,6; 28,24-28) - hasonló elemeket tartalmazó elbeszélésekben mutat be: 1. A hallgatóság káromlások közepette ellentmond; 2. Pál fenyegető mondat intéz hozzájuk, majd meghirdeti, hogy ezentúl a pogányokhoz fordul. Ezekkel a kijelentésekkel kapcsolatban persze tisztázni kell, hogy Lukács számára a pogányok misszionálása nem a zsidóság részéről megnyilvánuló elutasítás következménye. A pogányok felé való nyitás Isten üdvözítő tervében kezdettől fogva benne volt. Hiszen, miként azt a száreptai özvegyasszony és a szíriai Naamán esete (Lk 4,25-27) mutatja, Isten segítségét esetenként már az Ószövetség időszakában megtapasztalhatták a pogányok. Emellett a prófétai jövendölések is - melyekre Péter templomi beszédében, illetve Jakabnak a jeruzsálemi zsinaton való felszólalásában kifejezetten hivatkozás történik - egyértelműen hirdetik, hogy a messiási korban Isten áldása és üdvössége mindenkire kiterjed: „Ti vagytok a prófétáknak és a szövetségnek fiai, amelyet Isten atyáinkkal kötött, amikor Ábrahámnak azt mondta: A te utódodban nyer áldást a föld minden nemzetsége” (ApCsel 3,25). „Ezzel egyeznek a próféták mondásai is, amint meg van írva: Ezután majd visszatérek, és felállítom Dávidnak leomlott hajlékát..., hogy keresse az Urat a többi ember és minden nép, amely segítségül hívja nevemet” (ApCsel 15,15-17).²⁸ Az is fontos szempont, hogy az Apostolok Cselekedeteiben a zsidók, illetve a pogányok közötti hittéris nem alternatívaként szerepel. A pogányok felé való nyitás az István diakónus meg-

²⁷ A Jézus názáreti fellépéséről szóló jelenetnek a lukácsi kettős műben betöltött program-szerepét és teológiai jelentőségét egyhangúlag elismerik az exegeták. A szakaszhoz a kommentárokon kívül vö. ELTESTER, W., *Jesus in Nazareth*, Berlin 1972; BUSSE, U., *Das Nazareth-Manifest Jesu*, Stuttgart 1977.

²⁸ Péter beszédében az idézet a Ter 12,3-ból való, Jakabban pedig az Ám 9,11-12-ből.

kövezeése utáni időben kezdődik ugyan el, de ez egyáltalán nem jelenti a zsidóságtól való teljes elfordulást.

Az említett helyeken (ApCsel 13,45-52; 18,6; 28,24-28) tehát nem a pogánymisz-
szió megindoklásáról van szó, hanem annak retorikus megfogalmazásáról, hogy a
pogányok jóval nagyobb készséget tanúsítanak az evangélium elfogadására, mint a
zsidóság, s ezért a misszió egyre inkább a pogányságra összpontosul. Emellett a szó-
ban forgó kijelentések Pál tevékenységének a védelmére is szolgálnak.²⁹ Kétségtelen,
hogy a pogányok misszionálásának Pál volt a legfőbb előmozdítója, s az is kétségtel-
len, hogy Izrael és az egyház szétválásához leginkább az ő működése járult hozzá. Ám
ez nem jelenti azt, hogy ő megtagadta volna a választott népet, hiszen - az Apostolok
Cselekedetei szerint - Pál mindvégig tiszteletben tartotta Izrael elsőbbségét.³⁰

5. Üdvtörténet és világtörténelem

Szóltunk már arról, hogy Lukács többször is a világtörténelemben „beágyazva” ad-
ja elő a Jézussal, illetve az Ősegyházzal kapcsolatos eseményeket. R. Bultmann szerint
a kettős mű szerzőjét „művei megírásakor az a felfogás vezérli, hogy a kereszténység
világtörténelmi tényező”³¹. Fontos hangsúlyozni, hogy a világtörténelmi kitekintések
is kapcsolatban állnak az üdvtörténeti ábrázolással, hiszen egyes történeti megjegyzé-
sek mögött teológiai célzat fedezhető fel. Amikor Lukács Jézus születésével kapcsolat-
ban Augustus császárt is említi (Lk 2,1), nemcsak kronológiai adatot szolgáltat,³²
hanem - figyelembe véve, hogy Augustust a békekorszak megteremtőjének tekintet-
ték, és az „üdvözítő” (szótér) címmel³³ illeték - azt tudatosítja, hogy a Dávid városá-
ban született gyermek az igazi béke-teremtő és Üdvözítő. Emellett Jézus születésének,
illetve életének az egyetemes jelentőségét is jelzi. Hasonló teológiai szándék áll a Lk
3,1-2-ben olvasható kronológia mögött is (amely természetesen a történeti kutatás
számára is nélkülözhetetlen forrás).

Lukács azt a meggyőződését is kifejezésre juttatja, hogy a világi hatóságok és veze-
tők - a zsidók és a rómaiak egyaránt - Isten felügyelete alatt állnak: Isten őket is fel-
használja üdvözítő tervének megvalósítására, illetve egykor ők is Isten ítéletének lesz-
nek alávetve. Az a gondolat, hogy a földi hatalmasságok eszközök Isten kezében, jól
kifejeződik az ApCsel 4,23-30-ban olvasható imában, amely Jézus halálra ítéletét a 2.
zsolttár fényében értelmezi: „Dávidnak, a mi atyánknak, a te szolgádnak szájával, a

²⁹ Nem kétséges, hogy Pál missziós tevékenységét komoly vád érte mind a zsidók, mind a zsidókeresztények részéről. Az Apostolok Cselekedeteinek utolsó részében (21-28. fej.) különösen is érezhető Lukácsnak az a szándéka, hogy Pált a Mózes-től való elpártolás vádjától megvédje. Vö. SCHNEIDER, G., *Apostelgeschichte I*, 144; FUSCO, V., *Progetto storiografico*, 144.

³⁰ Ez egyébként megfelel annak, ahogyan maga Pál nyilatkozik a Rómaiakhoz írt levélben: „Nem szégyellem ugyanis az evangéliumot, mert Isten ereje az mindenkinek az üdvösségére, aki hisz, először a zsidónak, aztán a görögnek” (Róm 1,16).

³¹ BULTMANN, R., *Az Újszövetség teológiája*, Budapest 1998, 375.

³² A Lk 2,1-2-ben említett adatok (Augustus „egész földre” kiterjedő rendelete, illetve Quirinius helytartóságának idején végrehajtott népszámlálás) történeti kiértékelése egyébként nem problémamentes. Vö. LIPTAY GY. - RÓZSA H., *Krisztus Jézus született*, 161-163; BROWN, R. E., *The Birth of the Messiah*, New York 1977, 547-555.

³³ Jó példa erre a Priénében talált felirat. Ennek tartalmához vö. LIPTAY GY. - RÓZSA H., *Krisztus Jézus született*, 156.

Szentlélek által azt mondtad: 'Miért acsarkodnak a nemzetek, s terveznek hiúságokat a népek? A föld királyai felkeltek, egybegyűltek mind a fejedelmek az Úr ellen s az ő Fölkentje ellen.' Mert valóban egybegyűltek ebben a városban a te szent Fiad, Jézus ellen, akit fölkentél: Heródes és Poncius Pilátus a pogányokkal és Izrael népeivel, hogy végrehajtsák, amiről kezed és akaratod elhatározta, hogy megtörténjék."

A világtörténelemre való kitekintéssel kapcsolatban röviden azt a nézetet is megfontolás tárgyává tehetjük, mely szerint Lukács kettős műve, főleg a második kötet, politikai apológia akar lenni: Lukács abból kiindulva, hogy a kereszténység a zsidóságból nőtt ki, azt a toleranciát és hivatalos elismerést szeretné megszerezni az egyház számára, amelyet a római hatóságok a zsidó vallás számára biztosítottak.³⁴ E tekintetben főleg a szenvedéstörténetre, illetve a Pál kihallgatásairól szóló jelenetekre szokás utalni, melyekben nagy hangsúly esik arra, hogy a Jézus, illetve Pál ellen felhozott politikai vádak alaptalanok. Pilátus háromszor jelenti ki Jézus ártatlanságát (Lk 23,4. 14.22), hasonlóképpen nyilatkoznak a Pált kihallgató funkcionáriusok is (ApCsel 23,29; 25,25; 26,30-32). Ha sem Jézus, sem Pál nem volt lázadó és a rómaiak ellensége, akkor nyilvánvalóan a keresztények sem jelentenek veszélyt a római birodalomra.

Ezzel a nézettel szemben G. Schneider jogosan jegyzi meg, hogy a római hivatalnokok a kettős mű „teológiaiilag orientált” érvelését aligha értették volna meg.³⁵ Emellett az sem elhanyagolható szempont, hogy Lukács kifejezetten számol az egyházra váró újabb üldözésekkel (vö. Lk 21,12). Ezért művét nem tekinthetjük a kereszténységet mint törvényes vallást (religio licita) biztosítani kívánó iratnak, bár az a törekvése, hogy a keresztények elleni vádak hamisságát kimutassa, aligha vonható kétségbe. A szerző azonban nem annyira a rómaiakat, mint inkább a keresztényeket szándékozik megszólítani: nekik kell megtalálni helyüket a világban, amely többnyire ellenséges velük szemben, de amelyben toleráns és nyitott személyek (hivatalnokok) is akadnak (vö. ApCsel 13,7; 18,12-17; 26,28.31). A keresztények magatartása ennél fogva nem lehet sem könnyelműen alkalmazkodó, sem mereven elzárkózó a környezettel és az állammal szemben. Mivel az üdvtörténet eseményei nem „holmi zugban” (ApCsel 26,26) történtek, a kereszténység sem válhat földalatti, rejtett sektává, hanem egyetemes küldetése van, amelyhez a királyok és helytartók előtti tanúságtétel is hozzátartozik (vö. Lk 21,12 köv.).³⁶

III. LUKÁCS KETTŐS MŰVÉNEK ÖSSZEFOGLALÓ ÉRTÉKELÉSE

Lukács teológiai történetírásra vállalkozott, vagyis teológus és történész kívánt lenni egyszerre. Századunkban mindkét minőségében súlyos kritika érte őt. Mint teológusnak azt vetették a szemére, hogy az üdvtörténeti ábrázolással olyan kategóriát alkalmazott, amely ellentétes az őskeresztény kérégmával. H. Conzelmann-nak és kö-

³⁴ A „religio licita” státusz megszerzésére tett törekvést a megírás fő céljának tekinti: HAENCHEN, E., *Apostelgeschichte*, 560. CONZELMANN, H. (*Mitte*, 128-131) és FITZMYER, J. A. (*Luke I*, 178) is elfogadja a politikai apológia jelenlétét Lukács írásaiban, de csak alárendelt szerepet tulajdonít neki.

³⁵ SCHNEIDER, G., *Apostelgeschichte I*, 143.

³⁶ HENGEL, M. (*Urchristliche Geschichtsschreibung*, 88) szerint Lukács kettős művének ezen szándékát az első Péter-levél egyik mondatával lehetne körülírni: „Mindenkor legyetek készen arra, hogy válaszolni tudjatok mindenkinek, aki a bennetek lévő reménység okát kérdezi tőletek” (1Pét 3,15).

vetőinek ezzel kapcsolatos álláspontját fentebb már ismertettük és értékeltük.³⁷ Itt ismétlésképpen csak annyit jegyzünk meg, hogy Lukács újdonsága nem a történelmi perspektíva, hiszen az a korábbi hagyományrétegekben (Jézus, Őskeresztény hitvallások, Pál) is felismerhető, hanem a „tudatos és átgondolt történelem”.³⁸ Említésre méltó az a vád is, melyet – Conzelmann nézetét radikalizálva – G. Klein fogalmazott meg az evangéliumi prólógus elemzése során: Lukács a történelmi kutatással olyan racionális ismeretet (*hina epignósz*: Lk 1,4) kívánt közvetíteni, amely az üdvösség bizonyosságát (Heilsgewissheit) nyújtja, s ezáltal a személyes bizalmon alapuló hitet emberi fáradozásnak szolgáltatta ki.³⁹ Ez a vád Lukács szándékának félreértésén alapul. Nem arról van ugyanis szó, hogy – Lukács felfogásában – az üdvösséghez elegendő lenne a kettős műben leírt „tények” „racionális” tudomásul vétele. Az üdvösség feltetele nyilvánvalóan a személyes hit, amely azonban annak ismeretét is megkívánja, amit Isten a történelemben az emberek üdvösségért tett.⁴⁰ Lukács nem tudományos értelemben vett „bizonyításra” törekszik, hanem arra, hogy az olvasókat a hitbeli meggyőződésükben megerősítse.⁴¹

Ami Lukács történész-mivoltát illeti, a kritika arra vonatkozott, hogy az események célzatos bemutatása miatt műve nem megbízható történelmi forrás. A kritika egyik atyja F. Overbeck Lukács „bűnét” abban látja, hogy történetírói módszerrel tárgyalta azt, ami sohasem volt történelem. Szerinte az Apostolok Cselekedeteiben a történelem és a legenda, a történelmi tény és a természetfeletti olyan egyvelege található, amely teljesen elfogadhatatlan a modern történetíró számára.⁴²

Ezzel a kemény szemrehányással szemben a kutatók manapság többnyire azt hangsúlyozzák, hogy Lukács művét nem a modern, pozitivistá történelem-szemlélet alapján kell megítélni, hanem a történetírás korabeli szabályainak fényében. Egyetlen ókori történetírás sem mentes a célzatosságtól. „Az igazságtartalom energikus hangsúlyozása ellenére a hellenista történetírás részben politikai, részben erkölcsi haszon vagy az esztétikai élvezet szolgálatában áll. A sorsfordulókat gyakran a kiszámíthatatlan Tükhé istennő hirtelen közbelépésével vagy a véletlen működéssel magyarázták.”⁴³ A kutatások kimutatták, hogy az anyag előkészítését, elrendezését és feldolgozását tekintve Lukács a hellenista történetírás szabályait követi,⁴⁴ a tartalom és a meg-

³⁷ E tekintetben BULTMANN, R. (*Az Újszövetség teológiája*, 375) is erős kritikával illet Lukácsot: „Az a tény pedig, hogy az ApCsel-t az evangélium folytatásaként írta, teljességgel bizonyítja, hogy Lukács feladta a Jézus-hagyomány eredeti kerymatikus jelentését, és historizálta ezt a hagyományt.”

³⁸ ERNST, J., *Lukas. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 19912, 28.

³⁹ VÖ. KLEIN, G., *Lukas 1,1-4*, 202-203.

⁴⁰ „Die rationale Erkenntnis, die angestrebt ist, ist zugleich existentielle Erkenntnis der *«fides quaerens intellectum»*.” PESCH, R., *Apostelgeschichte I*, 32.

⁴¹ Klein nézetének kritikájához vö. KÜMMEL, W. G., *Lukas in der Anklage*, 431-433; BOVON, F., *Luc le théologien*, 28-29.

⁴² VÖ. OVERBECK, F., *Christentum und Kultur*, Basel 1919, 78.

⁴³ SCHNEIDER, G., *Apostelgeschichte I*, 124. HAHN, F. (*Der gegenwärtige Stand*, 183) így fogalmaz: „...antike Geschichtswerke insgesamt keine bloss faktenorientierte Darstellung bieten wollen, sondern Bericht und Deutung miteinander verbinden.”

A „tükhé” (fortuna) szerepéhez az ókori történetírásban vö. VANYÓ L., *Üdvtörténet, egyháztörténet, politikai teológia*, *Teológia* 34/1-2 (2000) 61-82, főleg 76-78.

⁴⁴ VAN UNNIK, W. C. (*Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography: Les Actes des Apôtres*, szerk. J. Kremer, 37-60) Lukianosz és Halikarnasszoszi Dionüsziosz történelmi munkáira

írási cél vonatkozásában azonban a bibliai (ószövetségi) történetíráshoz áll közelebb.⁴⁵ Az Ószövetség történeti iratai úgy tekintik az időt, mint amelynek menetét Isten irányítja, aki a történelem emberileg nem mindig átlátható forgatagában népe megmentésére vagy ítéletére cselekszik. Ehhez hasonlóan Lukács is úgy szemléli a történelmet, mint ami Isten üdvözítő cselekvésének a helye. Célja nem egyszerűen „száraz tények” (bruta facta) közlése, hanem annak kidomborítása, milyen alapisínyt adott Isten az eseményeknek.

Ennek ellenére nincs okunk arra, hogy a történeti tényközlést tekintve túlságosan bizalmatlanok legyünk Lukáccsal szemben. Ha komolyan vesszük az evangélium előszavában leírtakat – azt, hogy a szerző „utánajárt” a dolgoknak, és források alapján írta meg művét –, jogosnak tekinthetjük F. Hahn megállapítását: „Lukács nem önkényesen szerkeszt, hanem néhány homályos pont és tévedés ellenére lényegében már meglévő hagyományt követ, amelynek kiindulópontja az elbeszélte eseményben van.”⁴⁶ A leírtak történeti kiértékelése persze jó néhányszor alapos vizsgálatot igényel.

támaszkodva tíz szabályban foglalja össze a görög-római történetírás követelményeit: 1. Nemes témát kell választani. 2. A téma legyen hasznos és tanulságos az olvasók számára. 3. Az író szellemi függetlenség jellemezze. 4. Az írás legyen jól felépített, főleg az elejét és a végét tekintve. 5. Az írást megfelelő előkészület, anyaggyűjtés előzze meg. 6. Válogatás és változatosság az információk feldolgozásában. 7. Az elbeszélés megfelelő elrendezése. 8. Az előadás legyen lendületes. 9. Az író legyen mértéktartó a földrajzi adatokban. 10. Olyan beszédekbe iktasson be, amelyek illenek a beszélőhöz és a konkrét helyzethez.

A felsorolt követelmények majdnem teljesen kimutathatók Lukácsnál. A témát tekintve mindenesetre Lukács műve nem felel meg a kívánalomnak, hiszen a „nemes téma” a görög-római történetírók számára politikai eseményeket, illetve hadi cselekményeket (háborúkat) jelent.

⁴⁵ Vö. HENGEL, M., *Urchristliche Geschichtsschreibung*, 75–78; MARGUERAT, D., *La premier histoire*, 26–42.

⁴⁶ HAHN, F., *Der gegenwärtige Stand*, 183.

KRÁNITZ MIHÁLY

A Dominus Iesus nyilatkozat és a „nővér-egyház” kifejezés használata

2000. szeptember 5-én a Hittani Kongregáció két dokumentumot adott ki, mindkettőt Joseph Ratzinger bíboros-prefektus és Tarcisio Bertone érsek-titkár írta alá. Az első a *Dominus Iesus* (az Úr Jézus) nyilatkozat Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról szól, a másik ennél lényegesebben rövidebb írás a „Megjegyzés a nővér-egyház kifejezés használatáról” címet viseli. A két irat nagy visszhangot váltott ki egyes katolikus és főleg protestáns körökben, valamint a nagy világvallások képviselőiben, sőt a sajtón keresztül a nem hívők részéről is, akik anélkül, hogy a szövegeket olvasták volna, bírálták a római dokumentumokat.

1. A DOMINUS IESUS NYILATKOZAT

A 2000. jubileumi évben sokan meglepőnek tartották, hogy annyi kiengesztelődő gesztus után a „Vatikán” milyen kemény hangot ütött meg. Nagyon leegyszerűsítve, rendkívül gyorsan az a nézet terjedt el, hogy Róma most ismét visszatér a kirekesztő magatartáshoz, mivel azt gondolja, hogy ő az igazság egyetlen birtokosa, amikor más keresztény felekezeteket, vallásokat a saját nézőpontjából értékeli. A reakciók, melyeket a hírközlési eszközök felnagyítottak, a katolikus Egyházat azzal a váddal illették, hogy ezzel a nyilatkozattal fékezi az ökumenizmust, lebecsüli a többi vallást és még a társadalmi érintkezés szabályait sem veszi figyelembe, mert udvariatlan stílusban szólt. A szavak és a jelzők – mint például fundamentalizmus, római centralizmus, abszolutizmus –, melyek a kritika során előfordultak, kíméletlen hangnemben hangzottak el.

Ugyanakkor, ha figyelmesen elolvassuk a szöveget, azt látjuk, hogy nem szerepel benne semmi új elem, mely a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban, illetve a pápai és tanítóhivatali megnyilatkozásokban korábban ne lett volna meg. A jubileumi év azonban alkalmat adott arra, hogy az Egyház újra kimondja és összegyűjtve megfogalmazza és bizonyos értelemben megóvja Jézus Krisztus és az Egyház misztériumáról szóló igazságot.

A II. János Pál által biztos tudással és apostoli tekintéllyel megerősített nyilatkozat mindössze 23 pontból áll. A bevezetés és a befejezés mellett a dokumentum hat fejezetet tartalmaz. Az alcím Jézus Krisztus és az Egyház jelentőségére, egyetlen és egyetemesen üdvözítő valóságára utal.

A *Bevezetés* ünnepélyesen az I. Konstantinápolyi Zsinat hitvallásának (Kr. u. 381) teljes szövegével kezdődik és ez megadja az alapot a továbbiak kibontásához.¹ A jelen

¹ Vö. DS 150.

nyilatkozat célja, hogy újra megfogalmazza a katolikus hit legfőbb igazságait és egyúttal megcáfolja a tévedéseket. Ez utóbbira azért volt szükség, mert az elmúlt évtizedekben, a katolikus teológiában is elterjedt pluralizmus, relativizmus és a szélsőséges szubjektivizmus megkérdőjelezte Jézus Krisztus és az Egyház szerepét a megváltásban és az üdvösség szolgálatában. Lényeges szempontként a bevezetés kiemeli, hogy a tanításnak nem az egészét, hanem csak a lényegét akarta hangsúlyozni számos tévedés elkerülésére.²

Az *Első fejezet* kifejti, hogy Jézus Krisztus kinyilatkoztatása teljes és végleges, mégpedig azon elgondolással szemben, mintha Krisztus műve még kiegészítésre szorulna.³ A krisztusi kinyilatkoztatás tökéletes és végérvényes, soha el nem múlik, helyette nem jön más, vagy újabb. Erre a kinyilatkoztatásra a válasz csakis a hit engedelmissége lehet. Ehhez a hithez azonban szükséges Isten megelőző és segítő kegyelme és a Szentlélek benső segítsége. A többi vallás az istenkeresés révén csak csiraszerűen tartalmazza a Jézus Krisztus misztériumában meglévő teljességet.⁴

A *Második fejezet* a megtestesült Ige és a Szentlélek szerepét elemzi az üdvösség művében. A döntő szempont ebben a fejezetben, hogy Istennek csak egyetlen üdvrendje van, nem lehet szembeállítani egymással Krisztus és a Szentlélek tevékenységét, mintha a Szentlélek üdvrendje egyetemesebb lenne. A Szentlélek a feltámadt Jézus tanítását világítja meg, aki a Szentháromság egységének megfelelően és nem attól függetlenül működik.⁵

A *Harmadik fejezet* Jézus Krisztus megváltói misztériumának egyetlen és egyetemes jelentőségéről szól. A kinyilatkoztatás megerősíti, hogy a világnak csak egyetlen üdvözítője van, akinek megtestesülése, halála és feltámadása minden ember számára elhozta az üdvösséget.⁶

A *Negyedik fejezet* az Egyház egyetlen és egységes voltát emeli ki, azzal a meggyőződéssel, hogy Krisztus egyetlen Egyházat alapított, és történelmi folytonosság van a Krisztus által alapított Egyház és a Katolikus Egyház között. Ez az egyetlen Egyház a „Péter utóda meg a vele közösségben élő püspökök által kormányzott Egyházban áll

² A Nemzetközi Teológiai Bizottság 1997-ben hivatkozva számos bibliai utalásra és teológiai reflexióra, kimutatta, hogy a pluralista vallástológia minden alapot nélkülöz és megismételte azt a kijelentést, hogy Jézus Krisztus és az Egyház szerepe a megváltásban egyetlen és egyetemes, mindig az üdvösség forrása a keresztyénységben belül éppúgy, mint azon kívül. Vö. *Keresztyénység és vallások*, SZIT, Budapest 1998.

³ A II. Vatikáni Zsinat két dogmatikai konstitúciója közül az egyik – a zsinatok történetében önálló módon először – éppen az isteni kinyilatkoztatásról szól (*Dei Verbum*, 1965. november 18). A *kinyilatkoztatás* fogalom összesen 41 alkalommal szerepel a nyilatkozatban, itt az első fejezetben 27 alkalommal.

⁴ *Nostra Aetate*, 2: „Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit.”, in *Enchiridion Vaticanum I.*, 857.

⁵ Vö.: Jn 14,26: „A Vigasztaló, a Szentlélek, akit majd nevében küld az Atya, megtanít benneteket mindenre és eszetekbe juttat mindent, amit mondtam nektek”.

⁶ Maga a Szentírás igazolja ezt a kizárólagosságot: Jn 14,6: „Én vagyok az út, az igazság és az élet”; ApCsel 4,11: „Nincs üdvösség senki másban. Mert nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnének (csak Jézus neve)”; Fil 2,10-11: „Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban, s minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr.”; 1Tim 2,5: „Egy az Isten, s egy a közvetítő Isten és ember között: az ember Krisztus Jézus”.

fenn.⁷ Azok az Egyházak (ortodoxok), amelyek jóllehet, nem fogadják el a pápa primátusát, mégis szoros szállal kötődnek a Katolikus Egyházhoz az apostoli utódlás (*successio apostolica*), és az érvényes eukarisztia révén. Más egyházi Közösségek (protestánsok) azonban, melyek nem őrizték meg az érvényes püspökséget és eukarisztiát, a keresztség révén közösségben vannak – jóllehet nem tökéletes módon – a Katolikus Egyházzal.⁸

Az *Ötödik fejezet* az Egyház szempontjából tekint Isten Országára és Krisztus Országára. Az Egyház maga is misztérium és nem választható el, sem Jézus személyétől, sem az ő Országától. Ugyanakkor Isten Országáé még történelmi időszakában sem azonos az Egyházzal látható és társadalmi valóságával, mivel Krisztus és a Szentlélek az Egyház látható keretein kívül is működik.⁹

A *Hatodik fejezet* az Egyház viszonyát elemzi a többi valláshoz, az üdvösség szempontjából. Itt mindenekelőtt kimondja, hogy az Egyház szükséges az üdvösségre, mivel ez Isten szándéka.¹⁰ Ő ugyanis Krisztust küldte közvetítőnek és az üdvösség útjának, aki jelenvalóvá számunkra az ő Testében, az Egyházban lesz.¹¹ Ez természetesen nem zárja ki annak lehetőségét, hogy Isten egyedül őáltala ismert utakon megadja kegyelmét a nem keresztényeknek vagy a más vallásban élőknek.¹² Jóllehet bizonyos vallásos elemek, – amelyeket a Lélek művel az emberek szívében, a népek történelmében, a kultúrákban és a vallásokban – értékelhetők, ám mégsem tulajdoníthatunk

⁷ *Lumen Gentium* 8: „Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata”, in *Enchiridion Vaticanum I.*, 305.

⁸ *Unitatis Redintegratio*, 3: „Hi enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur”, in *Enchiridion Vaticanum I.*, 503.

⁹ Johannes Paulus II., *Redemptoris Missio*, 18: „Non potest Regnum ab Ecclesia separari. Certe, Ecclesia non est ipsa sibiimet finis, cum sit ad regnum Dei ordinata, cuius et germen, signum et instrumentum. Sed, etsi a Christo distinguitur et a Regno, Ecclesia est indissolubili modo utriusque coniuncta. ...opus Christi et Spiritus extra visibiles ...fines non excludat...”, in *Enchiridion Vaticanum XII.*, 586.

¹⁰ Az Egyházzal kapcsolatban újra meg újra felvetődik a kérdés a nem keresztények és a nem katolikusok üdvösségét illetően. A II. Vatikáni Zsinat tanítása nagy segítséget jelent az Egyházon kívüli kegyelem és a Krisztus által hozott üdvösség egyetemessége számára. Míg az egyházatyák és a teológusok egy része feltételezi azok bűnösségét, akik az Egyházon kívül vannak, a jelenlegi értelmezés inkább az Egyházon kívül állók ártatlanságát vélelmezi. Cyprianusszal kezdődik az „Egyházon kívül nincs üdvösség” (*Extra Ecclesiam nulla salus*, Ep. 73,2) gondolata, mely azonban a bukottak (lapsi) visszatérésére vonatkozott. A kizárólagos axiómát a tanítóhivatal kifejezetten elítélte 1949. augusztus 8-án írt levelében, valamint ennek képviselőjét Leonard Feeney jezsuitát 1953. február 4-én név szerint kiközösítették (Vö. *DS*, 3866–3873). A kortárs teológia „*Extra Ecclesiam nulla salus*” kijelentést nem perszonális, hanem instrumentális princípiumként fogja fel, mivel nem akarja és nem is tudja megítélni, hogy mely személyek jutnak el az üdvösségre, ellenben rámutat az üdvösségre jutás eszközére, az Egyházra.

¹¹ *Lumen Gentium*, 14: „Docet autem Sacra Scriptura et Traditio innixa, Ecclesiam hanc peregrinantem necessariam esse ad salutem. Unus enim Christus est Mediator ac via salutis, qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit. Ipse autem necessitatem fidei et baptismi expressis verbis inculcando (cf. Mc. 16, 16; Io, 3, 5), necessitatem Ecclesiae in quam homines per baptismum tamquam per ianuam intrant, simul confirmavit. Quare illi homines salvari nonpossent, qui Ecclesiam Catholicam a Deo per Iesum Christum ut necessariam esse conditam non ignorantes, tamen vel in eam intrare, vel in eadem perseverare noluerint”, in *Enchiridion Vaticanum I.*, 322.

¹² *Ad Gentes*, 7: „Christus enim ipse necessitatem fidei et baptismi expressis verbis inculcando, necessitatem ...Etsi ergo Deus viis sibi notis homines evangelium sine eorum culpa ignorantes ad fidem adducere possit.”, in *Enchiridion Vaticanum I.*, 1104.

ezeknek az elemeknek isteni eredetet és üdvözítő hatékonyságot, melyek éppen a keresztény szentségek sajátjai. Az Egyház az egész emberiség üdvösségének eszköze, de kizárja azt a relativista gondolkodásmódot, amely azt sugallja, hogy minden vallás egyforma. Ezért az Egyház szüntelenül hirdeti, hogy „Krisztus az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6), akiben az emberek megtalálják a megváltást és a vallásos élet teljességét.¹³

A Befejező Zárószó újra nyilvánvalóvá teszi a Nyilatkozat célját, melynek szándéka a téves állítások kiigazítása és a hitigazságok ismételt megerősítése volt.

2. A „NŐVÉR-EGYHÁZ” KIFEJEZÉS HASZNÁLATÁRÓL

A tizenkét bekezdésből álló rövid dokumentum célja, hogy tisztázza a *nővér-egyház* szó helyes használatát, mivel ez a kifejezés, mely a tanítóhivatali dokumentumokban egyedül a Katolikus Egyház és a keleti Ortodox Egyházak kapcsolatára vonatkozott, sajnálatos módon az ökumenikus párbeszédben elkötelezett teológusok által félreérthető módon jelent meg. Félreértésre adhat okot az is, ha külön szerepel a Katolikus Egyház másfelől az Ortodox Egyház, mivel ebből arra lehet következtetni, mintha nem létezne Krisztus egyetlen Egyháza, hanem ezt a két nővér-egyház kiegészztelődése révén lehetne elérni. Ez a kifejezés továbbá meglehetősen elterjedt a Katolikus Egyház és az Anglikán közösség valamint a nem katolikus egyházi közösségek kapcsolatában is. E téves gyakorlat és a kétségek eloszlátása érdekében a Hittani Kongregáció a jelen dokumentummal pontosítja a teológiailag korrekt kifejezést.¹⁴

Az első nyolc pont elemzi a *testvér-egyház* kifejezés eredetét és fejlődését, melyet az utóbbi időkben első alkalommal I. Athénagorasz konstantinápolyi pátriárka gyakran használt XXIII. János pápához írt leveleiben, a II. Vatikáni Zsinat pedig a helyi egyházak egymás közötti testvéri kapcsolatának minősítésére alkalmazta.¹⁵ VI. Pál pápa I. Athénagorasz pátriárkához intézett levelében arra utal, hogy a testvér-egyház létet éltek meg századokon át, megvédve ezzel a hitletéteményt minden hamisítástól.¹⁶ A két főpap ezután közösen nyilvánította ki, hogy a teljes közösség helyreállításában találkozásuk hozzájárulhatott ahhoz, hogy egymást egyre inkább, mint testvér-egyházakat fedezzék fel.¹⁷

¹³ *Nostra Aetate*, 2: „Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinos, quae, quam vis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines. Annuntiat vero et annuntiare tenetur indesinenter Christum, qui est „via et veritas et vita” (Io. 14,6), in quo homines plenitudinem vitae religiosae inveniunt, in quo Deus omnia Sibi reconciliavit”, in *Enchiridion Vaticanum I.*, 857.

¹⁴ Mivel a magyar nyelvtan nem ismeri a nemek megkülönböztetését ezért a nővér-egyházak kifejezés helyett a „testvér-egyházak” fogalom terjedt el mind a teológiában, mind a liturgiában.

¹⁵ *Unitatis Redintegratio*, 14: „Proinde apud Orientales praevaluit adque praevallet sollicitudo et cura servandi fraternas illas in fidei caritatisque communionem necessitudines, quae inter Ecclesias locales, ut inter sorores, vigere debent”, in *Enchiridion Vaticanum I.*, 543.

¹⁶ Paulus VI, *Litterae Anno ineunte*, (25 iulii 1967), in *Enchiridion Vaticanum II.*, 1516.

¹⁷ Paulus VI et Athenagora I, *Declaratio communis*, (28 octobris 1967), in *Enchiridion Vaticanum II.*, 1726.

A további négy cikkely a teológiailag pontos használatról ad útmutatást. Sajátos értelemben a testvér-egyházak kifejezés kizárólag a helyi egyházakra vonatkoztatható illetőleg a helyi egyházak csoportjaira, a patriarkátusokra vagy az egyháztartományokra. A testvér-egyház kifejezést mindig szabatosan kell alkalmazni figyelve arra, amit a hitvallásban mondunk, hogy az „egy, szent, katolikus és apostoli” Egyház nem nővére, hanem *anyja* valamennyi helyi Egyháznak.

Használhatjuk a testvér-egyház kifejezést sajátos értelemben a nem katolikus egyházakra is, de csak azokra az egyházi közösségekre melyek megőrizték az érvényes püspökséget és az eukarisztiát. A római Egyház mint helyi Egyház nevezhető valamennyi helyi Egyház nővérének.

Valójában azonban csak egy Egyház, az „egy, szent, katolikus és apostoli” Egyház létezik, ezért az „egyházak” kifejezés soha nem jelentheti a helyi Egyházakat. Ebben az esetben nem csak kifejezetten terminológiai kérdésről van szó, hanem a katolikus hit alapvető igazságának tiszteletben tartásáról, vagyis Jézus Krisztus Egyházának egylétségeről.

Még azt sem lehet mondani, hogy az „egy, szent, katolikus és apostoli” Egyház egy helyi Egyház vagy egyházcsoport nővére. Ez óriási teológiai nehézséget okoz az ökumenikus párbeszédben: hogyan gondolja a római Egyház, hogy ő az egyetlen Egyház, amikor az ortodox Egyház is hasonlót állít önmagáról?

A Hittani Kongregáció ezzel a pontosítással szeretné elkerülni többek között a „mi két egyházaink” megfogalmazást is, amikor ezt a Katolikus Egyházra és az Ortodox Egyházra is alkalmazzák, mely félreértések és fogalmi zavarok forrása lehet.

3. CÉLT TÉVESZTETT VÁDAK

A legfontosabb, amit le kell szögezni, hogy a *Dominus Iesus* nem az ökumenizmusról szól, hanem ahogy az alcímben is szerepel, Krisztusról és az Egyházzal. A cél Jézus Krisztusnak, mint Úrnak az elismerése volt ebben a szent évben, minthogy a jubileum középpontjában, a nagy találkozók és rendezvények mögött is ennek a lényeges szempontnak a kiemelése húzódtott meg. Az Egyház feje Krisztus, aki immár kétezer éve vezeti az általa alapított közösséget. Korunkban éppen az egyházfelfogás vált bizonytalanná és ez a szöveg egyszerűen azt összegzi és újra kimondja, amit az Egyház mindig is vallott és hitt. Nincs új elem ebben az iratban. A II. Vatikáni Zsinatra és a pápai megnyilatkozásokra épülő tanítás összegző módon van jelen e rövid dokumentumban.

A *nővér illetve testvér-egyházakkal* kapcsolatos megállapításokra szintén igaz, hogy nem új keletűek. A II. Vatikáni Zsinati és tanítóhivatali megnyilatkozások, a testvér-egyház kifejezés használata tekintetében rendkívül következetesek.¹⁸ II. János Pál pápa szerint azonban itt mutatkozik meg, hogy a teljes közösségre vivő módszer az igazság dialógusa, melyet a szeretet dialógusa tart fenn és táplál.¹⁹ Alapvető az is, hogy ez a pontosítás nem irányult sem az ökumenében résztvevő keresztény felekezetek, sem pedig a párbeszéd ellen, mely folyamat a Katolikus Egyház részéről egyér-

¹⁸ *Unitatis Redintegratio* (1965), 14; II. János Pál, *Slavorum apostoli* (1985), 4; *Ut unum sint* (1995), 55-87.

¹⁹ II. János Pál, *Ut unum sint* (1995), 60.

telmően továbbhalad.²⁰ Az evangéliumhoz és Krisztus szándékához való hűség azonban megkívánja, hogy az igazsághoz híven és egymást semmiben sem lekicsinyelve nyilatkozzunk a keresztyének egységét érintő egyik legégetőbb kérdésben.²¹

²⁰ A protestáns testvérek – azért, mert a katolikus Egyház nem tekinti őket „Egyházaknak” – nem érezhetik magukat sértve, mivel már maga Luther sem fogadta el, hogy az Egyház „a katolikus Egyház nagy intézményes struktúrájában megtestesülhet”. Ebben az értelemben senkit nem sért, az az állítás, hogy a tényleges lutheránus struktúrák nem Egyház, abban az értelemben, ahogyan azt a katolikus Egyház kívánja. De ezt ők sem akarják. Más a helyzet, a katolikus tanítás szerint a Rómától elvált keleti Egyház helyi Egyházainál (pl. ortodox, örmény, kopt Egyházak) mert ők valóságos „helyi Egyházak”, ellentétben a reformációból fakadó közösségekkel, akik „másként épültek fel”.

²¹ A két szöveg fogadtatásával kapcsolatban annyit nemcsak nemzetközi, hanem hazai viszonylatban is el lehet mondani, hogy kommunikációs problémát rejtett magában, mivel a nyelvezete a zsinati dokumentumokkal összehasonlítva rendkívül akadémikus és klasszikus.

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.: 317-3933/123

Nyitvatartási idő:
hétfőtől péntekig 9-17 óráig

Keressen fel minket!

PUSKÁS LÁSZLÓ

Gondolatok az orosz ortodox egyház 20. századi történetéről

Lapszéli jegyzetek az Orosz Ortodox Egyház története
első magyar-nyelvű kiadásához¹

A kiadvány, amelyet II. Alexij, Moszkva és minden oroszok pátriárkája a magyar olvasóhoz intézett üdvözlete vezet be és Imrényi Tibor magyarországi ortodox lelkész (a kiadvány lektora) utószava zár le, két külön művet ill. azok egy-egy részét tartalmazza – Konrad Onasch: Grundzüge der Russischen Kirchengeschichte. Göttingen 1967, (egyházttörténeti kézikönyvek 3. kötet), valamint Владислав Цыпин: История Русской Православной Церкви, Москва, 1994.

Onasch, az orosz, és általában a bizánci kultúra avatott ismerője és ismertetője, az orosz egyházttörténet fő vonulatait kívánja bemutatni a kezdetektől a 20. sz.-ig, ahogy szándékát megfogalmazza, a tőle megszokott módon a kultúra történetének széles látószögéből közelítve meg témáját. A magyar kiadásból kimaradtak bőséges jegyzetanyaga és forrásmegjelölései; Cipin, a Moszkvai Ortodox Teológiai Akadémia pap-tanára, egyházttörténész-kanonjogász, a krónikás szerepkörében az 1917-től a 90-es évekig tartó időszak Orosz Ortodox Egyházával közvetlenül vagy közvetve összefüggő eseményeit írja le 11 fejezetben, nagyjából kronológiai rendben, azonban, úgy tűnik, olykor mintegy véletlenszerűen ömlesztve hol lényeges, hol eseti közléseit, anélkül, hogy rendszerezésüket, értelmezésüket, az összefüggések kimutatását vagy bizonyos összegzések megfogalmazását komolyabban megkísérelné (források itt sincsenek).

Azaz a magyar kiadvány egészében inkább terjedelmes általános ismeretterjesztő brosúrának nevezhető^{1a}, mintsem a tudományos-történeti monográfia kategóriájába lenne sorolható, amit, mint említettük, a források közlésének teljes hiánya is jelez. De azt is előrebocsáthatjuk, hogy a tárgyalt könyv címe semmiképpen se felel meg tartalmának – első része kultúrtörténeti ismertetés, a második pedig – esemény-krónika.

¹ ONASCH, K., – CIPIN, V., *Az Orosz Ortodox Egyház története*, Budapest (1999) (Ecclesia Sancta 4, kiadja a Magyar Katolikus Püspöki Kar Egyházttörténeti Bizottsága, felelős kiadó: Várszegi Asztrik, szerk. Zombori István. 295 p. Fűzve. ISBN 963 8472 36 7.)

^{1a} A műfaj különösen a szovjet érában volt általánosan elterjedt, így, egyik szerzőjével, témájával és a tudományos apparátus hiányával kapcsolatban, semmiképpen se nevezhető stílusterjesztésnek a magyar kiadás jellege.

Mindamellett kiadása – hiánypótló jellege miatt, hiszen nincs tudomásunk arról, hogy magyarul valaha is megkísérelték volna egy efféle monografikus igényű publikáció megjelentetését az Orosz Ortodox Egyházzal – igen pozitív esemény, mivel eddig érdemben ismeretlen anyagokat tartalmaz, különösen a 20. sz.-i Cipin-féle részben, amit így típusa szerint etiológiának, az előttünk elrejtett múlt megközelítésének is nevezhetünk.²

Ismertetésünkben leginkább Cipin krónikájára kívánunk reflektálni – éppen azért, mert jelenleg és talán hosszabb ideig esetleg pont ez a kiadvány lehet az érdemi meghatározója a magyar olvasó erre a történelmi időszakra és Egyházra vonatkozó egyháztörténeti ismereteinek. Ezért is látjuk fontosnak, hogy legalább jelzésszinten rögzítsünk néhány gondolatot, amelyek fontosak lehetnek a mű ismeretanyagának percpicójához.

Előbb néhány megfontolás a szerzővel kapcsolatban:

Kétségtelen, hogy igen jó forrás a „belülről” látott és megélt leírás, ahogy az utószó jellemzi Cipin művét, bár ebben az összefüggésben erős túlzásnak érezzük az egyházi történetírás „keleti-nyugati” megközelítésére való utalást az Onasch- ill. Cipin-részek módszertani eltéréseiből kifolyólag. „Az Egyházak öntudatában található meg az a mérce, melynek fényében ezek az Egyházak önmagukat értelmezik”³, és a tárgyalt rész szerzője – hivatásos ortodox teológus, aki nyilván élvezi hierarchája egyetértését, ezért munkája bizonyos értelemben hivatalos állásfoglalásként is minősíthető.

Azonban már itt valószínűsíthető, hogy éppen emiatt a kép szükségképpen egyoldalú – ebből a műből eleve aligha kaphat viszonylag teljes és minden részletében helytálló képet a magyar olvasó az Orosz Ortodox Egyház 20. sz.-i történetéről és annak eseti külső összefüggéseiről. Hiszen szerzőjének személyes pozíciója miatt is szem előtt kellett tartania műve esetleges egyházpolitikai kihatásait – ami egy bizonyos öcenzúrát nyilván jelent. De talán a jogfolytonosság elvének betű szerinti értelmezése miatt se lehetne elvárni tőle, hogy pl. Egyháza tényleges korabeli vezetőit az ateista állam kollaboránsainak nevezze, még akkor sem, ha ez az általa közölt anyagokból és összefüggéseikből olykor világosan kitűnik. Szerzőnk feltétlenül lojális az Egyházzal, Egyházával kapcsolatban, ahogy ez természetes a teológus részéről, azonban Egyháza mindenkor legfelsőbb vezetőjével szembeni lojalitása az, ami, úgy tűnik, olykor gátolja őt abban, hogy a teljes igazság feltárását kísérelje meg, pedig a „teljes igazság fényében sokkal nyilvánvalóbbá válik a Szentlélek közreműködése, mint az elkendőzött gyarlóságok és féligazságok homályában”. Pedig „az egyháztörténetnek az Egyház önkritikáját kellene szolgálnia azzal, hogy szembeszáll az Egyháznak az elmélet

² Az etiológia fogalma - K. RAHNER, H. VORLGRIMLER, Teológiai kishoztár, Budapest, 1980, 745. Vlagyiszláv Cipin atyáról itt jegyezzük meg, hogy 1994-ben jelent meg terjedelmes tankönyve az Ortodox Kánonjogról is, amelyre egyébként ugyanúgy vonatkoztathatók a tárgyalt egyháztörténeti mű említett módszertani és stílusjegyei. Így erre a művére is talán megfelelőbb cím lenne „Az Ortodox Kánonjog krónikája”. (Forrásait itt végjegyzetben közli. Egyébként azok valószínűleg tárgyalt egyháztörténeti művekben is megvoltak, és a magyar szerkesztő hagyta ki őket, ahogy az Onasch-féléket is).

³ H. DÖRING, *Grundriss der Ekklesiologie*, Darmstadt, 1986, 232.

és gyakorlat terén elkövetett hibáival, és megpróbálja rekonstruálni azt, amit az Egyház elkendőzött.”⁴

Egyik konklúziókat megelőlegezve – emiatt a tárgyalt publikáció vonatkozó részét mint az *Orosz Ortodox Egyház hivatalos önértelmezése és önértékelése mai fázisát* kell felfognunk. Bár ez, olvasatunk szerint, ma – 20. századi történelmének vonatkozásában, és ezt ténymegállapításként, és semmiképpen se kritikaként mondjuk – inkább mintha a hivatalos orosz ortodox önértékelés általános hiányáról, az önidentitás inkább ösztönös-érzelmi, mintsem reflektált megközelítéséről, sőt olykor a „mundér becsületének” védelméről is tanúskodna.

ELŐZETES JEGYZETEK

A tárgyi kiadvány átlagos magyar olvasóját, véleményünk szerint, ez a könyv az anticipáló módon tanuló helyzetébe hozza, hiszen olyan tételekkel találkozik benne és percipiálja azokat valamilyen módon, amelyek magyarázatára természetesen a szerzők, terjedelmi vagy egyéb okok miatt is, nem is vállalkozhattak, és így azok sok esetben az előzetes ismeretek hiánya miatt érthetetlenek maradnak számára, ill., ami rosszabb, félreérti azokat. Pl. az ismeretlen példák hitelesebb értékeléséhez az ortodox teológia ill. ekkleziológia kategóriáit is ismernie és használnia kellene, de Oroszország ill. a Szovjetunió története és ez utóbbi politikai ideológiája, a marxizmus-sztálinizmus-leninizmus bizonyos ismerete is szükséges a megfelelőbb értelmezéshez. Ezért szemlénkben olykor megkíséreljük, hogy legalább jelzés-szinten utaljunk ezekre is. Reflexióink gyakran mozognak majd a virtuális képalkotás dimenzióiban, ugyanis még a konkrét egyháztörténeti eseményekről is nem egyszer eltérő leírások és értelmezési variánsok léteztek-léteznek, a tárgy egészéről se rendelkezünk elegendő ismeretekkel, maguk a konkrét tények még alig van feltárva, hitelesen dokumentált közreadásuk is esetleges (mint jeleztük, a tárgyalt mű közléseinek elfogadásában is csak a szerzőbe vetett bizalom segíthet, és nem pl. a számára hozzáférhető, esetleg irattári eredeti dokumentumok hitele, amelyeket a szerző nyilván ismer⁵). Az esetleges következtetéseket így semmiképpen se lehet véglegeseknek tekinteni.

⁴ Vö. SZÁNTÓ, K., *A Katolikus Egyház története, I.*, Budapest, 1983, 17 - ill. RAHNER, op.cit., 144-145. Sajátos ambivalenciája Cipin dolgozatának, hogy egészében helytállásként érzékeltetve Egyháza vezetőinek magatartását az üldözésben, ugyanakkor sok konkrét példáját hozza az üldöző állammal való engedelmes kollaborációjuknak is - itt pl. a jelenlegi pátriárka „békeharcos” múltjának többszöri említésére utalunk, de a tüzetes olvasat igen sok terhelő adatot találhat pl. Szergij metropolitáról is, aki az Ortodox Egyház vezetője ill. a Pátriárkai Szék 19 éves betöltetlensége utáni első pátriárkája volt a 30-40-es években, mint erre még visszatérünk.

⁵ Egy később még többször idézett emlékirat nyomán az ortodox egyházi dokumentumok sorsáról: az ún. Kiszelyova-féle illegális ortodox közösségben jelentős mennyiségű egyházi dokumentumot rejtettek, köztük a forradalom-előtti Moszkvai egyházmegyei levéltárat, az 1917-es a moszkvai pátriárkaválasztó Zsinat eredeti jegyzőkönyveit stb. Ez az ún. nem kommerciális földalatti közösség a végén beleolvadt a hivatalos Ortodoxiába, és Kiszelyova halála után az örökös az egyházi tulajdonúnak vélt anyagokat a Patriarkátusnak adta át. A szerző (Szmirnov) feltételezi, hogy idővel publikációk fognak megjelenni „a luzskovi folyóiratokban” (Luzskov - Moszkva mai polgármestere) az átadott dokumentumok nyomán. E sorok írója viszont, tudva, hogy eddig az említett Zsinatról csak Nyugaton jelentek meg töredékes emlékek, azt feltételezi, hogy az említett jegyzőkönyveket pont a tárgyalt egyháztörténet szerzője, Cipin, használta fel műve az 1917-es Zsinatról tájékoztató nagy és részlet-gazdag fejezetéhez (*a tárgyalt mű*, 149-167), amely egyébként, valószínűleg azért, mert hi-

A könyv címe szerint egyháztörténet, ezért legelőbb is közelítsünk fogalmához, említsük meg elvárásainkat műfajával kapcsolatban. Tanárunk, boldogemlékű Szántó Konrád OFM művéből idézzük: „Az egyháztörténelem az a teológiai tudomány, amely a Krisztus által alapított üdvösségi intézménynek és láthatatlan kegyelmi életközösségnek, Krisztus titokzatos testének, az Egyháznak térben és időben történő kibontakozásával foglalkozik. Ezzel kapcsolatban kutatja az Egyház térben és időben való megjelenését és kiteljesedését, belső és külső fejlődését, megrajzolva e fejlődés világos és tudományosan megalapozott képét... Az egyháztörténelem azonban nem csak teológiai, hanem történeti tudomány is. Mint ilyen a történelemtudományok módszereit mindenben alkalmazza, ezekkel a módszerekkel dolgozza föl az Egyháznak az emberi társadalomban kibontakozó történetét... Anyagát a kritikailag hitelesített forrásokból meríti, és a tudományosan elfogadott és okaira visszavezetett, Egyházzal összefüggő eseményeket módszeresen feldolgozva és rendszerbe foglalva közli.”⁶

Az Egyház tehát látható, intézményeiben és tagjaiban, vezetőiben, azok cselekedeteiben megnyilvánuló történelmi valóság is, amely sajátos hivatása kiteljesítésén kívül egyben aktív alakítója, olykor szenvedő alanya is az őt körülvevő világnak.

Krisztus Egyháza – empirikusan megtapasztalható jelenségként – egymástól független, sőt egyes vonatkozásokban akár korábbi és mai értelmezésében egy-egy egymást kizáró és szembenálló princípiumot is hordozó, egymástól történelmileg már régen elkülönült, érdemben azonos hitvallású, de az azonosan vallott szentségekben való közösséget nem gyakorló, sőt tiltó keresztény Egyházakat is jelent (ilyenek az Ortodox és a Katolikus Egyházak – jelzőik mai, az eredetihez képest tévesen szűkített jelentéstartalmában); Krisztus ugyanazon Egyházát jelentik az egymással történelmileg is változó és eltérő módon aggregált, hit- és szentségi egységben levő, de külön sajátosságokkal rendelkező, sui iuris Egyházak is (ebben az értelemben ilyenek egymáshoz viszonyítva az autokefál Ortodox Egyházak valamint a Latin (Nyugati-Római) és Keleti Katolikus Egyházak közösségei).

Azaz Krisztus Egyháza egyben külön, eltérő fokozatú autonómiával rendelkező jogi személyek nagyobb számát is jelenti, amelyek sok más „világi” jogi személy között és mellett (itt elsősorban az államokra utalunk), velük valamilyen viszonyulásban léteznek a történelemben és a világ kultúrájában. Az Egyháztörténetet ebben az aspektusaiban így még a jogtörténet, vagy szélesebb relációban a kultúra története, és általában a történelemtudomány és segédtudományai szokásos eszközeivel is megközelíthetjük.

teles és bő források állhattak a szerző rendelkezésére, érezhetően különbözik az írás többi részétől. – in A. СМИРНОВ, Угашшие непоминающие в бере времени (A kialudt nem-kommerálók az idők futásában), in *Символ (SIMVOL)* №40, 1998 Bibliothèque Slave de Paris, 159–269. – szerk. biz.: X. Léon-Dufour s.j., Párizs, Sz.Averincev akad., Moszkva stb., 189 és 198, ill. 81 jegyzet. (Az Egyház vezetőjének kommerálása, a róla való megemlékezés a Liturgiában, különösen a Keleti Egyházakban, hagyományosan fontos jele fennhatósága és a vele való egység elismerésének – l. az adott emlékirat ortodox nem kommerálói, akik árulónak tartották az Orosz Egyház vezetőjét és így jelezték azt, hogy nem értenek vele egyet. A kérdés fontosságáról a görögkatolikusoknál (azaz hogy a pápa említése a vele való communio jele és elhagyása a közösség megtagadása – l. PUSKÁS, L. *Romza Tódor élete és halála*, Budapest 1998, 110. A forrástörténehez még megjegyezzük, hogy az említett Szmirnov-emlékek, egyéb források meglétét és sorsát, elkallódását vagy megsemmisítését említve, tájékoztatnak pl. Alexij Szmánszkij metropolita, 1945-től pátriárka francia-nyelvű naplója létezéséről is – de aligha reménykedhetünk abban, hogy az is fennmaradt (l. 96 j.).

⁶ SZÁNTÓ, K., *op.cit.*, 14–15.

Ugyanakkor az Egyház – láthatatlan létező, a hit tárgya, Egy, Szent, Egyetemes és Apostoli – a Hiszekegyből ismert jelzői szerint, és ha létrehozása és célirányos feladata, az annak való mindenkori megfelelése szemszögéből szemléljük, ezt a legmeghatározóbb aspektusát csak a teológia szemszögéből közelíthetjük meg, még ha eleve tudjuk is, hogy reflexióink csak részlegesen lehetnek eredményesek. Az Egyház teljessége ugyanis – titok, bár azt kijelenthetjük róla, hogy olyan hierarchikus rendszert alkotó koinoniája, kommuniója a krisztushívő embereknek, akik szent közösségben vannak Istennel is, egymással is. Azaz mindig és elvileg egyszerre legalább két dimenzióban kell az Egyházat szemlélünk – vertikálisan és horizontálisan, amihez harmadik sík-ként társul az ehhez a történelmi reflexióhoz elengedhetetlen, egyszerre kétféle idő fogalma – a *chronos* és a *kairos*, a történelmi és a szakrális idő. Ilyen háromságos megközelítés esetén reménykedhetünk ez esetben abban, hogy – legalább metaforikus értelemben – elfogadható fogalmunk lesz tárgyunk képéről.

AZ EGYHÁZ ALAPVETŐ HIVATÁSA

Megfontolásainkban mindamellettt megkíséreljük szem előtt tartani azokat az teológiai elvárásokat is, amelyeket egy elképzelésünk szerint ideális egyháztörténelmi mű-re vonatkoztatva támasztunk, azaz vezérfonalként vissza-visszatérünk arra az alapgondolatra, amely voltaképpen az egyháztörténelmet mint a teológia önálló ágát szülte: *miképpen felel meg az Egyház létezése során alapvető hivatásának*, hogyan kísérel meg a világ történelmi idejében illetve annak egyik szakaszában annak realizálását, hogy ő Isten országának evilági jele és megvalósítása eszköze.⁷ A kérdést így is megfogalmazhatjuk: *mit és hogyan tesz az Egyház a világban a viláért, hogy annak üdvözítését elérje* – az egyháztörténelmetnek alapjában véve erre a kérdésre kell választ adnia. Az olvasót itt már előre arra kérjük, hogy még ott is gondoljon erre a teológiai vezérfonalra, ahol e sorok írója leragadna egy-egy eseti kérdésnél. Máskülönbent ugyanis az egésznek nincs értelme, és csak részleges ismeretekre tehetünk szert, amelyek, ráadásul, esetleg teljesen hibás következtetésekhez is vezethetnek.

EGY MEGHATÁROZÓ KÉRDÉS AZ EGYHÁZ ÉS

A MINDENKORI VILÁGI HATALOM VISZONYÁRÓL, A CEZAROPAPIZMUSRÓL

„Az Egyház, lényegénél fogva, az államtól való függetlenséget igényel magának”⁸. A tárgyalt anyag különösen alkalmasnak tűnik arra, hogy elgondolkozzunk azon a

⁷ Ez esetben főleg az Orosz Ortodox Egyházzal van szó, amelyről – átvitt értelemben –, mint testvér-Egyházzal, az Egy Krisztusi Egyház egyik olyan Egyházáról tárgyalunk, amelynek mindnyájan gyermekei vagyunk, még ha az Orosz Egyházra ma még nem is vonatkoztathatjuk e kifejezésnek azt a mértékét, amellyel a Római és a többi Katolikus Egyház között áll fenn. Itt meg kell jegyezni, hogy az Egyház és a világ viszonylatairól tárgyalva el kell kerülni mint az integralizmust, ami szerint a világ az Egyház cselekvésének pusztá anyaga, mint az ezoterizmust, a világtól való elfordulást (Vö. card. J. RATZINGER..., Nota della Congregazione per la dottrina della fede L'espressione Chiese sorelle, in *Il Regno*-documenti 17, XLV/866 2000 okt.1, p.538 ill. RAHNER, op.cit. 790)

⁸ RAHNER, op.cit., 128. Ennek természetesen az ortodox hierarchák is tudatában vannak - egy olasz papnak, R. Scalfinak, a miláno-seriatei „Pro Russia Cristiana” vezetőjének mondta Nikodim Rotov

lényeges, igen összetett és meglehetősen kényes kérdésen⁹, amelyről még azt a vélekedést is hallottuk, hogy vizsgálata kegyelemtani krimi, amelynek tárgyalására talán leginkább az egyszerre egyháztörténész-kanonjogász-szociológus-pszichológus-teológusok lennének illetékesek – *meddig mehet el egy Egyház a világi hatalommal való viszonyában a világban való rendeltetészerű működése biztosítása érdekében? Van-e olyan határvonal, amelyen túl, például, a még elfogadható mértékűnek látszó megalkuvás a fennmaradás érdekében az alapcél elárulásává kezd válni*, és ami után netán a külsőleg látszólag meglevő és valamiképpen működő, sőt akár virágzóknak látszó Egyház (ill. közösség, szekta) ténylegesen talán már a gonosz amorális birodalmává válhat, legalábbis felelős vezetői vonatkozásában, az efféle vélekedések példáit később idézzük – mert ezt a rubikont az Egyház konstitúciója által meghatározottan természetesen mindenkori hierarchái értelmezik, ők határozzák meg, hogy hol van ez a határ, és hogy megmaradnak-e ezen az oldalán vagy átlépik azt, sőt, egyesek ezt a közelítést se zárják ki, esetenként nem tűnik-e el ez a határ az úgymond alapcél érdekében (*a cél szentesíti az eszközt-szállóige szellemében*) vagy akár a jó és rossz közötti különbség érzékelésének képessége elmosódása miatt (Nietzsche fogalmazásában – *a jó és a rossz túloldalán*).

Itt le kell szögeznünk, hogy reflexióinkban világosan el kell különítenünk magát az Egyházat, mint szentséget attól, amit adott esetben hiteles vezetői és tagjai esetleg művelnek vele és benne (itt csak utalunk a bűnös Egyház fogalmára, amennyiben saját tagjai is bűnösök, úgyis mint az Egyház képviselői¹⁰).

És ez annál inkább kijelenthető azokról az üldözött Egyházakról a 20. sz.-ban, amelyek a kollaboráció árán, bár szűk korlátok között, de fennmaradtak – efféle megpróbáltatásaik során is eszközei voltak a hívek megszentelődésének, hiszen érvényesen kereszteltek, áldoztattak, eskettek (még ha, tudomásunk szerint, némelyikükben elő is írták a kereszteltek, egyházi házasságra lépők, eltemetettek jegyzéke átadását az egyházügyi hivatalnak, aminek súlyos következményei lehettek adott esetben).

Leningrád-Novgorodi metropolita (aki római látogatása során I. János Pál karjaiban hunyt el): „Emlékezzen szavaimra, Romano atya: eljön az idő, és a valódi szabadság kerekedik felül, de vajon tudunk-e élni vele akkor Isten ügyének hasznára?” – „Azt keresni egymásnál, ami közelít...”, beszélgetés Scalfi atyával, in *Сопричася-Комуніо. Львів, 1998/4.*

⁹ N. BERGYAJEV „Isten országa és a császár országa” c. tanulmánya (in *Puty, 1, 1925, szept.* Párizs, 30-45) hasznos történelmi-teológiai összegzést nyújt a vizsgált kategóriák értelmezése dinamikájáról, ízfűzőként idézzük egy részletet az általa is Keleten-Nyugaton meghaladottnak minősített teokrácia jelenségéről, az egyházszakadás történelmi következményei elemzésével kapcsolatban: „Az Egyházak elkülönülésének fatális ténye, ami a kereszténység legnagyobb kudarca volt a történelemben, elősegítette a két irányzat, a két kísértés megerősödését, Keleten a cezaropapizmusét, Nyugaton a pápazezarizmusét. Feltételezhetjük még azt is, hogy, ha nem történt volna meg az egyházszakadás, sohase lett volna olyan nagy mértékű Keleten a császári teokrácia és Nyugaton a pápai teokrácia.” (*op.cit.*, 38 - teokrácia - „istenuralom”, amelyben a legfőbb hatalom az egyházi főhatalommal is rendelkező császár vagy a papság kezében van).

¹⁰ Vö. RAHNER, *op.cit.*, 140-141. Megjegyezhetjük, hogy ha Júdás túléli árulását és megtér, (vagy akár a gonosz által részben továbbra is megszállottan, megtérést imitál), majd apostoltársaihoz hasonlóan helyi keresztény közösségeket alapított volna, azok ugyanúgy Egyházak lettek volna, mint pl. a páliak - szentek, mivel, még ebben a képzelt esetben is, nem a részegyház vezetőjének személye, hanem az Úr által küldött és a közösségben munkáló Lélek hitelesíti azokat Egyházakként, ha az emberi okoskodás vagy gonoszság miatt a keresztény hitvallás, a tanítás lényegi elemei nem sérültek meg bennük.

A probléma valamilyen szinten állandóan jelen van az Egyház történetében, Nyugaton és Keleten egyaránt minden egyes Egyház – létezése csaknem első pillanatától kezdve – szembesült vele, hiszen a világban, azzal együtt létezik. Ez a kérdés gyakran összefügg a cezaropapizmus fogalmával – ami a világi hatalomnak az Egyház vezetésére irányuló igényét jelenti. Itt csak általában jelezzük az összefüggést, amelyet mindig a tárgyalt Egyház a kérdéssel kapcsolatos tapasztalatai és gyakorlata szemszögéből kell vizsgálnunk, és az adott esetben nem valami másféle, esetleg nyugat-európai gyökerű prekonceptiókra épülő vélekedések alapján, hiszen az egyes Egyházak és a területükön regnáló hatalom viszonyát (vö. *cuius regio, eius religio*) csakis a helyi hagyományok és az adott kor regionális történelmi-hatalmi viszonyai beható ismeretei nyomán lehet minősíteni.

Az előbb megfogalmazott kulcskérdés természetesen az Orosz Ortodox Egyház történetében is gyakran felmerült, akár kereszténynek vallotta magát az országban regnáló korabeli hatalom, akár nem – az egyik korai efféle helyzet leírását a tárgyalt mű 20. oldaláról, Onaschtól idézzük: „A mongol megszállásnak az orosz egyháztörténetben az a történelmi jelentősége, hogy a 'jarlik'-ok által a mongolok megerősítették az egyházi tulajdon, a kultikus épületek és tárgyak, illetve az „egyházi emberek” integritását, amihez 1343-tól ugyan még korlátozott, 1357-től azonban újra megerősített adómentesség és bizonyos jogesetekben való eljárási lehetőség is társult. Így az Egyház önálló jogi alany lett...”¹¹

A reformer Nyikon pátriárka számára még a cári hatalommal való kooperáción belüli „hatalom-megosztás” volt a kérdés (ő a pápacezarizmus, az egyházi vezetési teokrácia felé hajlott volna, amit több 19–20. sz.-i orosz filozófus-teológus is kívánatosnak tartott), később I. Péter cár már világosan a cezaropapizmus jegyében megfogalmazott elvárásaira válaszolva az Egyház akkori vezetői mintegy kényszerűen váltottak át az Orosz Egyház történetének az állam erőteljes ellenőri szerepével jellemezhető ún. *szinodális* szakaszára. Azonban ezekben az utóbbi esetekben az Egyház és az állam keresztény vezetője között zajlott a viszony tisztázása.

A CEZAROPAPIZMUS PROBLÉMÁJA AZ OROSZ ORTODOX EGYHÁZBAN A SZOVJET IDŐSZAKBAN¹²

Az Orosz Ortodox Egyház, alighanem a legrámaibb módon, éppen a 20. század szovjet egyházüldözésében szembesült az Oroszország számára bizonyos értelemben megszokott problémával, csak hogy ez esetben a hatalmat még csak nem is a fenti példa szerint vallásilag türelmes tatár kán jelenti; a hatalom egy a hitet és az Egyházat ideológiája szerint mindenképpen megsemmisítésre ítéző, harciasan istentelen rendszer kezében volt, amely nem az Egyház vezetésére tartott igényt, hanem mielőbbi likvidálására törekedett, majd később, immár nem annyira totalitárius ideológiája, hanem a

¹¹ Onasch nem közli az illetékes egyházi vezető nevét, ezért Szolzsenyicintől idézzük: „A mi egyházunk azért maradhatott fenn, mert Kirill metropolita a tatárjárás után az első orosz volt, aki hódolni indult a tatár kán elé, hogy menlevelet /a mai orosz nyelvben is bevett tatár „jarlik” - vö. fent Onaschnál, ma márkacédulát jelent/ kérjen a papságnak. ... Kirill metropolitának, realpolitikus lévén, igaza volt.” - A. SZOLZSENYICIN, *A pokol tornáca*, Budapest, 1990, 184.

¹² A kérdést két külön fejezetben tárgyalja e sorok írója, munkája egyéb helyein is hozva az Orosz Ortodox Egyház történetével összefüggő, magyarul és olykor más nyelveken is eddig publikálatlan anyagokat: ir PUSKÁS, L., *op.cit.* 25–43, 106–113, 165–193.

külpolitikájában mindig jelenlevő, olykor határain belül is megjelenő (vö. NEP) politikai pragmatizmusa révén, az Egyház stratégiai célként fenntartott megsemmisítése folyamatának realizálódása során, a zsugorodó egyházi struktúrák teljes ellenőrzése melletti taktikai kihasználásukat célozta meg – az állam aktuális kül- és belpolitikai céljai elérése érdekében. Ez a legdurvább cezaropapizmust jelentette, és még csak a leg-halványabb illúziói se lehettek az Ortodox Egyház vezetőinek és tagjainak a tekintetben, hogy a világi hatalom semlegessé vagy netán igaz kereszténnyé változik (amiről, a mai oroszországi változások következtében, visszafogottan talán már beszélhetnénk – bár, véleményünk szerint, az évszázadok alatt az Orosz Egyház életéhez szinte szervesen hozzátartozó állami cezaropapizmus problémáját ez nem fogja megoldani. Az Orosz Ortodox Egyház függetlensége az államtól, az állam és az Egyház az utóbbi hivatásával kompatibilis valódi különválasztása – azaz az Egyház valódi szabadsága realizálása helyett, úgy tűnik, az Ortodoxia inkább az államvallási státus felé mozdulna el, ahogy például ez az ortodox Romániában is történik).

Visszatérve az 1917-tel kezdődött időszakhoz a Szovjetunióban – ez az Orosz Egyház számára szinte azt a kérdést is jelenthette, amelyről a keresztelési szertartása során minden leendő új tagjának feltett kérdés is felidéződhet: *„Ellene mondasz-e a sá-tánnak?”*

AZ ÁLLAMI ELNYOMÁSSAL SZEMBENI MAGATARTÁS KÉRDÉSE EKKLEZIOLÓGIAI ÉS SZEMÉLYI VETÜLETEI AZ OROSZ EGYHÁZBAN

Az 1917-es forradalmakat követő, kegyetlen polgárháború árán megvalósított rendszerváltozással radikálisan új evilági léthelyzetbe került az Orosz Egyház az őt el-lenségként felfogó állammal szemben, erre elkerülhetetlenül válaszolnia kellett vezeté-sének, annál is inkább, hogy az 1918. jan. 23-án kiadott, az állam és az Egyház szét-választását kimondó állami rendelet megvonta a jogi személy státusát és a tulajdon-hoz való jogot az egyházaktól és más vallási közösségektől¹³. És az érdemi válasz at-tól függött, hogyan értelmezte a válaszadó a deklaráltan ateista és egyházüldöző ál-lamot.

A *„minden hatalom felülről van”* szellemében¹⁴ megfogalmazott állásfoglalás ko-moly mértékű alkalmazkodással járt, amely nem egyszer szinte észrevétlenül vezet-hetett a korlátlan, olykor a lényegyet feladó együttműködésig, és ebből nem volt visz-szaút, sőt adott esetben igen sokan az Egyház szakadásait is előidézték (ezt a kérdést az ismertetett mű igen részletesen tárgyalja, bemutatva annak csaknem összes esetét, a szakadók személyeit is beleértve), sőt még a hit tételes vagy titkolt megtagadásá-ig is eljutottak (és ez utóbbi akár a rejtőző hivatásos belső romboló szerepének elvál-lalását is jelenthette).

Válaszolhattak az *„adjátok meg a császárnak azt, ami a császáré”*-kijelentés szerint is, úgy tűnik, gyakran ez dominált, csak hogy ez esetben a császár mindenben feltét-len behódolást követelt, ami szintén az előbb vázolt következményekkel járhatott.

¹³ CIPIN, *a tárgyalt mű*, 170-171.

¹⁴ Tyihon pátriárka által a főpapjaihoz intézett 1919-es levelében ezt az elvárást Péter apostol szavaival jelzi: *„Engedelmeskedjete minden emberi rendnek”* (1 Pét 2,13) bár felhívja a figyelmet arra, hogy ez csak a világi dogokra vonatkozik – CIPIN, *op.cit.*, 183-184.

Végül az Egyház tagjai – vezetői, pappai és hívei – közül eleinte többségükben, majd folyamatos irtásukkal lassan mind kevesebben, de ilyenek is akadtak-akadnak mindmáig, az istentelen szovjet hatalmat a gonosz megtestesüléseként fogták fel, üldözésüket Krisztus szavai értelmében fogva fel: „*Ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak*”. A tárgyalt műben mindhárom válasz példáit, sőt olykor azok minősítését is megtalálhatjuk.

Az általánosabb ekkleziológiai-közösségi sík felidézése után kíséreljük meg az előbbi válaszadási kényszerhelyzet személyes dimenzióit is jelezni, és itt is igen fontos az árnyalt közelítés, mert a vagy-vagy, fekete-fehér jellegű, fundamentalista ízü ítélkezést eleve el kell utasítanunk.

Minden korban jelen vannak az ismert és ismeretlen szent vértanúk és hitvallók tömegei.

De az Egyház történetében az előbb vázolt válaszadási kényszerhelyzetből eredő krízisek, eleinte csak személyes síkon, de nem sokkal később már kisebb-nagyobb közösségek vonatkozásában is, már kezdeteiben megjelennek, hogy mindmáig kísértsenek.¹⁵

Századunkban többször találkozunk velük – talán *hittudathasadásnak* nevezhetjük állapotukat¹⁶: Ők az Egyházon belül maradnak, sőt azt netán vezetik. Olykor kitűnő tanítók-teológusok, a közösségi és a személyes megszentelődés jó és messzemenően érvényes eszközei a hívek számára, hiszen, amint gondoljuk és ők is kijelentik, Krisztusba vetett hitük továbbra is fennáll, papi-püspöki szentelésük, esetleg szerzetesi státusuk érvényessége, ordójuknak megfelelő apostoli jogfolytonosságuk általában nem kétséges, sőt hitük – állandósultnak mondható, és ezért olykor erőteljesen dinamizáló és elmélyítő hatást is kifejtő krízis-helyzete révén is, amely általában átlagon felüli személyes képességekkel és képzettséggel társul sok esetben – akár különös, karizmatikusnak látszó hatást is kölcsönözhet tevékenységüknek (bár köztük találjuk az ebben a feszültségben kétségbeesve összeroppanókat is – a hitehagyó, sőt Isten és az Egyház ellen nyilvánosan fellépő aposztatákat, vagy a más-irányú aktivitásba vagy annak ellentétéként a passzivitásba, különcségekbe, kicsapongásokba, alkoholba, elmebajba, sőt olykor akár az önpusztításba menekülőket és a meghasonlottan visszavonulókat is).

¹⁵ Júdás apostol szindrómájának neveznénk a jelenséget. Egy volt a tizenkettő között. Tudjuk, hogy a korabeli hatalom, ez akkor a főpapat és a véneket jelentette a zsidók számára, Jézust halálra szánta – és Júdás elárulta az Urat, nyilván azért, mert kételkedni kezdett benne, abban, hogy ő a várt Messiás, Lukács megfogalmazásában azért, mert hatalmába kerítette a sátán. De megbánta tettét és visszavitte a harminc ezüstöt – viszont látva, hogy nem teheti meg-nem-történtté árulását, ezután kétségbeesésében felakasztotta magát. Nem úgy Péter – egyszer ő is megtagadta az Urat, még ha nem is olyan tragikus következményekkel, mint Júdás, de megtért, sőt az Úr imái által szikla lett. Már ebben is sajátos összefüggés rajzolódik ki a hit ereje és a kételyt vagy ijedt kényszerhelyzetet követő árulás között, és ez a jelenség továbbra is fennmaradt az Egyház történetében. Egy-egy konkrét személy vonatkozásában olykor szinte körforgásszerűen (ez a körforgás nem csak az efféle háttérhelyzetek velejárája – ezért nevezik, főleg a keleti atyák, olykor folyamatos megtérésnek a keresztény élet útját): hit – kétely – árulás vagy túlzott kompromisszumkészség (bűnbeesés) – bűnbánat – hit – kétely... E kivételes epizódok ellenére azonban az apostolok, majd utánuk örököseik-utódjaik története is – a Mesterükbe vetett hit kialakulása, megerősödése, tisztázódása, megerősödése és minden kísértést, nehézséget és üldözést legyőző ereje, a vértanúságig kitartó tanító hitvallás története.

¹⁶ Azokra gondolunk, akik egy istenellenes, de később elkerülhetetlen partnerként, sőt akár elfogadható szövetségesként is felfogott, a hit szemszögéből előbb radikálisan ellenséges, majd némileg semlegesebbé váló politikai hatalommal mintegy külön-megállapodást kötnek és elvárásainak eleget téve, illetékes szervei titkos tagjaként vagy ügynökeként működnek, vagy esetleg a nyilvános együttműködést is vállalják, mint pl. a békepapok.

Cipin krónikájában, mint ahogy más Egyházak történetében is, szép számmal találkozunk csaknem mindegyik felvázolt személyi sorssal.

Korábban már feltettük a kérdést: meddig mehet el egy Egyház a világi hatalommal való viszonyában a világban való rendeltetészerű működése biztosítása érdekében, van-e olyan határvonal, amelyen túl a még elfogadható mértékű megalkuvás a fennmaradás érdekében az alapcél elárulásává kezd válni. Ezt ki kell egészítenünk még valamivel: elképzelhető az is, hogy az említett képzelt vonalról bizonyos korokban, pozíciókban és körülmények között egyszerűen és pragmatikusan elfeledtek.

A MEGALKUVÁS PSZICHOLÓGIÁJA; A HELYTÁLLÁS ÉS TANÚSÁGTÉTEL PÉLDÁI; AZ OROSZ ORTODOX EGYHÁZ VEZETŐI VÁLASZA AZ ÜLDÖZÉSRE – MEGALKUVÓ HELYTÁLLÁS?

Ezért a tárgyalt történetírás olvasásakor is fontos, hogy szem előtt tartsuk azokat a válaszokat, amelyeket az említett szindróma körében adtak keresztény eleink, de még kortársaink is, hiszen az végül is a hit megélésével kapcsolatosan jelentkezik minden időben, a korábbi idők egyháztörténelmében, de még korunk és régióink helyi Egyházai mind feltártabbá váló történetében is bőven találunk információkat a kérdésről.

Júdás, mint tudjuk, ráébredt arra, mit tett. De vajon árulásnak tartotta-e magatartását az üldözést vállalók által Júdásnak tartott¹⁷, Cipin által az Ortodoxia nagy védelmezőjének nevezett Havriil Kosztelnik görögkatolikus pap, aki rövidesen a Vörös hadsereg bejövetele után megszervezte az ún. iniciatív csoportot, feladata a galíciai újrán Görögkatolikus Egyház az Orosz Ortodox Egyházzal való „újraegyesülésének” az elősegítése volt¹⁸. Az Ortodoxiához térő görögkatolikusok eseteit szerzőnk így kommentálja: „A galíciai és kárpátaljai volt görögkatolikusok közül egyesek őszinte meggyőződésből egyesültek újra vérrokon testvéreikkel az Ortodox Egyház kebelében, amelyhez elődeik ősidők óta tartoztak, mások pedig nem meggyőződésből, hanem a körülményekre való tekintettel csatlakoztak, mivel a Görögkatolikus Egyház legálisan nem létezhetett, vagy azért, mert nem tulajdonítottak különösebb jelentőséget az Ortodoxia és a Katolicizmus közötti vallási különbségeknek. Megint másokat az oppor-tunizmus vezérelt. A görögkatolikusoknak egy maroknyi csoportja az Ortodox Egyházon kívül maradt”.¹⁹

¹⁷ A hitvalló Chira Sándor, a Munkácsi Görögkatolikus egyházmegye egyik titkos püspöke emlékirataiban Kosztelniket, a lembergi teológiai tanárt galíciai apszatának nevezi, az Ortodox Egyházba áttért kárpátaljai paptársait pedig sunyi bérencekként, egyik helyi vezetőjüket a Júdások archidiakónusaként emlegeti. In PUSKÁS, L., *op.cit.*, 162, 163.

¹⁸ CIPIN, *op.cit.*, 241-242.

¹⁹ CIPIN, *op. cit.*, 242. Kár, hogy az Orosz Ortodox Egyház történetírója csak a volt görögkatolikus papok vonatkozásában vállalkozott Egyházuk elhagyása, ill. ortodox újraegyesülésük okai árnyaltabb elemzésére, itt ezt annak érzékeltetésére idézzük, hogy kifejezzük hiányérzetünket az ortodox hierarchia és papság magatartása efféle összetettebb leírása hiánya miatt, hiszen az állammal szemben ők is kényszerhelyzetben voltak. Tájékoztatóul: 1949-ben 131 kárpátaljai görögkatolikus pap egyesült az Ortodox Egyházzal (közülük idővel legalább 41 visszatért, 1 szerzetes viszont azonnal megnősült, ateista agitátor lett), 187 maradt az Ortodox Egyházon kívül (közülük szabadlábbon 46, a többi börtönben) - a Magyarországon is többször publikált statisztika talán megérdemelt volna egy láb-jegyzetnyi pontosítást a történeti munkát szerkesztő részéről a teljes létszám 60 %-át kitevő az Ortodoxiával nem egyesült kárpátaljai görögkatolikus papság „maroknyi csoportját” illetően.

Az előbbi leírás Egyházukat elhagyó szereplőit az ortodox szerző nem minősíti áru-
lónak, bár a megalkuvást mint motívumot említi. A tárgyalt kiadványban amúgy se
a tételes és nyilvánosan ismert árulás kérdésének kezelése látszik problematikusnak. A
szerző több ortodox aposztázia- esetet említ²⁰, erkölcsi értelemben közējük sorolva az
ún. „újtítók” vezéralakját, Vvegyenszkij papot is, pályafutása a műből részleteiben is
rekonstruálható.

Azonban a tárgyalt mű legfontosabb üzenetét a helytállás kiemelkedő példái jelen-
tik: megrázóan szép Venyiamin Kazanszkij pétervári metropolita (és 3 társa) vértanú-
ságának története. A szerző hosszan idézi a metropolita utolsó beszédét az ítélethirde-
tés előtt azon az 1922 május végén tartott bírósági tárgyaláson, amelyet a pétervári
templomok ereklyéi és kincsei elkobzása elleni tömeges tiltakozás miatt folytattak le:
„... Nem tudom, mi lesz ítéletük – élet vagy halál –, de bárhogyan is döntenek, én áhí-
tattal fogok felnézni az égre, magamra veszem a kereszt jelét – a szent főpap ekkor
széles mozdulattal keresztet vetett –, és azt mondom: „Dicsőség neked, Uram, Istenem,
mindenért!” A szerző egy kivégzése előtt írt levelét is közli: „... Az emberek még poli-
tikai meggyőződésükért is képesek mindent feláldozni... Nekünk, keresztényeknek, rá-
adásul főpapoknak, nem kell-e hasonló bátorságot tanúsítanunk mindhalálig, ha va-
lamennyire is hiszünk Krisztusban, az eljövendő örök életben!...”²¹

Itt jegyezzük meg, hogy az ortodox vértanúkat illetően a magyar olvasó némi kü-
lön önvizsgálatára is szolgálhatna, ha megtudná, hogy az orosz egyházüldözés egyik
szállóigeként visszatérő, egyébként Cipin által is idézett képéhez, aki más kirívó
vértanúság-töréneteket is említ, neki is van némi köze: „Tambov-megyében magyar
cseskiták a Királyajtó felé feszítették fel a meztelen papot és szuronnyal döfték át mell-
kasát, mint az Údvözítőt”.²²

A kitarás-megalkuvás kérdésének kezelése az Egyház mindenkori legfelsőbb veze-
tői történetének felvázolásában látszik problematikusnak a tárgyalt munkában. Vo-
natkozásukban a szerző mintha azt sugallná, hogy ők is mindig és mindenben
helytálltak.²³ Ugyanakkor az általa közölt tényekből mintha nem egészen ez rajzolód-

²⁰ Pl. CIPIN, *op.cit.*, 180, 194

²¹ CIPIN, *op.cit.*, 190-193. Az előbb említett Vvegyenszkij, az ún. „újtítók” vezetője, akit, 2 társával
együtt, talán gyengeségből, Tyihon pátriárka 1922 május elején bízott meg a Szinódus ügyeinek
ideiglenes intézésével, miután rábeszélésükre előzőleg lemondott a vezetésről, még ugyanabban a
hónapban tevélegesen részt vett a Pjotr vértanú metropolita letartóztatásában és perében, sőt mint
a Legfelső Egyházi Kormányzat meghatározó személyisége egyházi kiközösítését is kimondatta. Az
ortodox vértanúkról l. még pl. 73,174.

²² Csekista - a CSeKa tagja (Чрезвычайная Комиссия, a szovjet állambiztonsági szervek első elnevezése),
CIPIN, *op.cit.*, 174, ill. A. СМИРНОВ, Угасшие непоминающие в бере времени /A kialudt nem-
kommerálók az idők futásában/, in *Символ (SIMVOL)* №40, 1998 Bibliothèque Slave de Paris, 159-
269. - szerk. biz.: X. Léon-Dufour s.j., Párizs, Sz. Averincev akad., Moszkva stb., 224 - másodsor
is azért említjük, hogy felhívjuk erre a különös írásra az érdeklődők figyelmét.

²³ Pl. a meghatározó és hosszantartó egyháztörténelmi szerepet játszó Szerгий Sztragorodszkij
metropolita (pátriárka) vonatkozásában ezt annak utóda, Alexij Szimanszkij pátriárka szavaival
jelzi: „Amikor Szerгий Őszentsége vállalta az Egyház vezetését, empirikusan közelített az Egyház
helyzetéhez, amelyet a körülötte lévő világban szemlélt, és a korabeli valóságból indult ki.” Sőt
hosszan idézi a Szerгий pátriárka halála után két évvel megjelent méltatást: „... minden nehézséget
legyőzött, minden megpróbáltatásban helytállt. Gazdag személyiségében a legkülönfélébb tehetségek
egyesültek, amelyek rendszerint kizárják egymást, és ugyanilyen lelki tulajdonságok jellemezték.
Mélyen gondolkodó teológus volt, Isten országának örökkévalósága felé forduló széleskörű és
sokoldalú műveltséggel rendelkező, nagy tudós, aki az emberi történelem fordulópontjairól
különleges felfogást vallott. Lefegyverző jósága és szelidsége törhetetlen akarattal párosult. Amikor

na ki. *Tyhon* Belavin első 20. sz.-i pátriárkánál tiszta a kép – az emberileg kilátástalan helyzetben a Főpap sohasem lépte át az írásunkban már említett erkölcsi választásvonalat, bár Egyháza fennmaradása érdekében, olykor vitatható módon, az üldözöttekkel szemben lavírozással is próbálkozott illetve olykor, úgy tűnik, természetes emberi gyengesége is megmutatkozott.

Viszont a *Tyhon* végrendeletében a vezetéssel pátriárkai helytartói minőségben megbízott *Pjotr* krutyici metropolita 1925 dec. 10-én bekövetkezett letartóztatása után, aki eszerint a pátriárka halála után alig hét hónapig kísérletezhetett az ordinálással a hatalom keyét kereső és az árulást is magába foglaló kollaborálásért cserében azt meg is kapó, szakadárságba hajló „újtókkal” szemben (szerzőnk részletezi kánoni kihágásait is, pl. a szerzetesség intézményének eltörlését, a püspökök nősülését stb.), a kormányzást azonmód átvevő *Szergij* Sztragorodszkij metropolita szerepe a közölt adatok nyomán már korántsem tűnik egyértelműnek.²⁴

Már kinevezésének kérdése is meglehetősen homályos: *Pjotr* helytartó metropolita két dokumentumot is kiadott halála ill. akadályoztatása esetére, dec. 5-én *Szergij* a potenciális helytartók sorában csak 4. helyen említi, de dec. 6-án rendelkezését, már csak a pátriárka helytartója hivatalának *ideiglenes* ellátásaként fogalmazva meg tárgyát, *Szergij* javára módosítja. Ez a dokumentum viszont csaknem azonnal hatályossá válik, hiszen *Pjotr* metropolitát már dec. 10-én letartóztatják, és *Szergij* elvben azonnal átvehette a pátriárka helytartójának hivatalát, bár később a helytartó helyettesének nevezi magát, és feladatait *Nyizsnyij* Novgorodból²⁵ kísérli meg ellátni, mivel azt tilos volt elhagynia (ráadásul 1926 februárjában *Pjotr* metropolita rendelkezését már börtönéből előbb visszavonja, majd *Szergij* levele nyomán ismét megerősíti).

A szerző megemlíti *Szergij* metropolita helytartó 1926 novemberében bekövetkezett letartóztatását (az őt is utolérő, igen sok főpapot érintő letartóztatás-sorozat alapja főleg az állam részéről illegálisnak minősített, a Szoloveckij-táborban raboskodó *Ilarion* Troickij érsek által kezdeményezett, de a főpapok akadályoztatása miatt levelezés útján bonyolított új pátriárka megválasztására vonatkozó kísérletben való részvétel volt; novemberig 72 szavazat gyűlt így össze), majd minden kommentár nélkül az 1927 áprilisában történt szabadulását és hivatala újbóli zavartalan elfoglalását, sőt ezúttal már Moszkvába költözhetett,²⁶ megalakíthatta az *Ideiglenes Pátriárkai Szent Szinódust*, amelyet rövidesen hivatalosan is jóváhagyott a belügyi népbiztosság. Megindítja a Moszkvai Patriarkátus egész egyház-igazgatási struktúrája újjászervezését (igaz, hogy közben az ortodox főpapok meghatározó többsége börtönben vagy száműzetésben volt) – a tárgyalt mű, sajnos, azt nem tisztázza, hogy ez az átszervezés az állam által megbízhatónak minősített személyek vezetői kinevezéseit jelentette vagy hivatásos belügyesek beültetését az irodákba (talán a magyarországi „bajszos püspökök” is az akkor első ízben kipróbált módszer analógiájára kapták hivatalaikat), a

sokan már a végső összeomlástól rettegtek, ő nem veszítette el a fejét. És így nehéz hivatásának valóban magaslatán állt, nemcsak mint az Orosz Egyház vezetője, hanem mint annak újjáépítője is.” – CIPIN, *op.cit.*, 212–213 ill. 233.

²⁴ Megkíséreljük egybegyűjteni az elgondolkoztató tényeket és az eseti hivatalos vagy szerzői következtetéseket, pl. az általunk a 2.3. jegyzetben idézett méltatást, mivel ezeket a tárgyi műben elszórtan találjuk.

²⁵ A számunkra a Szacharov akadémikus száműzetése helyeként is ismert Volga-parti Gorkijból.

²⁶ CIPIN, *op.cit.*, 204–205 ill. 209–210.

szerző szavá teszi a már amúgy is száműzetésben levő főpapok tömeges elbocsátását hivatalaiból Szergij metropolita által (ezt nyugdíjazásnak nevezve).

Valami tehát nagyon megváltozott az Orosz Ortodox Egyház tényleges vezetője, Szergij metropolita, a pátriárkai helytartó helyettese körül, és ez a változás letartóztatása idejéhez kötődik. A változás konkrét okairól azonban forrásunk mit sem közöl. Legfeljebb Szergij metropolita további vezetői lépéseiből lehet következtetni arra, hogy szabadsága fejében vállalt-e bármit is a fogoly főpap a hatalommal szemben, és hogy mi lehetett az – további megnyilvánulásaiból következtetve – valószínűleg mindenben feltétlen engedelmességet fogadott annak.

Például túlzónak és az ortodoxok számára feleslegesnek találta a római pápa felhívását az imádságra az üldözött Orosz Egyházért, külföldi tudósítók előtt cáfolta az Ortodox Egyházüldözés tényét 1930-ban (vö. CIPIN, *op. cit.*, 205, 214). A következő oldalon viszont már olvashatjuk, hogy Szergij metropolita ezzel „jól” politizált, mert legalább egy időre lecsitította a templomok tömeges bezárásának hullámát, sőt lapkiadói engedélyt is kapott.

De mi lett az eredménye Szergij metropolita általunk vélt feltétlen behódolásának hosszabb távon? Megérte-e az Ortodox Egyház számára? Szentesítette-e a cél – az Egyház fennmaradása – az eszközt, vezetője eszközzé válását az Egyház megsemmisítésére törekvő hatalom kezében?

Itt egy különösen megdöbbentő tényállásra kell a figyelmet felhívunk Cipin adatai nyomán, ami az előbbi kérdésre is válaszol: 1939-re a különösen 1937-ben kiterjedt, még a teljesen állampárti „újító” papokra is kiterjedő letartóztatások és templombezárások nyomán mindössze 2 metropolita – a később egymást váltó pátriárkák, Szergij Sztragorodszkij és Alekszij Szimanszkij, valamint Nyikolaj Jarusevics peterhofi érsek és Szergij Voszkreszenszkij dmitrovi püspök maradt meg székhelyén, és összesen 100 templom működött a Szovjetunióban.²⁷ Ez lett az eredménye a kínos megaluvásnak, ha nem akarjuk árulásnak nevezni.

A történet folytatása statisztikailag viszont homlokegyenest ellenkező előjelű: a második világháború kitörésével, 1939 szeptemberétől, „az Oroszországtól a polgárháború alatt elszakított területek – Nyugat-Ukrajna, az 1918-ig az Osztrák-Magyar monarchiához tartozó Galíciával együtt, Nyugat-Beloruszlia, Besszarábia, Észtország, Lettország, Litvánia – visszacsatolása után a moszkvai patriarchátus fennhatósága alá tartozó egyházközségek száma többszörösére emelkedett. Amikor megkezdődött a nagy honvédő háború, az orosz egyháznak kb. 4-5 ezer egyházközsége és 88

²⁷ A hivatalukban ilyen körülmények között is megmaradó főpapok mentalitásáról a hatalommal szemben talán elárul valamit Voszkreszenszkij érsek, 1939-től az akkor elfoglalt Litvánia metropolitája története, akit 1942-ben Szergij Sztragorodszkij eltiltott a papi szolgálatról, miután a Baltikum más ortodox püspökeivel együtt gratulált Hitler hadi sikereihez. Szergij így magyarázta megnyilvánulását: „Különbeket is becsaptunk már... ezeket a virslievöket becsapni nem nehéz.” Cipin kommentárja: „Szergij /Voszkreszenszkij/ magatartásának magyarázata nyilván nem a fasizmushoz való ragaszkodás volt, hanem politikai számítás, az a törekvés, hogy megőrizze a legális egyházszerkezetet”. Ezt csak úgy érthetjük, hogy bármilyen megaluvás az Egyház legális működése feltételeinek megőrzése érdekében csak a szovjet hatalommal szemben volt feltétlenül megengedett ill. üdvös, ugyanez egy másik irányba már egyházi eltiltást eredményezett - azaz semmiképpen se az egyházi, hanem a szovjet politikai szempontok dominanciája határozta meg az Ortodox Egyház vezetését. Amúgy pedig, úgy látszik Szergij esetéből is, az egyházi vezető egyszerűen a hatalom becsapására törekedett. Az Ortodox Egyház akkori állapota viszont még számszerűségében is azt mutatja, hogy végül a vezető önmagát csapta be. CIPIN, *op.cit.*, 227.

kolostora volt több mit 5 ezer lakóval, majdnem valamennyi az ország nyugati részén.”²⁸

Az egész dolgozatnak talán e két a szerző által egymás mellé helyezett közlése hordozza a legnagyobb, szinte elképzelhetetlen ellentmondást. Húsz év alatt elpusztítanak egy óriási méretű Egyházat – és elpusztítói jóvoltából vezetője Szergij metropolita, 3 életben hagyott püspökével együtt azonnal újabb, jelentős méretű, bár zömmel nem orosz lakosságú működési területhez jut. Vajon mi volt a célja ezzel Sztálinnak? Csak nem változott meg a stratégiai cél, a hit és az Egyház megsemmisítése? Tudjuk, hogy nem – más pedig nem jut eszünkbe, mintsem hogy arra gondoljunk, hogy ezzel a vezetéssel az új egyházrészeket is könnyebbnek látszott szovjetizálni és egyházilag is tönkretenni.

Ezzel együtt Egyháza korabeli történelmét és benne nyilván saját tevékenysége eredményét is így kommentálta Szergij metropolita 1942-ben: „Csak a kánoni igazság erejére számíthattunk, amely a régi időkben is sokszor megmentette az Egyházat a végző szétésetől. És reményeink nem csaltak meg. Az Ortodox Egyházat nem tudta megsemmisíteni az események vihara. Tisztán megőrizte kánoni tudatát, és ezzel a törvényes egyházvezetést is, vagyis az Egyetemes Egyház kegyelmi folytonosságát és törvényes helyét az önálló Egyházak között.”²⁹

Szergij metropolita Sztálin jóváhagyásával 1944-től lett pátriárka.³⁰

A Szergijt a pátriárka székeiben követők viszonyát az állammal részleteiben már nem követjük³¹, úgy tűnik, érdemi változásról nincs szó, hol némi enyhülés, hol ismét az üldözés – bár a háború utáni 13 évet szerzőnk a pozitív változások idejének ne-

²⁸ CIPIN, *op.cit.*, 220-221. Vö. П. СУДЮПЛЯТОВ, *Разведка и Кремль* /A felderítés és a Kreml/, Moszkva 1996 - a titkos likvidálásokat bonyolító belügyi tábornok (többek között szervezője a mexikói emigrációban élő Trockij, a Munkácsi görögkatolikus egyházmegye vértanú megyéspüspöke, Romzsa Tódor /+1947/, etc. meggyilkolásának koordinátora) emlékirataiban közli, hogy a háború alatt a németek által elfoglalt területeken az NKVD-KGB által amúgy is előzőleg beszervezett pszkovai szerzetesek rendkívül fontos és eredményes felderítő munkát végeztek, ami szintén szerepet játszott abban, hogy Sztálin engedélyezte Szergij pátriárkai státusát, a pátriárka 1943-as intronizációján Szudopatov tábornok maga is az első sorban foglalt helyet. - L. PUSKÁS, L. *op.cit.*, 108 (140. jegyzet)

²⁹ CIPIN, *op.cit.*, 213 - az értékelés teológiaiilag helytállóan megfogalmazottnak tűnik, azonban tudjuk, hogy az istenteleneket sohasem vezette a kánoni igazság elve, ezért Szergij hirtelen szabadlábba helyezését Egyháza további üldözésével párhuzamosan semmiképpen se tulajdoníthatjuk ennek, annál inkább teljes behódolásának, ami minimum az engedelmes asszisztens szerepére kárhóztatta őt Egyháza pusztításában. Hosszabb távon pedig, az evangéliumi kijelentés nyomán: „...semmi sincs úgy elrejtve, hogy elő ne kerülne, és nincs titok, ami ki ne tudódna, és nyilvánosságra ne kerülne” (Lk 8,17), reméljük, hogy az Orosz Ortodox Egyház történetének ezek a sajnálatos fejezetei is megfogalmazódnak egyháztörténetíróik által.

³⁰ Cipin idézi Krasznov-Levitin emlékeit a metropolita előzőleg Sztálinnal lefolytatott „történelmi beszélgetéséről”, amint a paphiányt azzal magyarázza, hogy papnövendéket neveltek, de abból a Szovjetunió marsallja lett - utalva Sztálin generalisszimusz valamikori kispap-mivoltára - *op.cit.*, 229.

³¹ Bár az, hogy utóda, Alexij Szimanszkij, 1920-ban, még hutinyi püspökként, bíróság elé kerül (mert az akkor zajló állami eréklye-ellenes kampánnyal kapcsolatban még a hivatalos feltárás előtt társaival titokban megtekintette a Novgorodi Székesegyházban nyugvó maradványokat) és 5 évre ítélik, amelyet azonnal amnesztia követ, ugyanakkor más nagy tekintélyű lelkészeket és egyházi-társadalmi személyeket hasonló ügyben halálra ítélnék és kivégeznek, mindenképpen elgondolkoztató - a bebörtönzött állapot minden korban sebezhetőbbé teszi a személyt, különösen mivel ezután már mindig a személyében az üldözéstől megkímélt püspökök közé tartozott; mint tudjuk, 1939-ben négyen voltak. CIPIN; *op.cit.*, 181-182.

vezi. De jött Hruscsov, és vele az újabb üldözési hullám, hirtelen megsaporodtak az Ortodox Egyházban a renegátok, az istentagadók: pl. Alexandr Oszipov, a Leningrádi Teológiai Akadémia professzora a központi lapban, a Pravdában káromolja Istent.³² 1959-ben Alexij Szimanszkij pátriárka elnökletével a Szinódus megfosztotta „papi rangjától” és kiközösítette az Egyházból Oszipovot három más nyilvános istentagadóval együtt, de folytatódott a hitellenes kampány, ismét elkezdődött a templomok bezárása. Alexij mindent megtesz, hogy kivívja az Egyházügyi Hivatal megalégedettségét: személycserék a legfontosabb egyházi hivatalokban, Pimen Izvekov, a későbbi pátriárka referátuma nyomán a Szinódus dönt arról, hogy az egyházközségek tanácsaiból kimarad a pap, azt világi elnök vezeti, a pap csak „a hívek vallásos szükségleteit” elégíti ki „az imádkozásban és az Ige szolgálatában” (ApCsel 6,4). Tovább folyik a templomok bezárása, az egyházközségek száma felére csökken Hruscsov alatt, sorba zárják be a háború végén vagy közvetlenül ezután megnyílt néhány szemináriumot.

Később, az Egyház életében a 60-as évek bekövetkezett viszonylagos stabilizáció körülményei között a paphiány miatt sokszor már teológiailag és általánosan is képzetleneket szentelnek pappá, de 1975-ben is csak a papok fele rendelkezett teológiai képzettséggel, a felének még általános középfokú képzettsége sem volt, miközben a papság fele a 60. életévét betöltötte – minderről Cipin tájékoztat, de mellőzi annak közlését, hogy a papságra kandidatek csak a helyi megyei pártbizottságok jóváhagyásával kaphatták meg a hozzájárulást az illetékes egyházügyi hivataltól ahhoz, hogy teológiai tanulmányokat folytathassanak még a rövid, féléves tanfolyamokon is, azaz elve vállalniuk kellett a besúgó szerepkört mintegy állampolgári kötelességként.³³ Viszont közli egy végül is eredménytelen levél részletét 1967-ből (Jermogen Golubev kalugai érsek Alexij pátriárkához), amelyből az állami ellenőrzés más jellemző részletei derülnek ki: „A püspökjelölteket nálunk a Szinódus választja, és nyilvánvalóan nem a Vallásügyi Tanács beleegyezése nélkül, a Szinódusban részt nem vevő püspököket pedig egyáltalán meg sem kérdezik.” Itt már akár a kánoni érvényesség kérdése is felmerülhet a részben ma is ordináló püspökök kinevezésével kapcsolatban.³⁴

Az 1980-as években már kezdtek mutatkozni az Egyház helyzetének javulása jelei, amelyek Gorbacsov hatalomra kerülésével, 1985-től új lehetőségeket nyitottak – 1987-től elkezdődött az egyházközségek számának folyamatos növekedése, párhuzamosan fejlődtek a teológiai képzés lehetőségei is. Javult az állami szervekkel való kapcsolat, ahogy az Oroszország megkeresztelkedésének 1000. évfordulója alkalmából 1988-ban rendezett Moszkvai Zsinaton hangzott el, ahol új egyházi „Szabályzatot” fogadtak el, amely módosította az üldözés évtizedeiben kényszerűen elfogadott, de az új körülmények között elavultnak minősített rendelkezéseket.

³² Egy korabeli szarec, Nyikon Vorobjov hegumen magánlevélben írja róla: „A szerencsétlen Alexandr imádságról mondott szavaiban az mutatkozott meg, hogy sohasem, egyetlen egyszer sem imádkozott, következképpen soha nem is hitt Istenben”. Ez is érzékelteti, hogy még ebben a deformálódott egyházi közegben is létezett és megnyilvánult az Orosz Ortodox Egyházban a hit mélységeiből táplálkozó teológiai érzék. CIPIN, *op.cit.*, 247-248.

³³ Egyébként a hatályos szovjet törvények értelmében mindegyik állampolgár köteles volt együttműködni a belügyi szervekkel, sőt ezt gyakran „büszkén” gyakorolta.

³⁴ CIPIN, *op.cit.*, 256 - szerzőnk a józan valóságérzék hiányát állapítja meg a levél írójánál. A kánonjogi érvényességről lásd az Ortodox Egyházban ma is feltétlen auktoritású „Szent Apostolok szabályait”: „Ha valamely püspök világi vezet_k által kapja püspöki hatalmát az Egyházban: legyen kivette és kiközösítve, és minden vele közösségben levő is.” 30. szabály.

A tárgyalt egyháztörténeti krónika 1990-ben, Pimen Izvekov pátriárka halálával és utóda, II. Alexij (Rüdiger) pátriárka megválasztása megemlékezésével zárul.

Úgy tűnik, hogy még nem jött el az Orosz Ortodox Egyházban a 20. sz.-i üldözésekre adott konkrét vezetői válaszok értékelésének ideje az egyházi történetírás szintjén, amely amúgy is előbb a főpapok egyházi tudatában kell hogy megtörténjen. Ugyanis nem látszik elégséges mentségnek az Egyház fizikai fennmaradása az üldözésekben, ha ennek következménye hosszú távon az esetleg fennmaradó külső fényessége mellett az egyháztudat máig ható deformációja, más esetben a gettó-mentalitás, a mindenkire kiáradó szeretet hiánya, az Úr által kívánt keresztény egység iránti érzéketlenség, sőt a más keresztény Egyházakkal szembeni konfrontációs szellem népszerűsítése, a klérus egyes tagjai belső üressége és anyagiassága, az Egyház lényegét meghamisító erkölcsi deformáció és a formális elemek túlsúlya, a teológiai tudás jelentőségének alábecsülése és a mindenkori hatalommal való összefonódás – sajnos, mindezt a hozzánk inkább csak esetlegesen eljutó és részleges információk eléggé megalapozzák.

Mindezzel szemben ugyanakkor a különösen elmélyült, olykor szinte egzaltált hit jeleit is megtapasztalhatjuk egy-egy odalátogatás során – egy-egy a kolostorok vendégházaiban a szalmán mély imádságban egész éjszaka térdelő zarándok láttán, egy-egy az áldozás után visszatérő szakállas orosz arc szinte világító átszellemültségében, „átistenültségében”, akiről látszik, hogy valóban Krisztust vette magához – a még a 70-es években a Zagorszki Székesegyház ősi ikonosztáza előtt látott csodálatos méltóságú ortodox papi keresztvetés élménye e sorok szerzője számára felért egy jó lelki gyakorlattal.

AZ OROSZ ORTODOX EGYHÁZ KATAKOMBA-ARCULATA, AZ EGYHÁZ HIVATALOS VEZETŐINEK ÉRTÉKELÉSE AZ ILLEGALITÁST VÁLLALÓ ORTODOXOK RÉSZÉRŐL

Nyikolaj Bergyajev 1926-ban írta Párizsban az Orosz Ortodox Egyházról: „Vannak Oroszországban olyan irányzatok (az Egyházban), amelyek alkalmazkodásukkal, sőt nem ritkán árulásukkal elérték, hogy zsinatokat hívhatnak össze, nyilvánosan megszólalhatnak, írhatnak. De Krisztus Egyházához az üldözésben, amely őt a keresztényellenes hatalom részéről éri, illőbb a katakomba-Egyház arculata.³⁵”

Cipin leírása is tanúsítja a két pólus – a kollaborációból olykor az árulásig eljutók és az illegalitást választók – differenciált meglétét a 20. század Orosz Ortodox Egyházában. Azonban, és ez természetes, mindig az adott időszak nominális hierachikus csúcsa áll előadása középpontjában, még akkor is, ha esetenként az üldöztetés miatt az teljességgel akadályoztatva volt tevékenységében³⁶. Részletesen tárgyalja harcát a

³⁵ Н. БЕРДЯЕВ, о. Д'Эрбиньи о религиозном образе Москвы в Октябре 1925 г., *Путь* №3, март-апрель 1926, Париж, 379.

³⁶ 1935-ben Szevgij metropolita a tömeges letartóztatások miatt kénytelen volt az Ideiglenes Pátriárkai Szinódust is feloszlítani és bizonyos időre a vezetést vikáriusára bízni, aki egy Moszkva-környéki kisvárosból, Dmitrovból kísérte meg az irányítást, kéttagú személyzete (titkára és gépírója) útján – CIPIN, *op. cit.*, 219

belső szakadások ellen (ami ugyanakkor a saját egyéni ordinálási hatalom érvényesítéséért folytatott küzdelmet is jelentette)³⁷. A szerző tájékoztat az üldözés egyes részleteiről az egész Egyház, azaz az egy-egy felsőbb vezetőt el nem ismerő egyházi személyek és közösségeik vonatkozásában is. Azonban a magyar olvasó mindenképpen teljesebb képet kaphatna, ha az orosz ortodox egyháztörténelemnek ezt az aspektusát jobban is megismerhetné, hiszen nem kis részben éppen a Szergij metropolitát nem kommemorálók közül kerültek ki az ortodox vértanúk és bebörtönzöttek, de róluk alig szól a kommentált történet, bár ma már ismert, hogy Tyihon pátriárka, helyzeténél fogva világosan felmérve Egyháza perspektíváit, még aktívan támogatta a Valódi-Ortodox Egyházban végzett titkos szenteléseket és szerzetesi fogadalmakat.³⁸

Hogy részletesebben megjelenítsük az előbb említett, az ismertetett munkában érdeemben kevésbé érintett, de figyelemreméltó problémakört, ami szerves része az Orosz Ortodox Egyház tárgyalt időszak történetének, az illegalitásban tevékenykedő „Valódi Ortodox Egyház” témáját, lábjegyzetben idézünk néhány mindenképpen hiteles, bár mai keltezésű, de az orosz ortodox katakomba-korszak korábbi vélekedéseit is tükröző megfogalmazást a, mint tudjuk, üldözött, de „hivatalosan” Szergij Sztagorodszkij metropolita, majd pátriárka vezetése alatt valamilyen szinten a szovjet állam által mégis engedélyezett Egyházzal³⁹. A rövid történelmi összefoglaló és a keresetlen, sőt olykor szélsőségesen megfogalmazott vélemények az istentelen szovjet hatalmat és a vele kollaboráló főpapokat nem kommemoráló, mára már gyakorlatilag kihalt, de annak idején jelentős számú, jelentősszámú püspöki karral is rendelkező ortodoxok köréből származnak, akik, úgyis mint az ún. Földalatti vagy más néven Valódi Ortodox Egyház tagjai, annak idején az ortodox hit tiszta megőrzése érdekében azt a katakomba-létet választották, akikre a fejezetünket bevezető Bergyajev-idézet utal⁴⁰.

³⁷ Vö. Szergij metropolita 1942-es emlékeit az ebben a korszakban az Egyházban eluralkodott elképzelhetetlen káoszról, amely őt az ariánus zavargások korára emlékeztette. - CIPIN, *op.cit.*, 213.

³⁸ А.СМИРHOB, *op.cit.*, 206, ill. 103 jegyzet. Bár Cipin a Valódi Ortodox Egyházhoz tartozó közösségek elenyésztéséről tájékoztat, tudunk pl. egy illegális monostoruk létezéséről az Észak-Kaukázusi hegyekben, ami hivatalosan fakitermelő telepként működött (egyik papjuk, püspökük az elsők között kért politikai menedékjogot Magyarországon még 1990-ben), valószínűleg az 1996-ban szélnek eresztett ill. eltiltott Pszkov-alatti Mirozsi monostor tagjai is az ő számukat gyarapítják (vezetőjük Zinon archimandrita, a jeles ikonfestő volt, aki szerzeteseivel együtt részt vett és megáldozott az odalátogató P. Romano Scalfi, a milano-seriatei Centro pro Russia Cristiana vezetője Liturgiáján a monostorban) ezért szuszpendálták őket. E sorok írója Ungváron részesítette némi segítségben egyik adománygyűjtő szerzetesüket 97 végén).

³⁹ Forrás: А. СМIРНОВ, *op.cit.* Megjegyezzük, hogy a forrásban igen sok hasonlóságra leltünk a Szovjetunióban illegálisan működő orosz ortodoxok és az ugyancsak betiltott görögkatolikusok korabeli hitéletét illetően.

⁴⁰ CIPIN könyve 216-218 ill. 240 oldalán említi őket, ha nem is szakadárokként, de illegális közösségekként. Ők különösen megszenvedték az üldözést, hiszen „megkísérelték az ellenállást a totalitárius rezsimmel és az általa létrehozott szergianus pseudo-egyházzal szemben, amely csapdának bizonyult az együgyűek számára, és ahova kém-papok csalták be az elégedetleneket” (SZMIRNOV, *op.cit.*, 181, a továbbiakban csak az oldalszámot rögzítjük. A szergianus jelzőhöz: Szergij Sztagorodszkij metropolita nevééről).

Szmirnov, aki egyébként Sztagorodszkij „a csekista egyház alapítójának” is nevezi, az alábbi módon foglalja össze a nem kommerálók által illegálisnak tartott hivatalos Ortodox Egyház történetét ebben az időszakban: Ők „...a kései Tyihon pátriárka és utóda, Pjotr Polyanszkij metropolita Szinódusát konformista szervezetként fogták fel, amellyel szemben oppozícióba vonultak. Mindez jóval Szergij Sztagorodszkij hírhedt Deklarációja előtt történt. Pontosabban a Deklaráció lett a Pátriárka és Petr metropolita hosszú hátrálásának befejezése, ami legvégül Sztagorodszkij nyíltan deklarált arulásához és Szinódus NKVD-filiáléba való átváltozásához vezetett.” (*Ibid.*, 176.)

Legalább annyira komoly hiányosságnak tűnik, hogy Cipin csaknem teljesen elkerüli az állami egyházüldözés okainak és mechanizmusának behatóbb elemzését, bár a vonatkozó dokumentumok legalább 10 éve elvileg kutathatók ill. publikálásra kerültek, sőt olykor igen különös álláspontot képvisel: Karpov egyik megnyilvánulásáról, aki az Orosz Ortodox Egyházügyi Tanács első elnöke volt, 1943-60 között működött ebben a minőségében, Cipin csaknem rokonszenvvel azt jegyzi fel, hogy nem volt benne megtévesztő szándék, hogy „tömegével nyitották meg az ortodox parochiákat” az ő idejében, pedig pont ő az a személy, aki kidolgozta és mintegy 15 éven át realizálta az Orosz Ortodox Egyház teljes állami felügyeletének részleteit, annak, úgy tűnik, szinte mindmáig működő negatív következményeivel együtt⁴¹, a Karpov-feljegyzésben rögzített elvek és módszerek lettek később az egész szocialista táborban, és így Magyarországon követetett állami egyházpolitika meghatározói.

Visszatérve a vezetők történetére: az utószó szerzője egy konkrét példa nyomán fogalmazza meg, hogy az Orosz Ortodox Egyház történetéhez (amely, mint megállapítottuk, előttünk nagyrészt vezetői történeteként jelenik meg 20. sz.-i részében) csak nagyfokú empátiával lehet közelíteni, a 20. sz. Orosz Ortodox Egyházát joggal nevezve hol az állam által kíméletlenül üldözöttnek, hol fenyegetettnek, hol megtűrt „tűsznak”. „Tűszoktól pedig nem szokás elvárni, hogy mindig és minden szempontból úgy beszéljenek vagy nyilatkozzanak, mint a szabad emberek...” A recenzens messzemenően egyetért azzal, hogy így kell közelíteni az Egyház vezetői viselkedéséhez az adott történelmi helyzetben, azonban legnagyobb sajnálatára az olvasás során nem egyszer jó esetben valami hasonló tűsz-mentalitást volt kénytelen tapasztalni magánál a mai

Ez pedig a szerző a mai állapotokról való véleménye: „A Moszkvai Patriarchátusról komolyan nem is érdemes beszélni - külső képe szerint ugyan ortodox, de amúgy a párt-nomenklatúra és különleges szolgálatai részlege, semmi több” (*Ibid.*, 161, ill. 95 jegyzet). A főpapok a KGB igénybevételével bonyolított egymással való fizikai leszámolásával és az egyházi értékek kezelésével kapcsolatban: „általában mindaz, ami összefügg a Moszkvai patriarchátussal - totális kriminalisztika. Az egész állam, amelyet a bolsevikok hoztak létre és amely a mai napig folytatódik - egy megbestelenített és megerőszkolt ország felett gyakorolt gigantikus és állati banditizmus. És mint a bolsevik banditizmus része, a Moszkvai Patriarchátus semmivel se különbözik a többitől - rablások, besúgások, gyilkosságok, fajtalanosság”.

Itt jegyezzük meg, hogy mint ezt már említettük, az idézett véleményeket közlő moszkvai szerzőnek a jelenről is megvan a véleménye, ezt példázza a mai ortodox papokat bemutató leírása: „Most a szergianusoknál a párttitkárokat a papok váltották fel és büszkén járnak reverendában az utcán, kövér, felhizlalt, import kozmetikával feldíszített papfelesei mellett. Szeretnek sivitva fékezni külföldi márkájú autóikkal, a járókelőkre ijesztve, ahogy ezt a csecsen maffiozik teszik. Ezek is, azok is vidáman mosolyognak aranyfogaikkal a kékes üvegeken át, ráijesztve a juhokra, a félnék polgárookra.” (129 jegyzet). Szmirnov a mai Oroszországban az Orosz Egyház szinodális periódusának veledjáróival kapcsolatos kiábrándulást is a hivatalos Egyházzal való összefüggésében látja: „E kiábrándultsággal a háttérben a szergianusok kísérletei a szinodális államegyház külső pompájához való visszatérésre ostobán és anakronisztikusan hatnak. Érdemben a bolsevista álegyházat Rüdiger Alexej álortodoxiára cseréli, a volt szovjet rabokat a ceremónia ünnepélyességével varázsolva el. (Szmirnov a mai helyzetről ide lábjegyzetként fűzi: A demokratákká átfestett kommunisták nagyon is távol állnak az elpusztult Oroszország cári ügyintézőitől, akik, hiányosságaik mellett, őszintén hívő emberek voltak és nem szenvedtek tudathasadásban, mint a volt párttitkárok, akik még keresztet se tudnak vetni helyesen.” (232-233). Mindenesetre tény, hogy a szovjet utódállamok nagy részében az Egyházak működését szabályozó törvények magukon viselik az előző időszak jeleit, működnek az Egyházügyi Hivatalok - csaknem változatlan állománnyal (a szerző maga is részt vett társaival egy ott tartott politikai tartalmú megbeszélésen, amelyen a hatalom elvárásai az Egyházakkal szemben is érintve voltak).

⁴¹ CIPIN, *op. cit.*, 235. Vö. PUSKÁS, L., *op. cit.* 107, 175 sköv., Karpovról - *ibid.* 249.

orosz szerzőnél is, akiről igen gyakran derült ki, hogy vagy rejtve közli, vagy ki se meri mondani illetve nem akarja levonni a beavatottabb számára kézenfekvő következtetéseket – azaz ő is másképp beszél, „mint a szabad emberek”, ami viszont szinte kizárja a historiográfustól joggal elvárható, tudományos hitelességet feltételező megközelítést, ami az egyháztörténetben is legalább ugyanúgy alapkövetelmény, mint általában a tudományban⁴². Ámbár lehetséges, hogy itt is az a hozzáállás mutatkozik meg, amelyet a már idézett nem kommeráló ortodox hívő emlékirásában idéz, leírva potenciális adatközlői reakcióját érdeklődésére: „Maholnap visszatérnek a hatalomba a kommunisták, változatlanul mindenről hallgatni kell. Árthat nekünk, ne hivatkozzon ránk.”⁴³

A KATOLIKUS EGYHÁZ MEGJELENÍTÉSE A MŰBEN; NÉHÁNY PONTATLANSÁG A SZOVJETUNIÓBELI GÖRÖGKATOLIKUSOKKAL KAPCSOLATBAN

A teljesség igénye nélkül felsorolunk néhány problémát ebből a körből:

Az Onasch-féle részben a szerző pl. tagadja a jeles vallásfilozófus Szolovjov egyesülését az Egyetemes Egyházzal, csak arról tud, hogy egyszer egy keleti katolikus papnál megáldozott⁴⁴ – pedig V. Ivánov, a jeles orosz költő, aki valaha bizonyos értelemben tanítványi, személyes kapcsolatban volt Szolovjovval (tőle származik egyébként a II. János Pál pápa által kedvelt, két tüdővel lélegző egyetlen Egyház képe) már 1911-ben beszélt egy Moszkvában tartott Szolovjov-emlékülésen arról, hogy az valódi katolikusnak vallotta magát⁴⁵, aki számára nincs különbség Kelet és Nyugat között, az az saját személye szintjén mindenképpen megkísérelte az Egyház egységének megvalósítását. Bergyajev is állítja, hogy Szolovjov meghajolt a Katolikus Egyház Péterre előtt. Sőt 1927-ben, a találgatások megszüntetése érdekében, egy az 1896 február 18-án bekövetkezett katolizálását igazoló okirat is publikálásra került, amelyet N. Tolsztoj, a Szolovjovot meggyóntató orosz görögkatolikus lelkész és a szertartáson jelenlevő tanúk igazoltak. (Szolovjov a gyónás után ószláv nyelven mondta el a Tridenti Zsinat Hitvallását, majd megáldozott a Tolsztoj atya által celebrált Aranyszájú Szent János-Liturgián.)⁴⁶

Fontosnak látszik, a már említetteken kívül, néhány Cipin-féle 20. sz.-i részben feltehető további megállapítás és adatközlés⁴⁷ kiemelése, esetleg helyesbítése ill. kom-

⁴² Még ha az utószó mintha megbocsátóbb is lenne e tekintetben.

⁴³ SZMIRNOV, *op.cit.*, 237.

⁴⁴ Sajnálatos, hogy a magyar fordító, nyilván a szerkesztő egyetértésével, valamiért az unitus terminust részesíti előnyben, még jó hogy más vonatkozásokban nem a görögkeleti jelzőt használja; Onasch számára pedig a katolikus jelző a latin szinonimája, függetlenül pl. Szolovjov felfogásától, amit századunkban olyan jeles teológusok is hangoztattak, mint H. U. von Balthasar, és mai magyar teológiai szakirodalomban is már bevettnek számít, hogy a pl. CCEO-t vagy a pápai megnyilvánulásokat, enciklikákat ne említsük.

⁴⁵ *Сборник статей о Соловьеве*, Брюссель 1994, Ivanov – 53, Bergyajev – 145.

⁴⁶ A. ОКОЛО-КУЛАК, Владимир Соловьев и католичество, in Китеж, 1 8-12, 1927, 42-46; közreadja: ti, 38, 1997 dec., Párizs

⁴⁷ A szovjet írástudók szabályai szerint, amelyekre az utószó is felhívja figyelmünket (bár valamilyen szinten ez a jelenség talán más körökben is kimutatható olykor), a tények hangsúlyos megjelenítése vagy az amúgy ismertek mellőzése szintén jelentős információ-értéket hordozhat.

mentálása is – egyrészt mivel némi jelzésértéket is tulajdoníthatunk ezeknek az egyházközi kapcsolatok jelene és távlati vonatkozásában, másrészt azok a magyar olvasó egyes már meglevő egyháztörténeti ismereteinek is ellentmondanak. Itt két tematikailag összefüggő csoportra kell felhívni a figyelmet: az Orosz Ortodox Egyház 20. sz.-i megnyilvánulásaira Rómával és Görögkatolikus Egyházzal kapcsolatban, ill. harmadikként az egyháztörténettel áttételesebben összefüggő ukrán kérdés szerepeltetését is megemlíthetjük (a szovjet rezsimmal ill. módszereivel való máig kísértő összefonódásról tanúskodó további elemek kimutatását terjedelmi okok miatt fogjuk mellőzni).

Pl. Cipin csaknem két oldalon át ismerteti a Tyihon pátriárka halála után egy héttel az egyik központi újságban, az Izvesztyijában közreadott, később a pátriárka végrendeletének nevezett „Kiáltványt” (amelyet egyébként az orosz külső és belső emigráció azonnal jobb esetben hamisítványnak vagy a teljes behódolás jelének tartott, mivel az Egyházat az új, közismerten ateista államrenddel való összehangolódásra szólította fel). Mivel egy katolikus kiadványként megjelent könyvet ismertetünk, a katolikusokra is vonatkozó részt idézzük: „... a szent igaz hit ellenségei, a szektariánusok, katolikusok, protestánsok, „újítók”, istentagadók és a hozzájuk hasonlók arra fognak törekedni, hogy az ortodox egyház életének minden pillanatában ártsanak neki... Csak meg kell nézni, hogy mi történik Lengyelországban, ahol a 350 templomból és kolostorból mindössze 50 maradt, a többit vagy bezárták vagy katolikus templomokká alakították át...”

A szerző így zárja a Kiáltvány ismertetését (emlékeztetünk arra, hogy ezt 1994-ben írja le): „*Ez a dokumentum alapozta meg azt az irányzatot, amelyet eltökélten követett Tyihon pátriárka minden utóda, aki a legfelső egyházi hatalom birtokába került*”⁴⁸ – azaz Alexij pátriárka, ha valóban eltökélten követi az azóta szentté avatott Tyihon pátriárka nevéhez kapcsolódó irányelveket, napjainkban se tarthatja keresztény testvéreinek a katolikusokat, hanem az igaz hit ellenségeinek. Szerzőnk megállapítása nyomán ill. a Kiáltvány hivatalos ortodox revideálásának hiánya miatt talán nem lenne haszontalan részletesebben is megvizsgálni ezt a dokumentumot, hogy az Orosz Ortodox Egyház belső történelmét jobban megérthessük, sőt egyházközi kapcsolatainkat is realisabban prognosztizálhassuk.

Már említettük Szergij metropolita 1930-as tiltakozását az ellen, hogy XI. Piusz felhívta a világot az imádságra az üldözött orosz keresztényekért: „Túlzásnak és feleslegesnek látjuk a római pápa fellépését, amelyre nekünk, ortodoxoknak nincs semmi szükségünk.”⁴⁹ Ez a hozzáállás mutatkozott meg a továbbiakban is, itt csak a háború után a szovjet táborba került Ortodox Egyházak 1948-as moszkvai tanácskozására utalunk, amikor a résztvevők „elítélték a római kúriát az Ortodoxiára nézve bomlasztó intézkedései és az unió kitartó erőltetése miatt”. A tárgyalt történetírás szépséghibája ehelyütt csak az, hogy a terv szerzője által a Keresztény (nemkatolikus) Egyházak Világkonferenciájaként elképzelt, de a világ más Ortodox és egyéb Egyházainak ellenállása miatt végül csak szűkebb körű tanácskozásként realizált rendezvény megszervezésére maga Sztálin adta ki a parancsot már 1945. március 15-én, (bár lehetséges, hogy szerzőnk nem ismerhette az Orosz Ortodox Egyház ügyeit felügyelő Tanácsának Elnöke, Karpov által fogalmazott „A katolicizmus és az ortodoxia kölcsönviszonya, valamint a Vatikán és az Orosz Ortodox Egyház múltbeli kapcsolatai” c. 57-

⁴⁸ CIPIN, *op.cit.*, 202.

⁴⁹ CIPIN, *op.cit.*, 215.

es számú feljegyzést, amelyet Sztálin sajátkezű szignójával hagyott jóvá, mivel e sorok szerzője is egy ukrán KGB-tábornok – mai nevén SzBU-tábornok – 1994-es kijevi publikációjából ismerte meg tartalmát).⁵⁰

Vegyük szemügyre a szovjet hatáskörbe került, és így bizonyos értelemben az Orosz Ortodox Egyházzal is közvetlenül érintkező Görögkatolikus Egyházakkal kapcsolatos adatokat.

Cipin az egyházi élet fontos eseményeként jelzi az 1946-os lvovi zsinatot. „A nagy honvédő háború alatt a korábban Rómával egyesült unitus papság (az 1595-ös Beresztei unióban – szerk.) kompromittálta magát a megszállókkal való együttműködés miatt. A görögkatolikus papság kapcsolatban volt azzal a szeparatista mozgalommal, amelynek a vezetője Sztepan Bender (helyesen – Bandera) volt. Ezért sok görögkatolikus, köztük püspökök is megtorlás áldozatai lettek.”

Szerzőnk, sajnos, itt és a ma már teljesen feltárt történetű, az Ortodoxiához való csatlakozást elutasító, és ezért letartóztatott görögkatolikus püspökök nélkül, szovjet belügyesek rendezésében megtartott zsinat leírásában nem tér el a korabeli szovjet propagandista megfogalmazásoktól, azt se véve figyelembe, hogy a „szeparatista mozgalom” 1991-ben elérte célját, az Oroszországtól független Ukrajnát, azonkívül Galícia, az 1939-es másfél-éves szovjet megszállást nem számítva, sose tartozott Oroszországhoz, azaz a szeparatizmus emlegetése aligha helyénvaló. Az Orosz Ortodox Egyházban ugyan sokakban ma is él a Tyihon pátriárka által 1918-ban pásztori körlevélben is rögzített vágy az iránt, hogy Kijevet az orosz birodalom városaként lássa, a szerző 1994-ben is így érez, úgy látszik. (A szerző által az Ortodoxia nagy védelmezőjének nevezett Kosztelnik/ov/ volt görögkatolikus teológiai tanár nevét viszont

⁵⁰ CIPIN, *op. cit.*, 243. A hét vendég közül csak az antiochiai Patriarchátus képviselőjéről lehetne állítani, hogy nem tartozott, legalább is közvetlenül, a Karpov vezette Vallásügyi Tanács felügyelete alá. A Cipin által, mint már említettük, benyomásunk szerint bizonyos rokonszenvvel emlegetett Karpov feljegyzését l.: PUSKÁS, L., *op. cit.* 175–179. Itt kell megjegyeznünk, hogy a 256–257 oldalon Cipin viszont részletesen foglalkozik Gleb Jakunyin ortodox atya és paptársa, Esliman atya szuszpendálásukkal zárult esetével, ők 1965-ben egy nemsokára Nyugaton is ismertté vált nyílt levelet intéztek a Legfelsőbb Tanács Elnökéhez és Alexij pátriárkához a szabad vallásgyakorlásra vonatkozó törvény semmibevételéről ill. az egyházi vezetők személt hunyó magatartásáról. Bár erről már nem szól szerzőnk, Jakunyin atya másként gondolkodóként, majd parlamenti képviselőként a 90-es évek elején komoly szerepet vállalt a szovjet átalakulásban (az ő nevével hozzák kapcsolatba a valamilyen szinten feltárt KGB-irattárban történt vizsgálatokat, ill. az akkor még fontos pozíciókat betöltő KGB-ügynök ortodox hierarchák felderítését – pl. a Cipin által az 1988-as jubileumi Zsinaton elhangzott felszólalásával kapcsolatban említett Pityirim Nyecsajev volokolamszki és jurjevi metropolita, aki a Patriarchátus Kiadói részlegét vezette 1963-tól (KGB-fedőneve – Abbat). Valószínűleg ennek nyilvánosságra hozatala miatt kellett megválnia külügyi-kiadói pozíciójától 1995-ben, bár 2000 augusztusában Szent István királyunk ortodox szentté avatásán ő képviselte Egyházát. Egyébként Cipin a Zsinat első előadójáról, Filaret Deniszenkó kijevi metropolitáról viszont azonmód megjegyzi, hogy később megfosztották rangjától szakadár tevékenysége miatt (ma az Ortodox Egyházak által el nem ismert, de nagyszámú Ukrán Ortodox Egyház patriarkája, 1997-ben szuszpendálta az akkori Moszkvai helyi Zsinat). Visszatérve az 1965-ös Jakunyin eset ill. papi eltiltása közreadására a tárgyalt könyvben, amelybe ettől sokkal nagyobb horderejű és nagyságrendű események se fértek bele – óhatatlanul felmerül annak gyanúja, hogy Jakunyin atyát pont az ortodox hierarchia KGB-infiltráltságával összefüggő ismeretei miatt látszott célszerűnek a tárgyalt, a maga nemében egyedül újonságot jelentő egyháztörténeti műben dehonosztálni még három évtized elmúltával is.

már nem a szerző, hanem a magyar fordító oroszosította el.⁵¹) Cipin egyébként egyszer sem használja a „Görögkatolikus Egyház” kifejezést, talán abból a megfontolásból, hogy ez Egyházként való léte hallgatólagos elismerését jelentené.

A szerző az 1946-os Ivovi zsinaton kívül egy 1949-es ungvári zsinatról is tud, amelyen a kárpátaljai görögkatolikus papság tért vissza az Ortodox Egyházba, amiről más források nem tudnak, ez ugyanúgy téves, mint ahogy „maroknyi csoportnak” véli az „Ortodoxiába vissza nem térteket”, mint ezt már korábban említettük.

A témával kapcsolatos további közlései is a görögkatolikus Egyházakkal kapcsolatos ortodox előítéletek meglétét tanúsítják: a szerző az 1971-es moszkvai zsinat határozatai között idézi: „A zsinat megemlékezik az Orosz Ortodox Egyház történetének arról a kiemelkedő fontosságú eseményéről, hogy 1946-ban és 1949-ben a galíciai és kárpátaljai görögkatolikusok visszatértek az Ortodoxiához, és hogy az annak idején erőszakkal létrehozott breszt-litovszki és ungvári uniók megszűntek.” Cipin említi az 1989-es főpapi zsinat (az eredetiben talán szinódus – szerk.) aggodalmát is a nyugat-ukrajnai egyházmegyék egyházi életében mutatkozó állapotok miatt, ahol az unió visszaállítására irányuló törekvések jelentek meg, megismételve az 1986. évi Összortodox Tanácskozás határozatát, amely szerint az uniós probléma „akadályozza az egység létrehozását”, és megzavarja a Római Katolikus Egyházzal való kapcsolatot.⁵²

Bár ezek a részletek nem jelentősek, mégis szimptomatikus értékűeknek minősíthetők: ha az Orosz Ortodox Egyház hivatalos történetírója ma is fontosnak tartotta felvenni őket Egyháza terjedelemben meglehetősen szűk ismertetőjébe. És talán megengedhető, hogy a jelen sorok írója felidézze azt a véleményét, amit a 80-as évek vége felé fejtett ki egy baráti beszélgetésben: a Gorbacsov-i Szovjetunióban akkor válik visszavonhatatlan valósággá a „peresztrojka”, ha a Görögkatolikus Egyházak is megkapják a legális működés lehetőségét (akkor még Moszkvában éhségstrájkolt papjaik és híveik kis csoportja). Úgy tűnik, hogy ennek analógiájára az Orosz Ortodox Egyház is csak a Görögkatolikus Egyházakhoz való viszony jelértékű rendezésének függvényében lépheti át történelmében a hatalommal kapcsolatos patrónus-patronált vagy börtönőr-fogvatartott jellegű szimbiózis árnyékát, hogy továbbmenjen mint az igazi Ortodoxia, mint a Krisztus által kívánt egység felé.

MAGÁNVELEMÉNY

Mert az üldözések befejeztével – és ezt igen jól példázza ismertetésünk tárgya – még korántsem következett be a belőlük adódó deformációk felismerése és felszámolása. Azaz úgy tűnik, hogy az a tisztulási folyamat, amely lehetővé tenné a valóban tárgyilagos egyháztörténeti közelítést is – és ami elsősorban maga az Orosz Ortodox Egyház további fejlődése szempontjából járhatna komoly pozitív következményekkel,

⁵¹ CIPIN, *op.cit.*, 172 ill. 242. A bizonyítottan a KGB által mozgatott Kosztelynik szerepének leírása, akit „utolért az Egyház ellenségeinek bosszúja”, is világossá teszi, hogy a szerző ma is egyetért a korabeli szovjet állásponttal mind személye, mind a galíciai és kárpátaljai görögkatolicizmus hivatalos megszüntetését ill. ortodox beolvasztását illetően, azaz az Orosz Ortodox Egyház ma is csak így, azaz az Ortodox Egyházakba való fuzionálással képzei el a görögkatolikusok jövőjét.

⁵² CIPIN, *op.cit.*, 241–242, 263, 276.

még várat magára. Ez az Egyház történelmileg olyan szoros kapcsolatban, szinte egységben volt a mindenkori őt támogató vagy üldöző hatalommal, ami jobb esetben a befelé fordulást tette egyedül elfogadottá és hagyományossá számára, hogy csak az oroszországi új hatalmi és társadalmi rend remélt kikristályosodása és a világra valódi, őszinte társként való megnyílása nyomán feltételezhető, hogy az Orosz Ortodoxia is ösztönözve érzi magát az igazi megnyílásra a kereszténység egészére. Itt az igazi belső ortodox lelki egység helyreállítására is gondolunk (ami a jelenlegi sajnálatos belső szakadások orvoslásához is elvezethet), a mindenféle szélsőségektől is megtisztító, bűnbánó elmélyülés lehetőségére a minden valódi Egyháztól az Úr által elvártak szellemében, és nem utolsó sorban a külvilággal való kapcsolatokat és a keresztény egységre irányuló tiszta szándékú dialógus alakulását is ideértjük, amit csak a megolgyozott hierarchák történelmi tévedései és bűnei bevallásán alapuló és így azokat meghaladó kölcsönös szeretet és tisztelet tehet valóban működőképes⁵³.

Egészében az Orosz Ortodox Egyházra vonatkozó megnyilatkozásokban a válasznak mégis úgy kell hangzania, hogy az helyállt, és életerejé, tanúságtétele történelmileg, ekkleziológiailag, morálisan és teológiai alapjában véve példaként jelenik meg. Azonban mind ismertebbek azok a történelmi tények, amelyek esetenként megengedik azt a feltételezést is, hogy az előbb is említett határvonalat az elfogadható kompromisszum és az árulás között a vezetők olykor kevésbé tartották szem előtt (eleinte a félelem hatására, esetleg az egész közösség, de egy-egy vezető mindenáron való személyes túlélésének szellemében is), és az időszakonként szinte elenyészett. És ha ez valóban megtörtént, akkor arra megérett utódoknak lenne kötelessége ennek a rejtegetett, és emiatt magától be nem gyógyuló fekélynek az orvoslása. Mindazok pedig, akik képeseknek érzik magukat a probléma felismerésére, mindent meg kell tenniük a feltárására is, és ez elsősorban az Ortodox Egyház saját gyermekeire vonatkozik.

Az utolsó vacsora asztalánál Mesterük hívására összegyűltek az apostolok. Ott volt mind a tizenkettő. Részesültek Krisztus testében és vérében. De egyikükbe a borba mártott kenyérdarab vétele után „nyomban belé szállt a sátán.” (Jn 13,21-27)

Az egyháztörténet tárgyához hozzátartozik bizonyos értelemben az összes apostolotód, az Egyház vezetői története is. Nem kis részben az ismertetett mű is tartalmazza azt, mint láttuk (és ez a megállapítás különösen áll a 20. századot tárgyaló részére) – az orosz apostolotódok történetével ismerkedünk benne. Azonban, úgy tűnik, az Orosz Ortodox Egyház történetének írása még nem jutott el az utolsó vacsora termébe, a teljes „igazság pillanatához, hiszen a tárgyalt mű leírásában az orosz apostolotódok, az Orosz Ortodox Egyház 20. sz.-i vezetői csaknem egyformán kifogástalanul és mindis a jó oldalon állnak. Talán jó lenne, ha Teológus Szent János, ahogy az őt különösen nagyrabecsülő ortodoxok nevezik az evangélistát, közbenjárna azért, hogy a fenti történet leírásában is megmutatkozó szókimondása az orosz ortodox egyháztörténészeket is erre bátorítaná.

„Ne váljék, Uram, ítéletemre vagy kárhozatomra a te szent titkaidban való részesülés, hanem testem és lelkem meggyógyulására” – mondjuk a bizánci Egyházakban az áldozás-előtti imában. Az előbbi, Jánostól vett példa igazolja, hogy az Eucharisztia megkülönbözteti a jót és a rosszat. Add meg, Urunk, hogy ortodox testvéreink velünk

⁵³ Ahogy ezt Róma Főpásztorának jelentős megnyilatkozásaiban látjuk Egyháza történelmét illetően.

együtt mielőbb részesüljenek adományod teljes hatásában, hogy saját történetük értékelésében is képesebbekké váljanak erre a megkülönböztetésre és annak megfogalmazására. Hogy egységesen és kölcsönösen elutasítva árulóidat, igazán valóra válhasson a prófétai szó: „Egyek vagyunk a vértanúk alapján: az nem lehet, hogy ne legyünk egyek” (OL, 19). Mert az ismertetett történetben, bár terjedelemben inkább a megkérdőjelezhető helyeket vizsgáltuk, a szent vértanúk üzenete a lényeges. Ahogy Trubeckoj herceg kezdi egyik írását⁵⁴: „XI. Piusz fogalmazta meg egyszer a gondolatot, hogy a különböző történelmi időszakok és népek legjellemzőbb és kifejezőbb, és ugyanakkor legnépszerűbb alakjai – a szentek. Személyiségük mélyebben és fényesebben világítja meg a világtörténelem szakaszait, mit a politikusok, írók vagy hadvezérek képei,” és – tegyük hozzá – egy-egy Egyház történetét is ők, és nem a megalkuvók határozzák meg valójában. Így járulhatunk majd ortodox testvéreinkkel együtt Krisztus egy kelyhéhez, aki mindnyájunk számára egy és ugyanaz ma és mindörökké.

Így válna eucharisztikussá és Isten segítségével annak közös vételéhez vezető úttá az, ami még sohasem adatott meg nekünk az Orosz Ortodox Egyházzal – a Krisztusi egység felé vezető úton akár egy újabb lépést is jelenthetne mindnyájunk számára történetének megfelelő értékelése és valódi üzenetének megfejtése.

Az ortodoxoknak és nekünk is szól egy valamikori beszéd, amit egy protestáns fogalmazott meg: „Kérjük mindnyájatokat, ne rendeljétek magatokat a féltékeny és büszke szeretet bűnének. Túl jól tudjuk, hogy testvéreink között vannak olyanok, akik csak saját maguk számára akarnak megelégedni Egyházukkal. Hitük tisztaságát féltve elkülönülnek, bizalmatlanná és ellenségessé válnak mindenhez, ami idegennek tűnik számukra. Ahelyett, hogy Krisztus határtalan szeretetétől lángra lobbanjanak a szeretetben, olyan különlegesen kezdik szeretni saját Egyházukat, hogy gyanakvással és ellenségesen viszonyulnak a kereszténység minden többi részéhez.”⁵⁵ Ezzel az alapvető és mindent átvilágító szeretettel kell elolvasnunk az Orosz Ortodox Egyház tárgyalt történetét is, függetlenül azoktól a különböző előjelű észrevételektől, amelyeket itt megkíséreltünk. Erről a szeretetről üzeni Pál apostol, és ez a tárgyalt egyháztörténettel ismerkedőkre is vonatkozik: „nem tapintatlan, nem keresi a magáét, haragra nem gerjed, a rosszat föl nem rója, nem örül a gonoszságnak, de együtt örül az igazságnak.” (Kor 13,5-6)

⁵⁴ Кн. Г.ТРУБЕЦКОЙ, *Памяти кардинала Мерсье*, Путь, №3 март-апрель 1926, 95

⁵⁵ G.KUHLMANN, A Protestantizmus és az Ortodoxia, beszéd a keresztény diák-mozgalmak kongresszusán az Ortodox Balkáni országokban, 1926, Bulgária, Путь №5, окт.-ноябрь 1926, 73.

ROKAY ZOLTÁN

Az első évezred nyugat-európai keresztény filozófiája

ELŐZETES ÉSZREVÉTELEK

A jelen ezredforduló különböző megemlékezésekre késztet. talán nem lesz elvetendő emlékezetünkbe idézni az első ezredforduló szellemtörténeti előzményeit kontinensünkön. Ennek alapvető nehézsége a minden elképzelést felülmúló mennyiségű anyag, és a sajtóságos latin nyelv, amelyen ezt írták. Egyre többen idézik Hegelt, aki szerint a középkori filozófia voluminózus, és nehezen emészthető latinsággal írták¹. Megnehezíti ezt az a körülmény is, hogy ahhoz, hogy már csak az első évezred filozófiájából - keresztény teológiájából megértsünk valamit, ismerni kellene az egyházatyák írásait, itt pedig az „ars longa, vita brevis” érvényesül.

Az ezer illetve kétezer év távlata felveti ebben az összefüggésben a kérdést: mit jelent: „Európa”, és mi a keresztény filozófia? Amennyiben ez vagy az az ezer év előtti Európa sajátossága. Ami az első kérdést illeti, Paul Valéry -t idézhetjük: „Ez az Európa az lesz, ami valójában, vagyis az ázsiai kontinens kis hegyfoka? Vagy inkább az marad ez az Európa, amiként megjelenik, vagyis az egész föld értékes része, a földgolyó gyöngye, egy kiterjedt test agya?” Hans Georg Gadamer is foglalkozik az „Európa - kérdéssel”. Ő az óvilág ellentétet integráló képességében látja Európa egységének és jövőjének kulcsát².

Az is vita tárgyát képezi, mi a keresztény filozófia? Ezzel a kérdéssel a jelen összefüggésben nem foglalkozhatunk³. Be kell érniünk azzal, hogy kimutassuk, hogy az első évezred gondolkodása Nyugat - Európában mindenek előtt a keresztény hitigazságok észbeli megközelítésére irányul. Ezen a területen a nézetek, vélemények távolról sem egységesek. Ennek ellenére rámutathatunk bizonyos egységesítő tényezőkre. Ilyenek:

¹ „Das Studium der scholastischen Philosophie ist schwierig schon wegen der Sprache. Die Ausdrücke der Scholastiker sind allerdings barbarisches Latein. /.../ Es ist nun keinem Menschen zuzumuten, dass er diese Philosophie des Mittelalters aus Autopsie kenne, da sie ebenso umfassend als dürftig, schrecklich geschrieben und voluminös ist.” (Hegel, G.W.F. 61971/, Vorlesungen über die Geschichte der philosophie II. Werke in zwanzig Bänden Frankfurt. Suhrkamp 541.old.) - Idézi Gerhard Leibold Der Beitrag des Mittelalters zur Philosophie in: Entwicklungslinien Mittelalterlicher Philosophie Wien 1999. 1. old. Utal rá Odo Marquard: Neuzeit vor der Neuzeit? Zur Entdramatisierung der Mittelalter - Neuzeit - Zasad in: Philosophie in Mittelalter Hamburg 1996. 369.old.

² GADAMER, Hans - Georg: Az európai szellemtudományok jövője in: Pro philosophia. Veszprém, 1996/I. 4-17.o.

³ KUNZMANN, Peter: Boethius und das Dilemma kristlicher Philosophie in: Entwicklungslinien mittelalterlicher Philosophie. Wien, 1999. 36-49.o. főleg 45-47.o.

1. a „tekintélyek” (auctoritates): a Szentírás, az atyák és előző korok filozófusai
2. a szabad művészetek (septem artes liberales), különösen a dialektika
3. az éppen kialakuló filozófiai terminológia („szaknyelv”)
4. megfogalmazódnak standard kérdések, amelyek körül a viták folynak
5. kifejlik az interpretáció - áthagyományozott művek értelmezése és a „közvetítő” kategóriája. Egy gondolkodó, vagy írása egy megelőzőt értelmez, amelyet egyszersmind áthagyományoz az utókornak (az első évezred egész teológiája, filozófiája közvetítő az ókor, az egyházatyák és a későbbi skolasztika között)⁴.

Ezen egységnek és egységesítésnek politikai és egyházpolitikai hátterével nem foglalkozunk.

A továbbiakban egy „keresztmetszetben” foglalkozunk a felsorolt tényezőkkel, majd egy „hosszmetszetben” hozzávetőleges időrendi sorrendben az egyes szerzőkkel és műveikkel.

KERESZTMETSZET

1. A tekintélyek

Mindenekelőtt a Szentírás mindkét szövetségét kell említenünk. A két szövetség egymáshoz való viszonyát már meghatározták az első keresztény századok apologétái és többi szerzői. Egyes helyek fordítása meghatározta a további szentírás értelmezést, teológiai szemlélődést és a viták kialakulását (pl. Iz 7,14: „Nisi credideritis, non intelligitis” - Róm 12,1 a λογική λατρεία rationale obsequiummal történt fordítása; Exod 3,14: Εγώ ειμι ο ων⁵).

Az egyházatyák közül első helyen kell említenünk szent Ágostont⁶. De libero arbitrio c. írása az állandóan kiújuló predestinációs vitáknak az anyagát képezte, a De civitate Dei pedig az újraalakuló nyugatrómai birodalom legitimitása szempontjából érdekes⁷. Meg kell említeni Nüsszai és Nazianzoszi Gergelyt és szent Ambrust is, akikre az első évezred szerzői szintén szívesen hivatkoznak. De Arisztotelész Organon-

⁴ Vö. WEISWEILER HEINRICH S.J.: Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance Scholastik 1960. 363-402.o., 503-536.o.

⁵ VANYÓ LÁSZLÓ: Az egyházatyák Bibliája, a Septuaginta és a vele kapcsolatos kérdések in: Jeromos füzetek 35.szám, 1999. - LÁNYI P. JÓZSEF: Az Itala és a Vulgáta, Bp. 1891. különösen 27-31.o. - Nisi credideritis... : többek között: Ratramnus PL 121,167; Az ON-ról Arcopagitára hivatkozva Eriugena ír bővebben PL 122,682.

⁶ Például: Ratramnus: „(Augustinus) doctor egregius et inter ecclesiasticos magistros elegantissimus”, vagy „egregius doctor et catholicae fidei propugnator eximius” (Contra graecorum opposita. PL. 121, 271 és 273); - J.S.Eriugena, De predestinatione: „Aurelius Augustinus eloquentiae Christianae copiosissimus auctor” (PL 122,399) vö. többek között: Reinkeens J.: Augustins Geschichtsphilosophie 1886; Seyrich G.J.: Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner schrifts De civitate Dei Leipzig 1891. Troeltsch E.: Augustinus, die Kristliche Antike und das Mittelalter (vö. Fried. Ueberwegs Grundriss der Geschte der Philosophie Band 2. 1967. bibliográfiájával).

⁷ Nem lehetett közömbös, hogy az újraalakult Nyugatrómai Birodalomra a civitas Dei vagy a civitas diaboli lesz érvényes.

ja, Platón Timaiosza és Areopagita Dion üsziosz írásai⁸ is gyakran idézett források közé tartozik⁹.

Mindenféleképpen meg kell említeni Boethiust (Anitius Manlius Torquatus Severinus, 1480-1524). Noha elsősorban a *De consolatione philosophiae*¹⁰ tette őt nevezetessé¹¹, valamint a „persona” meghatározása¹², teológiai írásai és a szabad művészetekről írt könyvei a középkorban kommentárok anyagát szolgáltatták¹³. – Úgyszintén az egész középkort meghatározta jelszava: „Fidem si poteris rationemque conjuge”¹⁴. Önmagának célul tűzi ki: „Platonem et Aristotelem in unam revocare concordiam.”¹⁵. – Boethius teológiája főleg Scottus Eriugenára volt hatással, de arra is volt példa, hogy negatívan értékelték¹⁶.

2. A szabad művészetek¹⁷

A trivium és quadrivium, az enciklopédikus tudás (en-kyklo-paideia: „körbevezető nevelés”) különösen a dialektika (amelyet nagyjából Arisztotelész *Organonja* alkot), de

⁸ IVÁNKA ENDRE: Neoplatonikus volt-e Dionüsziosz Areopagita? in: *Theologia* 1942. 38-46; és 104-114.o. – Magyar ford.: Pseudo - Dionüsziosz Areopagitész: A mennyei hierarchiáról uő. Misztikus teológia ford. Erdő Péter in: *Az isteni és az emberi természetéről II. Bp. 1994. 213-265.o.*

⁹ Különösen Scottus Eriugenánál (lo.) – Aquinói Szent Tamás egész művében 1700 idézetet tartanak nyilván Dionüsziosztól. (vö. Joseph Pieper: *Hinführung zu Thomas von Aquin.* Herder, 1967. 46.o.

¹⁰ Magyarul: *Boethius a filozófia vígasztalása* (ford. Hegyi György) Európa 1979.

¹¹ A párbeszéd formájában írt mű alkalmas drámai előadásra. Ez is hozzájárulhatott a mű hosszú és gazdag utóéletéhez. (vö. Ortutay Gyula /Dorogi/: *Boethius és a 18. századi magyar barokk.* in: *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 1936, 183-186.) – B. filozófiaértelmezéséről ld.: Markus Enders: *Die Heilendekraft der Philosophie.* in: *Entwicklungslinien mitteralterlicher Philosophie.* Wien, 1999. – B. keresztény voltát az is kérdésessé teszi, vajon jellemző-e a kivégzést váró keresztényre a *De consolatione stílusa*? (vö. Peter Kuntzmann: *Boethius und das Dilemma christlicher Philosophie.* in: *Entwicklungslinien...*) – Általában III. Pros. 12: „Est igitur summum bonum, quod regit cuncta fortiter sua viterque disponit.”, Böles 8,1-gyel való összehasonlítás alapján következtetnek B. hívő voltára: „Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit sua viter.”

¹² „Persona est nature rationalis individua substantia.” (Pl. 64,1343)

¹³ A *De hypotheticis syllogismis*-hez feltehetőleg Fleury-i Abbo és esetleg ennek kortársa, Aurillaci-i Gerbert írt először kommentárt (vö. Schupp Franz: *Abbo von Fleury De syllogismus hypotheticis.* Leiden 1997.) – ld. még Leo Schrade: *Die Stellung der Musik in der Philosophie des Boethius.* In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* (XVI) 1932, 368-400.o. /Főleg a „disciplina” jelentéséről/

¹⁴ In: *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus De divinitate substantialiter praedicantur.* – id. Grabmann: *Die Geschichte der scholastischen Methode I.* 172 után

¹⁵ In *Aristotelis perihermeneias* tr. sec. II,3

¹⁶ Corwey-i Bovo apát óv B. olvasásától (vö. Kunzmann, 42)

¹⁷ Seneca szerint azért „szabad”, mivel a szabad emberhez méltók; Szent Ágoston szerint mivel csak a szabad ember számára hozzáférhető, és csak ő ápolhatja őket minden ellenszolgáltatás nélkül (vö. Peter Schulthess und Ruedi Imbach: *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter* 1996. 26.o.) – A hetes szám megegyezik a Bölcsesség Házának hét oszlopával. (Péld.9,1) – nagy Károly udvarában gyakorlati szerepük volt: a szent szövegek javítása és magyarázása, valamint az istentisztelet rendjének helyes kialakítása körül (vö. Jedin, Hubert kiad.: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Herder 1966. III/1. 87 köv.)

Scottus Eriugena következőképpen határozza meg a szabad művészeteket: *Grammatica est articulatae vocis custos et moderatrix disciplina //ill. materiae/, occasione, qualitate, loco, tempore, facultate discutiens copiose atque ornate disciplina; breviterque definiri potest, rhetorica est finitae causae septem periodus sagax et copiosa disciplina. Dialectica est communium animi conceptionens rationabilium diligens investigatrixque disciplina. Arithmetica est numerorum contemplationibus (animi) succumbentium rata intemeratque spatia superficialisque sagaci mentis intuitu considerans disciplina. Musica est omnium (quae sunt), (sive) in motu (sive in statu) scibili, naturalibusque*

a quadrivium is – noha szerényebben újabb és újabb értelmezések anyagát szolgáltat-
ták és hagyományozták át. (A quadrivium nem csak gyakorlati célokat szolgált, pl.
ünnepnapok időpontjának kiszámítását).

3. A filozófiai szaknyelv – terminológia

A latin fordítói tevékenység rákényszerítette a fordítókat, hogy megfelelő kifejezé-
seket keressenek, alkalomadtán kovácsoljanak. Egyszersmind kimutatták, hogy a la-
tin nyelv éppoly alkalmas a bölcselkedésre, mint a görög. Cicero Timaios – fordítása
nyomán keletkeznek az elvont fogalmakat jelölő szavak (qualitas; honestum; quod est
azaz: το ον). Ennius (239–163) nevéhez fűződik a philosophus és a philosophari kife-
jezés. Boethiuséhoz a τα οντα entiá-val történő fordítása. Marius Victorinus alkalmaz-
za az existentiát, Seneca substantiával ill. subsistentiával fordítja a υποστασις-t.
Boethius főleg az arisztotelészi terminus technicusok fordításával szerzett magának
nevet: ενεργεια – actus; αρχη – principium; καταφασις – affirmatio; αποφασις –
negatio; υποκειμενον –subiectum.¹⁸ Mindezek meghatározták a két évezred kifejezés-
és gondolkodásmódját.

4. Standard vitakérdések

Bizonyos kérdések bizonyos megfogalmazásban újból és újból az érdeklődés köz-
pontjába kerülnek. Ezek a kérdések elsősorban a Bibliából származnak, pl. Róm 8,29:
„Akiiket ugyanis eleve ismert, azokat előre arra rendelte (praedestinavit), hogy hason-
lóká váljanak Fia képmásához”; Ef 1,5: „Szeretetből eleve arra rendelt (praedestina-
vit), hogy akarátának tetszése szerint, Jézus Krisztus által fogadott fiaivá legyünk”.

Továbbá, vajon Krisztus sokakért (pro multis), vagy mindenkiért meghalt a keresz-
ten? Hogyan kell értelmezni: „Jákobot szeretem, Ézsaut elvetem” (...), valamint „ipse
dat et velle et perfici” (...)? Vajon összeegyeztethető-e Isten mindenhatóságával, hogy
nem tehet rosszat? A jövőbeni dolgok tudása (mindentudás) és akarása közt mi a kü-
lönbség? Ebben az összefüggésben előszeretettel hivatkoztak az Arisztotelész
perihermeneiaszában felhozott tengeri csata példájára¹⁹. Az eukarisztikus vitát Jézus
közelebbi magyarázat nélkül hagyott „alapítási igéi” idézték elő. Végül: vajon mind-
ennek értelmezésében a tekintélyekre, vagy az észre kell inkább hagyatkozni?

proportionibus, harmoniam rationis lumine dignoscens /ill. cum dinoscens/ disciplina. Astrologia
est caelestium corporum spatia motusque reditusque certis temporibus investigans disciplina. Hi
sunt generales loci artium liberalium; his terminis continentur, intra quos aliae innumerabiles sunt.”

¹⁸ (Joannis Scoti: Περὶ φυσικῶν μερισμοῦ id est De divisione naturae libri quinque. Migne, PL 115,475.)
A többi szakkifejezést lásd GRABMAN MARTIN: Die Geschichte der Scholastischen Methode

(Nachdruck Berlin/Ost: 1988.) I. kötet 157.o. lábjegyzet – Schultes – Imbach 61.köv.

Boethius fordítótevékenységéről Cassiodorus így nyilatkozik: „Hoc te multa eruditione saginatum,
ita nosse didicimus, ut artes quas exercent vulgariter nescientes, in ipso disciplinarum fonte potave-
ris... Translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolomeus astronomus leguntur Itali. Nico-
machus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur et Ausonius. Plato theologus, Arisztoteles lo-
gicus, Qurinali voce disceptant. Mechanicum etiam Archimedes, latialem Siculis reddidisti.” (Cassiod.
Var. Lib.II. Epist. XLV; PL. LXXXIX. 539–540.o. id.: Dr Kádár Ambrós: Boethius bölcséleti hatása. in:
Bölcséleti folyóirat 1889. 429.o.)

¹⁹ Periherm. 19A 22–27köv.: „Holnap szükségszerűen lesz - vagy nem lesz tengeri csata?” (Újabb
magyar irodalom CZISZTER KÁLMÁN: Vesztésre áll-e a tengeri csata? in: Magyar Filozófiai Szemle
1997. 1–2.sz. 25–43.o.)

Ezek a kérdések és a körülöttük támadt viták meghatározólag hatottak az utókorra: a 11. században kiújult eukarisztikus vitákra, predestinációs kérdésre, dialektikusok és antidialektikusok vitájára. Hatásukat a reformáció korán át (predestináció: Kálvin; eukarisztia: Luther – Zwingli; kegyelem – szabad akarat: Luther, Kálvin, Bauer – Molina, Jansen; dialektika – ratio: I. Vatikáni. Zsinat) napjainkig éreztetik. A nézetek és álláspontok bármennyire eltérőek, éppen az állandó vitatémák kényszerítették találkozásra (hiszen a szembesítés mindig találkozás) a vitatkozókat.

HOSSZMETSZET

Miután ismertettük az első évezred keresztény filozófiájának néhány általános jellegzetességét, térjünk át az egyes szerzők és műveik rövid bemutatására.

Már a korai középkort megelőzően léteztek „szerzetes közösségek”, amelyeknek életéhez hozzá tartozott a „lectio” – felolvasás. Ennek anyaga nem volt egységes. Cassiodorus (490–583) könyvtárat létesít és megszerkeszti az „Institutio divinarum et saecularium artium”-ot (az első rész a Biblia tanulmányozásával foglalkozik, a második a szabad művészeteket tartalmazza)²⁰. A szent és a profán itt még egymás mellett állnak, de ez már abba az irányba mutat, hogy a profán tudományok módszere alkalmazható és alkalmazást is nyer a szent szövegek tanulmányozásánál, hittételek megvitatásánál. Martianus Capella (Kr. u. 5. sz.) részben versben, részben prózában írt enciklopédikus művet: *De nuptiis Mercurii et Philologiae* (Merkúr és Filológia menyegzőjéről). Az allegória értelme: egy üzenetet csak nyelvismeret segítségével érthetünk meg. Ez a mű a 9. és 10. századi karoling megújulás alapvető „tankönyve” lett²¹. Sevillai Izidor püspök²² (570–636) *Etymologiae* c. húsz könyvből álló művének indítatása: ha egy szó jelentésével és annak eredetével tisztában vagyunk, jobban megértjük a szó által jelölt dolgot is.

A karoling reneszánsz²³

Nagy Károly (uralk. 800–804), aki műveltségben is fel akarta venni a versenyt Bizánccal, udvari iskolát rendezett be, az ún. „schola palatinát”²⁴. Az udvari tanítókat angliai, írországi majd később olaszországi apátságokból hívta meg. Nagy Károly tanítója és a schola palatina legkiválóbb vezetője Alkuin volt.

²⁰ Vö. Überweg II. 138.o. – Corpus Christianorum 96–98.kötet (Fürrhoff 1958–73)

²¹ Nem volt keresztény. A *De nuptiis* 400/439-ből származik Überweg II. 135.o. kiadás: Eisenhardt 1866.

²² „A legtanultabb spanyol egyházi író” PL 81–84.

²³ Vö. ARNOLD ANGENENDT: *Das Frühmittelalter* (2)1995. Stuttgart főleg 306. köv

²⁴ Vö. PIERRE RICHÉ: *Die Karolinger* (DTV) (2)1991. München. – Hubert Jedin: *Handbuch III.* 85–91.o. – nagy károly állítólag megkísérelte az írást is elsajátítani. Párnája alatt készenlétben állt íróta és hártya, hogy álmatlan éjszakákon gyakorolja a betűvetést. Mivel azonban ezt későn kezdte, nem sokra vitte. (vö. Einhard: *Vita Caroli Magni*, cap. 25. /PL 97,50): *Temptabat et scribere tabulasque et codicillos ad hoc in lecto sub cervicalibus circumferre solebat, ut, cum vacuum tempus esset manum litteris effringendis adsuesceret; sed parum successit labor praeposterus ac sero incoatus.*

A növendékei számára összeállított „tananyag” lényegét a trivium alkotta. Ezt az anyagot párbeszéd formájában adja elő. „Aki kérdez”: Nagy Károly (C), „aki válaszol”: Alkuin (A). A kérdező felszólítására: „példákkal erősítsd meg” (a mondottakat) /*exemplis confirma*/, „ezt példákkal bővebben világítsd meg” – „hoc quoque exemplis lucidius aperi”; Alkuin válaszol: „faciam” (megteszem). A példák között a szentírási szövegek (főleg zsoltárok) mellett találunk a római irodalomból is idézeteket (elsősorban Vergiliustól)²⁵.

A Szentírás olvasása feltételezte a latin nyelv ismeretét. Cicero és Vergilius szolgálnak az irodalmi nyelv mércéjeként, nemcsak formailag, hanem tartalmi szempontból is. (Cicero *Somnium Scipionis*-a és Vergilius *Aeneide*-a halhatatlanság kérdésében²⁶ – mindkettő ismerete nélkülözhetetlen volt a szavak magyarázásához (*verborum interpretatio*) és az elbeszélések értelmezéséhez (*historiarum cognitio*).

Nagy Károly halálának után a mindenkori uralkodók továbbra is szívükön viselték a művészetek ápolását és hozzászóltak a teológiai kérdésekhez is, miután az igaz hit

²⁵ De speciebus definitionis PL CI 967 caput XIV: Item est species diffinitionis quae a notitia dicitur et rem aliquam per actum significat non per substantiam... Item in Psalmis: Beatus vir, qui in loqe Domini meditabitur die ac nocte: hic enim per actum significatur quid agat beatus vir.

Item est species diffinitionis, quae qualitativa dicitur, quae quamlibet personam per qualitatem designat... Item in Psalmis propheta ostendit, qualis sit Christus dicendo: speciosus forma prae filiis nominum diffusa est gratia in labiis tuis.

Item diffinitio est per differentiam; ut si quaeratur quid inter regem tyrannum sit, adjecta differentia, quid uterque sit, diffinitur hoc modo: Rex est pius et modestus; tyrannus vero impius et immitis. Et in Psalmo: Mutuatur peccator et non solvit: justus autem miseretur et tribuit.

Item quaedam diffinitio est per laudem út: Dux /Mss, Lex est animi consilium/ est animus /cinsilium/ et disciplina civitatis. Et in psalmo: Lex Domini irrepreheurisibilis, convertus animas, testimonium Domini fidele, sapientiam praestans parvulis.

Caput XV. De topicis 969.

Argumentum

A specie; ut cum probare crudelem volumus quaedam ab eo crudeliter facta doccamus. Item illud Virgiliis /Aen.VII.365/.

At non sic Prygius generat Lacedaemona pastor

Ledeamque Helenam Trojanas vexit ad urbes.

Nam Phrygius pastor species est et si istud ille mus fecit et illi /Ms. alii/ hoc Trojani generaliter facere possunt. Species enim semper sub est generi út homo subest animalii...

A differentia: A differentia fit (Ms. est/ argumentum, quando per differentiam aliquae res reparantur, út Virgilius (Aen X.581):

Non Diomedis equos, non currum cernis Achillis.

A contrariis: A contrariis sumitur argumentum, quando res sibimet discrepantes opponuntur: ut Virgilius (Aen. IX.94):

O genitrix, quo fata vocas, aut quid petis istis

Mortaline manu factae immortale carinae

²⁶ Vö. Gerard Mathon: Paschase Radbert et l'évolution de l'humanisme carolingien. In: Corbie. Abbaye royale. Volume du XIIIe centenaire. Lille 1963. 135–155.o.: „Ainsi Alcuin formé cette école, apparait assez partagé. Significative est son attitude a l'égard de Virgile ... Virgile est d'ailleurs a ce moment l'auteur par excellence. L. Traube a pu caracteriser la renaissance carolingienne comme étant l'aetas virgiliansa...” (139köv) – Theodor Haecker 1935-ben kiadott könyvének címe: Vergil, Vater des Abendlandes.

egységének őrzését feladatuknak tekintették²⁷. A műveltség központjai azonban ismét elsősorban az apátságok lettek²⁸. E században az eddigi glosszák²⁹ és kommentárok mellett kialakult egy új műfaj: a „tractatus” (értekezés)³⁰.

Ebben a köntösben jelennek meg a 9. század eukarisztikus vitájának iratai. A vitakozók:

**Paschasius Radbertus (kb.790–859)³¹
és corbié-i Ratramnus († 868 után)³²**

Először Paschasius Radbertus írt egy értekezést az Úr Testéről és Vérééről (De Corpore et Sanguine Domini), amely 831/832-ben jelent meg először. A következő álláspontot képviseli: „Krisztus valóságos teste, amelyet keresztre feszítettek és eltemettek, valóban ennek a testnek szentsége (sacramentum), amit a pap az oltáron Krisztus szavai-

²⁷ Így például Ratramnus a De corpore et sanguine Domini-t Kopasz Károly parancsára írja: „lubes, gloriose princeps, ut quid de sanguinis et corporis Christi mysterio sentiam, vestrae magnificentiae significem... quid enim dignius regali providentia quam de illius sacris mysteriis catolice sapere, qui sibi regale solium dignatus est contribuere et subiectos pati non posse diversa sentire de corpore Christi in quo constat christiane redemptionis summam consistere?” ed. Bakhuizen 1954 33.o. – Hrabanus Maurus: De laudibus sancte crucis első képe az uralkodót (Jámbor Lajost) ábrázolja. A kép szövegének utolsó sorai: „Conscripsi dudum nam Christi laude libellum, versibus et prosa, tibi quem nunc induperatur offerro sancte libens, cujus praecidit imago stans armata fide victoriam monstram ubique.” PL 107,142-146. – Hincmari Epistola ad Carolum regem: „Domino glorioso regi Carolo Hincmarus...” PL 125,49- dicséri az uralkodót alázatossága miatt, hogy teológiai kérdésekben a „szakértők” véleményét kéri ki. Utal Agg2,12-re: „Interrogate sacerdotis legem meam” (Uo.) – Úgyszintén a Posterior dissertatio elején: „Domino Carolo regi glorioso... sequentes... Christianam predecessorum vestrorum consuetudinem” (Uo.65.)

²⁸ Vö. többek között FICHTENAU HEINRICH: Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. München (2)1994. 376-396. valamint Angenendt idézett mű 432-435.o. – Corbie, Abbaye Royale volume du XIII centenaire. Lille 1963. A kötetben többek között két alapvető tanulmány olvasható: egy Paschasius Radbertusról, egy másik pedig Ratramnusról. ezen a helyen mondok köszönetet Török József professzor úrnak, hogy felhívta figyelmemet a tanulmányokra és rendelkezésemre bocsátotta a kötetet.

²⁹ A koraközépkor első irodalmi formái az előző századok szerzőinek kivonatolt művei, a florilégiumok, valamint a glosszák, a főszöveg sorai közé betoldott (glossa interlinearis), vagy a lap szélére feljegyzett (glossa marginalia) észrevételek

³⁰ „Tractatus est unius rei multiplex expositio, eo quod tractat sensum in multa sentiendi contrectando secum.” HRABANUS MAURUS De universo lib.V.cap.V.PL 112,122

³¹ Szöveg: PL 120; Corpus Christianorum continuatio medievalis. XVI. 1969. Cura et studio Bedae Paulus OSB VII. és IX. – WEISWEILER HEINRICH SJ : Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der Karolingischen Renaissance In: Scholastik 1960. 363-402. és 503-536. – GERARD MATHON: Paschase Radbert et l'évolution de l'humanisme carolingien. In: Corbie. Abbay Royale. Volume du XIIIe centenaire. Lille 1963. 136-155.o. – A. NÄGLE: Die Eucharisielehre des hl. Johannes Chrysostomus 305: „Die Bedeutung des Radbertischen Buches liegt kurz gefaßt darin, daß es als die erste Monographie über das Abendmahlsmysterium auf dem sichern Boden der Heiligen Schrift und Tradition vermittels der Dialektik die kirchliche Lehre von der Eucharistie nach allen Seiten hin einheitlich zu untersuchen und zu durchdringen bestrebt ist.” (idéző Grabmann I, 198 köv nyomán)

³² PL 121; RATRAMNUS De corpore et sanguine Domini. Text établi d'après les manuscrit et notices bibliographique par J.N. Bakhuizen van den Brink 1954. Amsterdam – WEISWEILER HEINRICH SJ: Aus Geist und Kultur des Frühmittelalters. Scholastik 1955. 402-405. RATRAMNUS' 403köv. – Beraudy, Roger: Les Categories de pensée de Ratramne dans son enseignement Eucharistique. In: Corbie Abbay Royale. Volume du XIIIe centenaire. Lille 1963. 149-180.

val a Szentlélek által fölségesen (divinitus) konszekrál (consecratur – felszentel, a jelen esetben: átváltoztat): ezért maga az Úr kiáltja: Ez az én testem (Lk23,19)³³. A görög mintakép/képmás értelmezés, amely az eukarisztiát „figurá”-nak nevezi, és mint a megdicsőült mennyei Krisztus földön megjelenített képmását értelmezi, Radbertus számára idegen³⁴. Az Úr testét és véréát soha nem lehet figurának nevezni, mivel ez külső leplezést, eltakarást jelent, és csak az Úr tényleges testének és vérének elfedését jelölheti. „Ám ha közelebbről nézzük” – mondja Paschasius, joggal nevezhetjük valóságnak (veritas) és képmásnak (alaknak – figura). amit ugyanis külsőleg tapasztalunk az képmás, a valóság pedig, amit pedig ebben a misztériumban megértünk és hiszünk³⁵. Az álláspontját különböző, olykor rémtörténetekre emlékeztető csodák elbeszélésével támasztja alá. Többek között Nagy Szent Gergely tekintélyére hivatkozva elbeszéli egy üvegfüvő fiának történetét, akinek az oltáron áldozás közben megjelent egy asszony, ölében gyermekével. A templomból hazatért gyermeket atyja tüzes kemencébe vetette; a gyermeknek nem ártott meg a tűz. Miután megmenekült, elmondta, hogy az említett asszony palástjával betakarta és megvédte a lángoktól, és az étel, amelyet a templomban magához vett, úgy megóvta, hogy a tűznek még csak leheletét sem érezte³⁶. – Egy kételkedő asszony kinevette a miséző szentet, amikor az az áldozásban az általa adott adományt nyújtotta, és azt mondta, hogy ez Krisztus teste. Gergely ezért visszavitte a szentséget az oltárra, odahívta az asszonyt, és az véres ujj alakjában ismerte föl adományát³⁷. – Arsinius apát egy öreg szkítáról beszél, aki kételkedett Krisztus jelenlétében az Eukarisztiában: imájára gyermek alakjában jelent meg Krisztus, akit egy angyal feláldozott, s amikor a pap megtörte a kenyeret, az angyal is összetörte a gyermek testét³⁸. – Szent Niniász püspöknek és hitvallónak könyörgésére mise közben megjelent a gyermek Jézus, akit mint egykor Simeon, karjai közé vehetett; majd ismét visszaváltozott kenyérré³⁹. – Ratramnus ezeknek a csodáknak az elbeszélését elegendőnek tartja az igazság megerősítéséhez („Haec interim dixisse sufficiat de ostensione carnis Christi pro assertione veritatis.” –PL 120,1320 köv).

33 „Vere utique christi caro quae crucifixa est et sepulta, vere illius carnis sacramentum, quod per sacerdotem superaltare in verbo Christi per Spiritum Sanctum divinitus consecratur: unde ipse Dominus clamat: Hoc est corpus meum (Lk23,19)”. PL 120,1279

34 Vö. Angenendt, 444.o.

35 „Si figura est, querendum quomodo veritas esse possit. Omnis enim figura alicuius rei figura est, et semper ad eam refertur, ut sit res vera, cuius figura est ... sed si veraciter inspicimus, jure simul veritas ET (kiemelés R. Z.) figura dicitur: ut sit figura vel character veritatis, quod exterius sentitur; veritas vero, quidquid de hoc mysterio interius recte intelligitur ac creditur. Non enim omnis figura umbra vel falsitas.” (PL 120,1278)

36 „Mulier illa quae in basilica ubi panem demensa accepi, in cathedra sedebat parhumque infantem in sinu gestabat; haec me pallio suo, ne ignis volaret, operuit. Esca etiam illa quam de manus sacerdotis acceperam, in tantum me juvit ut ne spiraculum quidem ignis sentire me putarem.” (PL 120,1298 köv)

37 „Invenit partem quam posuerat in modum digiti auricularis sanguine superfusam.” (uo. 1317 köv)

38 „Cum extendisset presbyter manum ut frangeret panem, descendit angelus Domini de caelo habens cultrum in manu, et sacrificavit puerulum illum sanguinem vero ejus excipiebat in calice. Cum autem presbyter frangeret in parvis partibus panem, etiam et angelus incidebat pueri membra per modicas partes. Cum ergo accessisset senex, ut acciperet sanctam communionem, data st ipsi soli caro sanguine cruentata.” (uo. 1319) – (Arsinius valószínűleg Walla apát, paschasius kortársának neve – vö. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 16. 1969. VII.köv.)

39 „Ullis prementibus puerum accepit, et pectus proprium Christi pectori junxit ... restituit in vertice altaris. deprecatus est Deum ut dignaritur ipse iterum verti in Christinam speciem.” (uo. 1320)

A legjelentősebb ellenvetés Paschasius álláspontjával szemben mintegy tizenöt évvel később jelentkezett. Ez Ratramnus corbiéi bencés szerzetes „De corpore et sanguine Domini” c. értekezése Ratramnus életéről egyébként keveset tudunk. Valószínűleg akkor vette át az oktatást az apátság iskolájában, amikor elődjét, Paschasius Radbertust megválasztották apátnak. Feltehetőleg Kopasz Károlynak 843-ban Corbiében tett látogatása alkalmából írta értekezését⁴⁰. Stílusát így jellemzik: „tartózkodó, bölcs, az egyházatyák műveiben jártasságot tanúsít, az érvelésben körültekintő, hermeneutikailag is reflektáló, idegenkedik minden problémától”⁴¹.

Ratramnus fölfigyelt a hajszaálfinom disztinkció szükségességére az eukarisztia kérdésében, és a hangsúlyt máshova helyezte, mint Paschasius Radbertus. Az átfogó fogalom a misztérium. Ezen belül vetődik fel a valóság (veritas) és a képmás (figura) viszonyának kérdése. Ez utóbbi mindig a beárnyékolás (obumbratio) eredménye (a beárnyékolás bibliai kifejezés és Istennek a világra, emberekre, dolgokra gyakorolt hatását jelenti)⁴². Ratramnus szerint a „figura bizonyos beárnyékolás valamilyen kendővel/leppellel, amely beárnyékolást az eszközöl, aki szeretne valamit megmutatni. Például amikor azt akarjuk mondani, hogy az Ige, és azt értjük, hogy: kenyér (Lk11,3); vagy amikor Krisztus önmagát szőlőtőnek, a tanítványokat pedig szőlővesszőknek nevezi... A valóság viszont a dolog nyilvánvaló megmutatkozása, amit nem leplez semmilyen árnykép, hanem nyíltan, világosan és egyenesen beszélünk, természetes jelölésekkel utalva, mint amikor azt mondjuk, hogy Krisztus a Szűztől született, szenvedett, megfeszítettet, meghalt és eltémettetett. Itt semmit sem takarunk el leplező képekkel; valóban a dolgok valóságára a szavak jelölésével mutatunk rá; nem is helyénvaló itt mást érteni, mint a mondottat”⁴³. Hangsúlyozza: lelki táplálék, lelki szikla. Ratramnus az eukarisztiát „mysteriumnak” nevezi. Ez utóbbiról pedig, ezt mondja: „Nem lehet misztériumnak nevezni, ahol valami nincs elrejtve, távol a testi érzékektől, valamely kendővel letakarva”⁴⁴. „Már nem lenne misztérium, amiben nem lenne semmi titok, semmi elrejtett”⁴⁵.

Ratramnus teológiai értékelése mindmáig vitatott. Mivel főleg a protestánsok⁴⁶, mindenek előtt Kálvin követői körében vált népszerűvé⁴⁷, olykor az eretnesség gyanúját vonta magára⁴⁸. Az eukarisztikus vita kiújult a 11. században, és azóta is további

⁴⁰ Angenendt, 444.o.

⁴¹ Uo. – M. Peltier pedig ezt mondja: „un esprit vif et pénétrant, qui lance ses idées avec vigueur; il est discuté, combattu, mais il combat lui aussi. Si Radbert est plus réaliste, plus simpliste aussi, Ratramne est plus subtil, plus logique, plus théologien.” (Bakhuizen 131.o.) – Béraudy szerint viszont: „Ratramne n’est pas un philosophe” (158); „Nous savons que Ratramne n’est pas un philosophe.” (167)

⁴² Vö. Lk 1,35

⁴³ „Nihil enim hic figuris obvelantibus adumbratur; verum rei veritas naturalium significationibus verborum ostenditur; necque aliud hic licet intelligi, quam dicitur.” (PL 122,130)

⁴⁴ „Quoniam mysterium dici non potest, in quo nihil est abditum, nihil a corporalibus sensibus remotum, nihil alioquin velamine contextum.” (uo. 131)

⁴⁵ „Nec jam mysterium erit, in quo nihil secreti, nihil abditum continebitur.” (uo. 132)

⁴⁶ Vö. Bakhuizen, 63–134.o. – Flacius Illyricus Bartramus néven méltatja a Magdeburgi centúriákban (II.VCI) és az általa ismert traktátust közli a *Catalogus testium veritatis*-ban (LXXII,16,28)

⁴⁷ Bakhuizen 109.o. idézi Fraziskus Turianust: „Caeterum Bertramum citare quid aliud est quam dicere haeresim Calvinii non esse novam.”

⁴⁸ A PL bevezető tanulmányának nagy erőfeszítésébe kerül bizonyítani, hogy Harduin álláspontjával ellentétben Ratramnus írása nem eretneki. – Weisweiler (Aus Geist... 404.) rámutat, hogy Ratramnus szemléletének és az összefüggésnek a *Tractatus 39.* fejezetében Krisztus áldozatával kapcsolatban (Zsid 7,26köv) a „non quotidie frequentat” inkább megfelel, mint a „nunc quotidie frequentat”. Azonban, hogy a kéziratban mit olvasunk, az a mi döntésünkől függ.

kontroversziók tárgyát képezi. Ratramnus más „időszerű” teológiai kérdésekhez is hozzászólt. Ránk maradt „Contra graecorum opposita” (A görögök ellenvetései ellen) c. vitairata, amelyben gondosan különbséget tesz a hitigazság (jelen esetben: filioque) és az egyházfegyelmi (pl. böjti) előírások között⁴⁹.

A predestinációs vita

Mit jelent a predestináció? A szentírásból nem törölhetjük semmilyen címen szent Pál leveleinek helyét:

„Akiket ugyanis eleve ismert, azokat előre arra rendelte (predestinavit), hogy hasonlóká váljanak Fia képmásához” (Róm 8,29); majd: „szeretetből eleve arra rendelt (predestinavit), hogy akaratának tetszése szerint Jézus Krisztus által fogadott fiává legyünk” (Ef 1,5)⁵⁰.

Ha Isten a választottakat eleve az üdvösségre rendeli, mindentudása révén viszont tudja, hogy ennek a meghívásnak nem fog mindenki eleget tenni, akkor vajon ez az előre tudás az elkárhozottak eleve kárhozatát jelenti-e? Ha Isten eleve elrendelt, mennyiben lehetek felelős üdvösségemért? Ezek a kérdések alkották a vita tárgyát. A vita szereplői: Gottschalk (866/870k) szerzetes, teológus, költő. Részbén Fuldában tanult Hrabanus Maurus keze alatt, részbén pedig a reichenauai apátságban. Viharos életének főbb állomásai: Corbie és Orbais. Balkáni missziója során egészen Bulgáriáig eljutott⁵¹. Szent Ágoston kiváló ismerőjének tartják⁵². Nézete szerint az emberiségnek a paradicsomi bűnbeesés következtében örök kárhozatra kellett jutni, ha Isten ezt nem látta volna előre és irgalmasságában nem valósította volna meg Krisztus megváltói művét. A megváltás e művében való részesedés nélkül (a keresztségben) továbbra is kárhozatra lennénk ítélve. Ám csupán a keresztségben való részesedés nem jelenti, hogy valaki megmenekült a kárhozattól. Keresztségi ígéretének megfelelő erkölcsös életet is kell élnie. Ezt azonban nem teszi mindenki. Akik teszik, Isten kegyelméből teszik. Isten előre látta (praescientia) ezt a kegyelmet és eleve el is rendelte (predestinatio). Ha a jók üdvösségét előre tudta és eleve elrendelte – akkor, érvel Gottschalk azt is előre tudta, kik

⁴⁹ „Nec suae consuetudinem religionis omnes Christi velint ecclesias tenere; cum videant tam apostolorum temporibus quam discipulorum eorum diversas observationum institutiones fuisse; nec tamen fide diversos, licet observantia dispares existerint.” (PL 121,306) – A vitairat címzettjei a bizánci császárok: „Michael et Basilius Graecorum imperatores” (uo 225 – az előbbi „az iszákos”, utóbbi „a macedón” (867–886)) – A bizánciak egy része uralkodóik nyomására kénytelen elfogadni, amit a keleti egyház is elítél („nisi fortassis tyrannidis crudelitate fatigata” – uo 332). – A legsúlyosabb vád a görögökre nézve a filioque tagadása, arianizmus (passim), mivel „cum dicat Filius missurum se esse Spiritum veritatis qui a Patre procedit, profecto fatetur quod a se dicat eum procedere, dum confirmat eum se mittere.” (uo 220)

⁵⁰ Magyar nyelvű idézetek a Szent István Társulat kiadásából. – további szentírási helyek, amelyek befolyásolták a predestinációs vita kialakulását: „Jacob dilexi, Esau autem odio habui” (Róm 9,13 vö. mal 1); valamint „Induratio pharaonis” (Ex 7,3; Mk 4,11(köv)): „Nehogy megtérjenek, és bűneik bocsánatot nyerjenek. – ezekre általában ez a válasz: „altiora te ne quaesieris” (Eccli 3,32) és: „altum sapere noli, sed time” (Róm 11,20)

⁵¹ Gottschalk életéről és tanításáról: Angenendt, 442köv.; írásai: PL121; Loris Sturlese: Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen. München 1993. 31–36.o. (ott további irodalom; Gottschalk balkáni missziójáról itt nem találok adatot); A. Freytedt: Studien zu Gottschalks Leben u. Lehre. Zeitschrift für Kirchengesch. 18 (1898) 1köv.

⁵² Angenendt, 442.o.; Mintegy hatvanszor idézi (Grabmann, II.204); Reimsi Hincmar szerint: „Gotteschalcus solet frequentissime dicere, ut saepe commemoravimus, loquens de beato Augustino, Augustinus noster.” (De una et non trina, PL 126,613.)

nem fognak élni a kegyelemmel és kik fognak elkárhozni. Istennél az eleve tudás eleve elrendelés is. Jók üdvösségének és gonoszok elkárkozásának eleve elrendelését nevezzük „*gemina praedestinatio*”-nak, kettős eleve elrendelésnek⁵³.

Hrabanus (vagy Rabanus) Maurus (856)⁵⁴ Alkuin tanítványa, fuldai apát. Az apátság neki köszönheti virágzását. 847-től haláláig mainzi érsek.

Műveiben az egyházatyák „kompilátoraként” mutatkozik meg⁵⁵. Népszerűségét minden bizonnyal „*De laudibus sanctae crucis*” (A szent kereszt dicsérete) című 28 himnuszának köszönheti. A szövegen belül kép rajzolódik ki, amelynek belterületén levő betűk szintén önálló értelmes szöveget alkotnak⁵⁶. A „*De institutione clericorum*” (A klerikusok intézményeiről) szintén népszerű volt. A klerikusok magatartásának és minden szabálynak alapja: a régiek tekintélye⁵⁷. Hrabanusnál tapasztalható, hogy mesterétől eltérően minden ismeretet a lelkiélet, a teológia és az egyház szolgálatába akar állítani. Legterjedelmesebb műve a „*De rerum naturis*”, vagy „*De universo*”. Ebben Sevillai Izidor etimológiáját és Beda Venerabilis *De natura rerum* művét utánozza⁵⁸. Eredeti szándéka a bibliamagyarázás és a lelkipásztorkodás. Az egyetemes tudás lépcsőként jelenik meg, amelynek legfelső fokán Isten áll, majd az angyalokon, bibliai alakokon át halad az ember, vallás, filozófia, állatvilág, holtermészet és táplálék felé⁵⁹.

Gottschalkot még visszatérte előtt megelőzte híre, miszerint a „*gemina praedestinatio*”-t hirdeti. Ezt a tant 847 októberében elítélte a mainzi zsinat. Hrabanus kiszolgáltatta Gottschalkot illetékes főpásztorának, Reimsi Hinkmárnak, nem mulasztotta el „*gyrovagus monachus*” -nak (körbe bolyongó szerzetesnek) nevezni⁶⁰.

⁵³ „Unde dicites sanctus Isidorus (Sent. II, cap. 6): ‘*Gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem*’” (Gotteschalci Confessio prolixior PL 121,350); (ugyanaz: 121,357); – „Tale est autem quod dicitur praedestinatio gemina, in electos videlicet et reprobos bipartita, cum sit una, licet sit dupla; quale est quod frequenter a beato Augustino, et caeteris Patribus dicitur charitas vel dilectio gemina, cum utique non siut duae, sed una, licet propter Deum et proximum, sit etiam dupla. Quale est et illud Patris Augustini, quod dicit bipartitum esse opus Dei: geminum videlicet volens intelligi, et quod quadripartitum, ab ipso quoque dicitur mundus.” (uo.); – „Nec sane cuiquam pie sapientium videri debet absurdum, si gemina praedestinatio creditur, et cognoscitur, et incunctanter esse dicitur apud te Dominum nostrum naturaliter quidem unum, sed simul etiam personaliter trinum: qui certe secundum hanc geminam praedestinationem tuam (quaedammodum Augustinus tuus fideliter credit, et fidenter asserit) bonus es in beneficio certorum, justus in supplicio caeterorum.” (uo. 158) – „propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita praedestinasse pariter per justissimum iudicium suum in mortem merito sempiternam: quia sic ait Dominus in Evangelio suo: Princeps hujus mundi iam iudicatus est (Joan XVI, 11).” (uo. 347) – „ubi (scilicet Jud 4 – RZ) dum eos non in hoc iudicio, sed in hoc iudicium, id est, in hanc damnationem praescriptos asseruit, non modo praescitos, verum etiam praedestinos pariter intelligi voluit.” (uo. 353)

⁵⁴ Hrabanus művei: PL 107–112. Róla: Rabanus Maurus in seiner Zeit (780–1980) Mainz. Gesamtredaktion: Prof. Wilhelm Weber. – Angenendt: 434köv. – Loris Sturle: Die deutsche Philosophie im Mittelalter 24–31.o. (ott további irodalom)

⁵⁵ Angenendt 434.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ PL 112. – A XV. könyv első fejezetében így határozza meg a filozófust: „Philosophi graeca appellatione vocantur, qui latine amatores sapientiae interpretantur. Est enim Philosophus qui divinarum et humanarum rerum scientiam habet. Omne bene vivendi tramitem tenet.” (413) – Az igazi filozófia az Újszövetségben valósul meg: „In Scripturis ... sacris sapientiae nomine aliquando Christus natus est ... (1Kor1); aliquando doctrina coelestis ... (1Kor2).” (uo. 418) – Felsorolja azokat a helyeket is, amelyek elmarasztalólag nyilatkoznak e világ bölcsességéről. (uo.)

⁶⁰ „Reverentissimo fratri et consacerdoti Hincmaro archiepiscopo Rabanus servus Christi et servorum ejus in Domino salutem. notum sit dilectioni vestrae quod quidam gyrovagus monachus nomine

Hrabanus röviden összefoglalja az igazhívő és katolikus atyák nézetét Isten előre tudásáról és az eleve elrendelésről, a kegyelemről és a szabad akaratról⁶¹. Álláspontjának lényege: Isten előre tudása nem egyenlíthető ki az eleve elrendeléssel. A rosszat csak előre látja, a jót előre is látja és eleve el is rendeli⁶². A jó Isten kegyelméből, a rossz a bűnbeesésből és a szabad akarattal való visszaélésből származik⁶³. Isten mindenkit az üdvösségre rendelt, de senkit sem a kárhozatra⁶⁴. Isten kegyelme szükséges az üdvösséghez, állapítja meg Hrabanus a pelagianistákkal szemben⁶⁵. Isten nem közölte előre tudását, hogy senki se dicsekedjék és senki se veszítse el a reményt⁶⁶.

Hrabanus tisztában van vele, hogy a kérdés, amelyben Gottschalkkal nem ért egyet, végül is misztérium. Hogyan lehetséges ugyanis, hogy az igazságos és irgalmas Isten egyeseket visszatart a bűntől, másokat nem? Erre a kérdésre nem tudunk válaszolni. Ahogyan az ember dolgait csak az emberben lakó lélek tudhatja, úgy Isten dolgait csak Isten Lelke ismerheti⁶⁷. Hrabanus mint lelkipásztor gyakorlati hozzáállásban látja a

Gothescalc, qui se asserit sacerdotem in vestra parochia ordinatum, de Italia venit ad nos Moguntiam, novas superstitiones et noxiam doctrinam de praedestinatione Dei introducens, et populos in errorem mittens: dicens quod oraedestinatio Dei sicut in bono sit ita est in malo ... Hanc ergo opinionem nuper in synodo apud Moguntiam habita ab eo audientes, et incorrigibilem eum reperientes, annuente atque iubente piissimo rege nostro Ludovico, decrevimus eum cum pernicioza sua doctrina damnatum mittere ad vos." (PL 112,84)

⁶¹ „Ecce habes, dilectissime frater, quod petisti. Sententiam orthodoxorum atque catholicorum Patrum breviter in uno libello constructum, de praescentia et praedestinatione, de gratia et libero arbitrio." (PL 112,1553)

⁶² A predestináció származik az előretudásból, mint isten lényegéből, nem pedig fordítva: „Praedestinatio quippe a praeviendo, et praeveniendo, vel praecordinando futurum aliquid dicitur et ideo Deus, cui praescentia non accidens est sed essentia fuit semper et est, quidquid antequam sit sio praedestinat, et propterea praedestinat quia quale futurum sit praescit. Ideo et Apostolus: 'Nam quos praescivit, inquit, et praedestinavit' (Rom VIII,29). Sed non omne quod praescit et praedestinat. Mala enim tantum praescit et non praedestinat: bona vero et praescit et praedestinat. I2 (uo.1532) – „Restat ut credas ac confitearis, imo firma fide et sana doctrina aliis praedices quod credant et intelligant, Deum praescisse bonos et malos futuros: bonos autem tantum ut vitam aeternam accipiant praedestinasse, malos vero in aeternum perituros tantum praescisse et praedestinasse." (uo.1552)

⁶³ „Cum praedestinatio nihil aliud sit nisi vitae donatio, non perditionis damnatio." (uo. 1540) – „Alia est causa nascendi, et alia est pereundi. Ut enim nascentur homines conditoris est beneficium: ut autem pereant praevaricatrix est meritum." (uo.1542) – „... per hoc praedestinatio Dei, multis est causa standi, nemini est causa labendi." (uo. 1544) – „... ad praevaricationem legis, ad neglectum religionis, ad corruptelam disciplinae, ad desertionem fidei, ad perpetrationem qualicumque peccati, nulla omnino est praedestinatio Dei: nec fieri potest ut per quem a talibus malis surgitur per eum in talia decidatur." (uo.) – „Libero autem arbitrio, quod per primi hominis lapsus corruptum fuerat ... cum ... homo illo abutitur per superbiam, non gloria ejus sed poena dignum esse perpetua." (uo. 1553)

⁶⁴ „Ne quisquam autem putaret divino iudicio fieri non omnes homines salvari, dixit Apostolus: 'Qui vult omnes salvos fieri' (1Tim 2,4) – Quapropter omnes homines qui salvantur, Deo volente salvantur." (uo.)

⁶⁵ „... Pelagiani sunt qui ascribunt totum homini posse per primae conditionis sortem, quidquid ad salutis suae statum pertinet, etiamsi divina gratia eum non adiuverit, quorum licet diversus error sit, tamen par impietas: ideo necessarium esse arbitramur Scripturarum testimoniis comprobare, hominem initio bonum a Deo esse conditum, quia vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona: sed neminem posse suo merito sine gratia Dei salvari." (uo. 1545) – „Initium ergo salutis nostrae Deo miserante habemur" (UO. 1547)

⁶⁶ „Hinc nemo gloriatur, nemo desperet." (uo. 1555)

⁶⁷ „Sicut nemo scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui est in ipso, ita et quae Dei sunt nemo scit, nisi Spiritus Dei (Rom XI,33)." (uo. 1548)

kiutat: „amennyire tehetjük, buzdítsunk mindenkit jótettekre, senkinek ne adjunk okot az elkeseredésre, egymásért imádkozzunk, Isten előtt alázzuk meg magunkat és mondjuk: Legyen meg a te akaratod”⁶⁸.

Hrabanus különbséget tud tenni az *accidens* és az *essentia* között. Filozófiai ismeretei nem maradnak le Gottschalk mögött. Az atyákat és a hagyományt is ismeri. Nem lenne szabad azonban elkerülnie a figyelmünket egy részletnek, amelyet Reimsi Hinkmár idéz Hrabanus hozzá intézett leveléből: „amennyiben visszafogadja főtisztelendőséged egyházkerületébe, ahonnan előzőleg szabálytalanul távozott, ne tűrje, hogy tovább tanítsa a tévedést és félrevezesse a keresztény népet, mert amint hallom már sokakat félrevezetett, akik kevésbé áhítatosan gondolkodnak üdvösségükről mondván: mi hasznom, ha Isten szolgálatában fáradozom? Ha halálra vagyok eleve elrendelve, soha nem fogom azt elkerülni; ha viszont gonoszul cselekszem, és az életre vagyok eleve elrendelve, kétségtelenül az örök nyugalomra jutok”⁶⁹. Nem csak az egyháznak, a birodalomnak sem lehet mindegy, hogy a hívőknek mindegy-e, hogy jót, vagy gonoszt tesznek. Különösen miután Gottschalknak „*undecumque*” akadtak követői⁷⁰.

Reimsi Hinkmár (806–882)⁷¹

Hinkmár egyetértett Hrabanusszal a predestináció és Gottschalk ügyében. Gottschalknak, akit Hinkmár „Az eleve elrendeltségről szóló értekezésben” „alakra szerzetesnek, lélekben ragadozó vadállatnak”⁷² nevez, 849-ben a Quierry zsinaton számot kellett adnia tanításáról és mint szerzetes-szökevénynek szigorú kolostori fegyelemnek kellett magát alávetnie⁷³. A Hautvillers-i apátságban tartották fogva. Gottschalk azonban a tanítási tilalom ellenére folytatta írói tevékenységét, amelynek eredménye az előretudás és eleve elrendelés azonosságáról szóló két hitvallás⁷⁴, amelyekből Gottschalk álláspontját szokás rekonstruálni. Igazáról úgy meg volt győződve, hogy istenítéletnek is kész volt magát alávetni forró vízben, olajban, szurokban vagy tűzben⁷⁵. Az istenítélet elmaradt, a predestinációs vita azonban kibővült. Tárgyát tekintve a szabad akarat kérdésére (csírájában már Hrabanusnál is megvan), a résztvevők tekintetében a kor teológusainak széles körére.

⁶⁸ „In quantum autem possumus, omnes homines ad bonum opus exhortemur, nulli desperationem demus, pro invicem oremus, in conspectu Dei nos humiliemus dicentes: 'Fiat voluntas tua'.” (uo. 1553)

⁶⁹ „Quatenus cum recludatis in vestra parochia unde primum inordinate recessit, et non sinatis cum cum amplius errorem docere, et seducere populum Christianum, quia jam multos seductos, ut audi-vi, habet, et munus devotos erga suam salutem, qui dicunt, Quid mihi proderit laborare in servilio Dei? quia si praedestinatus sum ad mortem, numquam illum evadam: si autem male egero et praedestinatus sum ad vitam, sine ulla dubitatione ad aeternam requiem vado.” (Hincmari, De praedestinatione Dei et libero arbitrio. Posterior dissertatio. PL 125,84 squ.)

⁷⁰ „Sed ne ille solus periret, sibi consentientes coeperunt undecumque exurgere, et pravam ab illo remotam doctrinam et verbo et scripto disseminare.” (uo. 85)

⁷¹ Művei: PL 125. Sajnos a tanulmány lezártáig nem tudtam hozzájutni J. DEVISSE: Hincmar, arche-veque de Reims, 845–884, I–III. Genf 1975/76 könyvéhez

⁷² „Habitū monachus, mente ferinus” De praedicatione, Dissertatio posterior. Cap. II. (PL 125,84)

⁷³ Angenendt 443.o.

⁷⁴ Confessio Gotteschalci monaci post haeresim damnatam (PL 121,347–350); Gotteschalci confessio prolixior (uo. 349–366)

⁷⁵ Angenendt, 443.o.

Hinkmár részben más tekintélyek idevágó véleményéből készített „florilégiumot”, részben saját beszédeit tette közzé⁷⁶. Isten örök életre teremtette az embert, de tudta, hogy az ember kárhozhatnak indul, de tudta, és eleve az életre rendelt egyeseket, és örök életet rendelt számukra⁷⁷. A „kettős elrendeltség” (gemina predestinatio) Szent Gergely egy szövegének félreértéséből származik⁷⁸. A kegyelem csak abban különbözik a predestinációtól, hogy az utóbbi a kegyelem előkészítése, az előbbi pedig már maga az ajándékozás⁷⁹. Az első emberben elveszítettük az akarat szabadságát, de Krisztus által visszanyertük, és így van szabad akaratunk a jóra, amelyet megelőz és segít a kegyelem, és szabad akaratunk a rosszra, amelyet elhagyott a kegyelem. Akaratunk pedig azért szabad, mert megszabadította a kegyelem, és meggyógyította a romlástól⁸⁰. Szent Ágoston ismeretében Hinkmár sem akar lemaradni Gottschalk mögött. A hippói püspökre hivatkozva állítja többek között, hogy a szabad akarat elegendő a rosszra, de kevés a jóra, hacsak nem segíti a mindenható „Jóság”⁸¹. valamint: az akarat első szabadsága abban volt, hogy tudjon ne vétkezni⁸², a végső sokkal nagyobb lesz: ne tudjon vétkezni. Prosper Vincenciánusok ellen intézett beszédéből többek között az alábbi példát emeli ki: „A halhatatlanság serlege/itala amely gyengeségünkéből és az isteni erőből készült, mindenkinek javára válhat; de ha nem isznak belőle, nem gyógyít”⁸³. Hinkmár vitába bocsátkozott Gottschalk szentháromságtanával is. Ennek eredménye a „Collectio de una et non trina deitate”⁸⁴. Az istenség egységének esetében mindig fel kell tenni a kérdést (substiliter interrogari debet): vajon természet szerint (naturaliter), vagy személy szerint (personaliter) érti ezt? Ha személy szerint érti, a sabelliánusokkal és patripassionistákkal éri az „anathéma”⁸⁵. Ha viszont fél az „anathéma”-tól, úgy Istent természete szerint egynek, személy szerint „háromságnak” (trinam) kell hinnie és vallania. Ha pedig három istent, három istenséget vall, úgy az arianizmus vádját vonja magára. („Cum autem illi, et Latini consensus paris, damnaverint et damnant, anathematizaverint et anathematizent Arianos, qui colunt tres majestates, tres pietates, tres potestates, tres deos, atque tres deitates” – De una... PL

76 Hinkmár egész teológiai tudása csodálatra méltó olvasottságában van. (vö. Schrörs: Hinkmar, Erzbischof von Reims, 1884. 166.o. Grabmann után)

77 „Deus hominem creavit, quem constituere ad aeternitatem voluit, et non ut periret predestinavit; periturum autem illum prescivit qui factus est massa perditionis totius humani generis, ex qua massa perditionis prescivit et predestinavit ante omnia saecula quosdam ad vitam, et vitam illis predestinavit aeternam...” (PL 125,112)

78 „Quia quidam, ... predestinationes ex verbis sancti Gregorii plurali numero posuerunt, ut hinc predestinationem geminam perdocerent, qua sancti ad vitam, et sicut illi dicunt, reprobi predestinantur ad mortem.” (uo. 181)

79 „Inter gratiam porro et predestinationem hoc tantum interest, quod predestinatio est gratie preparatio, gratia vero iam ipsa donatio.” (uo. 111)

81 „Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus, et habemus liberum arbitrium ad bonum-preventum et ajutum gratia, et habemus liberum arbitrium ad malum desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum, et gratia de corrupto sanatum.” (uo. 182)

82 „Et Sanctus Augustinus in libro De correctione et gratia: Liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotente Bono.” (uo. 195)

83 „Et item beatus Augustinus: ‘prima libertas voluntatis erat posse non peccare; novissima erit multo maior: non posse peccare’.” (uo. 207)

84 „Prosper accione prima contra Vincentianos (Resp. I.) dicit: ‘poculum quippe immortalitatis quod confectum est de infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se ut omnibus prosit; sed si non bibitur, non medetur.’” (uo. 296)

85 PL 125,474-618

125,477)⁸⁶. Hinkmár azt az utasítást adta, hogy amennyiben visszavonja tanítását és megmarad az igaz hitben, ne tagadják meg tőle a többi testvérnek kijáró temetést és halottas officiumot. Ha azonban kitart makacosságában, ne részesítsék ilyen temetésben, de az emberséges temetést ne tagadják meg tőle⁸⁷. Amikor elközelt a vége, azt a választ adta a jelenlevő testvéreknek, akik kérdezték visszavonja-e helytelen nézetét? Hogy nem teheti és az áldozást (közösséget – „communio”) nem fogadhatja el a tekintélytől. „Így méltatlan életéhez méltó halállal fejezte be életét és elment az őt megillető helyre” (vö. Csel 1,25 Júdásról)⁸⁸.

A predestináció-vitába bekapcsolódtak a kor kiváló teológusai: Paschasius Radbertus⁸⁹, Ratramnus és maga a legkiválóbb teológiai tekintély, Scotus Eriugena⁹⁰ is.

Ratramnus a predestinációról⁹¹

Két könyvet írt erről a kérdésről. A predestináció-vitában a „kettős eleve elrendelést” képviseli a Szentírásra és Szent Ágostonra hivatkozva⁹². Első könyvének lényege: senki sem fog kételkedni Isten bölcsességében, mindentudásában és gondviselésében (pro - videntia): „ő aki mindent ismer, ő rendel el mindent” (Zsid IV.: qui omnia novit disponit universa). amennyiben figyelmesen vizsgáljuk a Szentírást, észrevehetjük, hogy Isten nem csak az emberek jóakarátát irányítja a jóra, hanem azt is, akik a világnak szolgálnak, valamely eljövendő jótett vagy büntetés érdekében, rejtett, de két-

⁸⁶ „Si ... dicit unam Deitatem esse credendam et confitendam personaliter, nisi suum concitus corrigacensum, revera cum Sabellio audire meretur anathema... Hinc enim haeretici sabelliani dicti numcupatique sunt etiam patripassiani, quia noluerunt, nec omnino potuerunt negare Deum Patrem pas-sum...” (uo. 475). Ez Arius tana Hinkmár szerint. Ratramnus is arianizmussal vádolta a görögöket a filioque tagadása kapcsán. Feltehetőleg ez az elképzelhető legsúlyosabb vád a teológiában.

⁸⁷ „Si fideliter dolet, et quam recte mota sit erga eum episcopalis auctoritas vel sero cognoscit, vel si ad satisfactionis plenitudinem omnia quae ab eo male sunt sensa vel viva voce, vel signo competendi damnaverit, et communionem ecclesiasticae unitatis ac pacis voce vel signo competenti petierit, reconciliatio et communio illi non denegetur, sicut Coelestinus et Leo, et Sacri canones decreverunt. Et si in hac confessione hac communione obierit, sicut cacteris fratribus ita et illi communem sepulturam, ac sepeliendi officium et orationem post obitum exhibete...” (uo. 616köv) – „Et si ... in obstinatione sua permanens fuerit mortuus... cum psalmis et hymnis ad sepulturam deportavi, vel in communi fratrum sepultura sepeliri non debet, privatae autem sepulturae humanitas, sicut vobis dixi, ei non est deneganda.” (uo. 618)

⁸⁸ „Et cum jam finis ejus adpropinquaret, fratribus qui haberant, ut a pravo suo sensu et perversa sententia revocaret, et communionem sacram perciperet sua dentibus respondit, a suo se sensu et sententia revocare et communionem per auctoritatem non posse accipere: sicque indignam vitam digna morte finivit et abiit in locum suum.” (uo.)

⁸⁹ „Sed et venerabiles abbates synodo ipsi (sc.l. „apud Moguntiam habitam” - R.Z.) interfuere, Ratbertus corbiae ...” (PL 125,85) – „Ratramnus nihilominus monasterii corbeiae monachus libellos duos, quos nobis examinandos dedisti, ea intentione elaboratos correxit, ut ostendat quatenus sicut electi ad vitam, ita et reprobi a Deo predestinentur ad mortem.” (PL 125,90)

⁹⁰ Vö. Angenendt, 443köv

⁹¹ PL 121,11-80

⁹² „Ex his que breviter de beati Augustini libri collegimus” (PL 121,41) – „Ante quam de malorum predestinatione loquamur, quid sit predestinatio beati Augustini dictis doceamus” (Uo.43.) – „In his ... manifestissime monstrat geminam venerabilis Augustinus predestinatione” (Uo. 48.) – „Hac sententia ostendit venerabilis Augustinus malos propter iniquitatem superbiae damnationi predestinatos, non autem ad peccatum, quoniam peccatum non est ex Deo.” (Uo. 48.) – „Item in libro decimo quinto De Civitate Dei ... Item in libro novissimo De Civitate Dei ...” (Uo. 48; 49.)

ség kívül legigazságosabb szándékkal (pl. a fáraó megátalkodottsága /Kiv7,3/: „ad ostendendam in illo virtutem Dei”)⁹³. Az emberek akarátát is ő irányítja, hogy végrehajtsa általuk amit akar, ő aki nem akarhat semmi rosszat⁹⁴. „Ki adta a száját az embernek, ki tesz némává és süketté, ki adja a látást és a vakságot? Nemde én az Úr, az Isten? (Kiv4,11) – majd Iz 56,9: „Nemde én adom a termékenységet és tesztek meddővé?” – „Az Úr adja a halált és ő éltet, ő vezet az alvilágba és onnan vissza. Ő tesz szegényé és gazdaggá, ő aláz meg és emel föl” (1Kir 2,6) – „Nem ti választottatok engem, hanem én választottalak titeket”. Istennek ez a szabadon adott ajándéka a hit. Ez maga Krisztus műve (et ipsum credere in Christo, opus est Christi – Szent Ágostonra hivatkozva)⁹⁵. „Hogy ezt egyeseknek megadja, másoknak nem, abban senki sem fog kételkedni, aki nem akar nyilvánvalóan szembeszegülni a Szentírással⁹⁶. Nagyon sok dolog látszatra rossz, mégis Isten szándékát szolgálja⁹⁷. Az ellenség hatalma semmit sem tehet, hacsak a felsőbb hatalom meg nem engedi⁹⁸. Szent Gergellyel megállapítja (Liber Moralium XXIX ut. fej.): „Van aki el akarja, és el is tudja érni a helyes élet magaslátát (volet et valet); a másik nem akarja és nem is tudja: ismét más akarja, de nem tudja, és van aki tudja, de nem akarja. Ki tud különbséget tenni az ítéleteknek mennyei titkai között?”⁹⁹ Mint a predestináció-vita többi résztvevője, Ratraamnus és Isten útjainak kifürkészhetetlenségére hivatkozik¹⁰⁰.

Az első könyv a szentek predestinációjának igazságával végződik; ebből következik a gonoszok eleve elrendelésének kérdése. Ismét Ágostonra hivatkozva felel a kérdésre: mi a predestináció? „Azt mondja Ágoston a De Praedestinatione c. könyvében: A predestináció valami előre bocsátottat (másként: előrelátottat), megelőzőt, vagy előre elrendeltet jelent a jövőbeli dolgokra nézve. Ezekkel a szavakkal rámutat, hogy az előre bocsátás, vagy megelőzés predestináció (előre elrendelés) a szavakban ugyan különböző, jelentését/értelmét tekintve azonban nem”¹⁰¹. Isten a kegyelem ajándékozója azok számára, akiket az örök életre rendelt, és ő részesíti mint igazságos bíró a büntetésben azokat, akiket az örök halálra rendelt. A megoldást Ágostonra, Cassiodorusra, Fulgentiusra és Sevillai Izidorra hivatkozva abban látja, hogy Isten nem a büntetést el eleve, hanem a büntetést: „gonoszszágot nem rendelte el eleve, csak azt, hogy a

⁹³ PL 121,16.: utalás Szent Ágoston De libero arbitrio 20. fejezetére

⁹⁴ Uo. 18.: „Agit enim omnia potens in cordibus hominum etiam motu voluntatis illorum ut per eos agat, quod per eos agere ipse voluerit, qui omnino injuste aliquid velle non novit.”

⁹⁵ Uo. 30.

⁹⁶ „Et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari, omnino non dubitet, qui non vult manifestissimis Sacris Litteris repugnare.” (Uo.)

⁹⁷ „In hac republican que est universus mundus, omnipotens Deus sicut et rector, ita et dispositio est, et omnia quefiunt illius dispositioni serviunt. Nam quamvis multa fiant, que contra illius voluntati repugnari videntur, inde etiam eius dispositioni serviunt.” (Uo. 34.)

⁹⁸ „Potestas inimici nihil valet, nisi quantum superna potestas concesserit.” (Uo.24.)

⁹⁹ „Alius censitudinem bene vivendi et volet et valet: alius nec volet, nec valet: alius volet, et non valet: alius valet et non volet. Quis ergo ista iudiciorum coelestia secretia disputat?” (Uo. 20.)

¹⁰⁰ „Nemo ergo perscrutari appetat, cur cum alius repellitur, alius eligatur; vel cur cum alius eligatur alius repellatur ... Attestante Paulo: 'Inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles vie ejus'.” (Uo. 21.) – „O altitudo divitiarum sapientie et scientiae Dei, quam inscrutabilia sunt judicia ejus! (Róm11,33)” (Uo.35.)

¹⁰¹ „Predestinatio quippe remittendo (al. revidendo) et preveniendo vel reordinando futurum aliquid dicitur. Quibus verbis ostendit quod premissio et reordinatio, sive preventio, predestinatio sit et in verbis differre, senso vero non discrepare.” (Uo. 43.)

gonoszokat megbünteti”¹⁰². „Akik számára eleve elrendelte a büntetést, azoknak nem rendelte el eleve, hogy vétkezzenek”¹⁰³. – „A gonoszok nem arra vannak eleve elrendelve, hogy gonoszat tegyenek a bűnös kívánság (concupiscentia) által félrevezetve és elcsábítva, hanem hogy méltán bűnhődni kényszerülnek. A predesztináció ugyanis nem az emberi akarat valamely kényszerítő szükségességét jelöli, hanem jövődöbéli isteni cselekvés irgalmas és igazságos örök elhatározását”¹⁰⁴. A belénk öntött isteni kegyelem és az emberi döntés akarata között következő a különbség: a döntés a szabad képesség akarata, amely önmagától kívánhatja vagy a jót, vagy a rosszat. A kegyelem viszont az isteni irgalom ingyenes ajándéka, amely megadja nekünk a jóakarattal kezdetét és a cselekedet hatását”¹⁰⁵. A gonoszok büntetése úgyszólván a jók jutalmazásának szükségszerű „negatív” következménye¹⁰⁶. Az eleve elrendelés és előretudás kapcsán végül a következőket mondja Ratramnus: Istenben nincs újabb tudás és újabb elhatározás (örökkévalósága következtében). És nincs rendelet, amely független lenne a tudástól, noha sokmindent tud, amit nem rendel el¹⁰⁷. – A predesztináció-vita kiváló szereplője volt:

Johannes Scottus Eriugena (kb. 810–877)¹⁰⁸

Írországban született (Eriugena), skót (Scottus) nemzetiségű. Görög, latin, filozófiai és teológiai műveltségére az Írországban virágzó iskolákban tett szert. Az egyházatyák közül Szent Ágostont és Nysszai Szent Gergelyt ismeri a legjobban. Jártas Boethius és Pseudo Dionysiosz irataiban. Legkésőbb 847-ben Kopasz Károly párizsi udvarába kerül, ahol a schola palatina élén áll. A király 877-ben bekövetkezett halála után Eriugena is eltűnik a történelem színpadáról. Eriugenát joggal tartják a görög és a latin teológia közvetítőjének. Különösen a *De divisione naturae*-ban mutatkozik meg

¹⁰² „Reos predestinavit ad poenam, et poenam predestinavit illis: ad peccatum autem non eos predestinavit.” (Uo. 49.) – „Propter iniquitatem damnandos, que predestinata Deo non est; damnndivero ipsi predestinati sunt.” (Uo.) – „At vero peccata quia non sunt a Deo id est non sunt opus Dei, sed rationalis creature a Deo apostantis, non sunt in predestinatione Dei. Damnator est enim eorum, non auctor; quorum autem auctor non est, nec predestinator est.” (Uo. 68.)

¹⁰³ „Quos autem predestinavit ad poenam, non predestinavit ad culpam.” (Uo. 51.)

¹⁰⁴ „Non ergo predestinati sunt mali ad hoc, quod male operantur, a concupiscentia substracti et illecti, sed ad hoc quod juste patiuntur inviti. Predestinationis enim nomine non aliqua voluntatis humanae coactitia necessitas exprimitur, sed misericors et justa futuri divini operis sempiterna dispositio redicatur.” (Uo. 50.)

¹⁰⁵ „Inter gratie Divine infusionem, et humani arbitrii voluntatem hoc inter est: arbitrium est voluntas libere potestatis que perses ponte vel bona, vel mala a petere potest. Gratia autem est divine miseri cordie gratuitum donum, per quod et bone voluntatis initium, et operis promeremur effectum.” (Uo. 60.)

¹⁰⁶ „Istis quod promisit pie tribuens, illis nihilominus quod paedixit juste retribuens.” (Uo. 52.) – „Gemina est predestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem.” (Uo. 56.)

¹⁰⁷ „Ut enim non est in Deo nova scientia, sic quoque nec nova dispositio. Simplex et enim natura divinitatis, sicut nihil recipit mutabile, sic nihil compositum. Unde in Deo scientia et dispositio non variantur, ut alio tempore Deus sciat, et alio disponat; sed simul scit, simul etiam disponit, quanquam nonnulla sciat, que non disponat.” (Uo. 76.)

¹⁰⁸ Életrajzi adatokat ld. Ueberweg II, 165köv. – Művei: PL 122; (német fordítás Ludwig Noack 11870, 41994 -Meiner). – További irodalom: TECHERT MARGIT: Plotinizmus J. Scotus Eriugena filozófiájában in: Athenaeum, 1927. 26-45; 138-154. WERNER BEIERWALTES: Eriugena. Grundzüge seiner Denkens (Klostermann), 1994., DIRK ANSORGE: Johannes Scottus Eriugena: Wahrheit als Prozeß. Innsbruck, 1996.

ezen készsége. Nem véletlen, hogy az ő műve Pseudo Dionysiosz latin fordítása. A görög eredetűt a hagyomány szerint 827-ben ajándékozta Michael Bekkos bizánci császár Jámbor Lajosnak, mikor értesült felőle, hogy St. Denis-ben őrzik Areopagita Szent Dénes ereklyéit.

A predestináció-vitát Eriugena a filozófia felől közelíti meg: mivel „minden kegyes és tökéletes tan, amely segítségével a dolgok értelmét szorgalmasan kutatjuk, és nyilvánvalóan megtaláljuk, abban a tudományban található, amelyet a görögök filozófiának neveznek, szükségesnek tartjuk, hogy ennek felosztásáról vagy részéről röviden mondjunk valamit.¹⁰⁹”. Ugyanis „az igaz filozófia az igaz vallás, és fordítva: az igaz vallás az igaz filozófia.”¹¹⁰ Ilyen értelemben állít fel Eriugena néhány szillogizmust, amelyek segítségével cáfolja Gottschalk állítását a „gemina praedestinatio”-ról¹¹¹. Először is különbséget kell tenni a szubsztanciális és a relatív állítás között: Isten eleve elrendelését (praedestinatio) relatív értelemben állítjuk arról, amit elrendelt¹¹² – „ha mindaz, amit Istenről állítunk egy, semmi igazabbat és méltóbbat nem mondhatunk istenről, mint a predestináció; tehát a predestináció egy. (Gottschalk) tévesen választja ketté és káromolva (blasphemando) tagadja, majd kettőt talál ki helyébe, melyek közül egyik sem állhat meg.”¹¹³ Egy további érv az okozatból az okra történő következtetés: miután az okozatok egymással ellentétesek, okaiknak is szükségszerűen ellentétesnek kell lenniök¹¹⁴. Gottschalk kettős (gemina) predestinációja és a két (duae) predestináció között Eriugena szerint nincs különbség. Ez utóbbit Gottschalk azért találta ki, hogy megpróbálja előző szemérmertlenségétől észrevétlenül visszahúzódnival¹¹⁵. Gottschalk érvelését a kettős szeretettel káromlásnak tartja, amely a predestináció káromlásából ered¹¹⁶. Csak egy szeretet van. egy és ugyanazon szeretettel kell átölelnünk Istent és embertársainkat. nem a szeretet kettős, hanem a szeretet parancsa, miután Istent önmagáért, felebarátunkat pedig Istenért kell szeretnünk¹¹⁷.

¹⁰⁹ „Cum omnis pie perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime queritur, et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus.” (Liber De praedestinatione, PL 122,357)

¹¹⁰ „Veram esse philosophiam veram religionem, conversinque veram religionem esse veram philosophiam” (uo. 358)

¹¹¹ Ennek kapcsán megjegyzendő, hogy Gottschalkot „saffrophilus”-nak (rothadt), eretneksége értelmi szerzőjének és védelmezőjének nevezi: „suae hereseos et inventorem simul et assertorem” (uo.)

¹¹² „Quadam enim predicantur substantialiter, quaedam vero relative ... predestinatio ejus relative ad ea quae predestinata sunt profertur” (uo. 361)

¹¹³ „Si omnia quae de Deo predicantur unum sunt, nihil autem et verius et honestius de Deo dicitur, quam predestinatio: una est igitur. Quam et errando separat et blasphemando negat atque pro eo duas a seipso finxit, quarum nec una, nec altera stare nequit.” (Uo. 365)

¹¹⁴ „Est etiam aliud argumentum, quod dicitur ad effectibus ad causam, quo conficitur, duas predestinationes Dei non esse. Cujus argumenti maxima propositio est: omnium quae sunt inter se contraria: necesse est eorum causas inter se fieri contrarias.” (uo.)

¹¹⁵ „Quibus conaris te a prima tua impudentia latenter subtrahere.” (uo. 367)

¹¹⁶ „De blasphemia tua in predestinatione egressa est blasphemia tua in caritate.” (uo.)

¹¹⁷ „Non enim alio amore jubemur diligere Deum, et alio diligere proximum ... sed uno eodemque toto et Deum et proximum debemus amplecti. Preceptum igitur caritatis est geminum, non ipsa caritas, et ideo geminum quia talis differentia est in precepto, ut Deus diligatur propter semet ipsum, proximus vero non propter semet ipsum, sed propter Deum.” (uo. 368)

A kegyelem és szabad akarat kérdésében Eriugena szerint Gottschalk a pelagianizmus és annak ellentéte között akarna közvetíteni, ám mindkettő tévedésébe esik¹¹⁸. A „királyi középutat kell járni”¹¹⁹. Mind a szabad akaratra, mind a kegyelem ajándékára abból következtetünk, hogy megegyeztünk abban, hogy az üdvösség eljött, és hogy lesz ítélet. Egyiket sem szabad a másik rovására védeni.

Egy további érv a rossz meghatározásából származik: Isten nem láthatja előre a rosszat, és nem rendelheti el a büntetést, mivel a rossz a megromlott jó, és a jó hiánya. Eriugena ebben szent Ágostonra hivatkozik. Minden ugyanis, ami van vagy Isten, vagy Istentől van. A rossz vagy a bűn, vagy a büntetés. Márpedig a rossz se nem Isten, se nem származik Istentől¹²⁰. – Továbbá aminek se anyaga, se alakja, se „faja” nincs, az kétségkívül semmi: „ám világos, hogy a dolgok nemléte és hiánya ezen három tulajdonság híjával van. Tehát egyáltalán nincs. Következésképpen a leginkább létező nem tudhatja és nem rendelheti el őket előre.”¹²¹ – Eriugena így ezekre a szavakra fakad: „csodálatra méltó, mi több valóban sajnálatos azok vaksága, akik ezzel elmentében Isten vagy az ember tekintélyében azt olvasnák, hogy Isten előre tudta, vagy előre elrendelte a bűnt, a halált, a büntetést, ami teljességgel semmi, miután fogyatékosság”¹²². Gottschalk nem az egyházatyák ismerője, hanem „hazudozó hamisítója”¹²³. nincs az az írás, amelyet ne érthetnének félre azok, akik azt nem ismerik¹²⁴. „Az eretneki esztelenség a katolikus szerző (R. Z. – Ágoston) szavaival őrzöng, és szétépti farkasfogaival a kevésbé műveltek hitét”¹²⁵. Eriugena felszólítja Gottschalkot, hogy vagy védekezzen –amire semmiféleképpen nem képes-, vagy helyesbítsen, amit

¹¹⁸ „Haec autem de qua nunc agitur sic est in medio inter utrasque predictas tamquam extremitates inter se contrarias conjuncta ut ipsis partim consentiat, partim contradicat, propriumque sibi vindicet, quod ipsas non habere contendat.” (uo. 370) – „Haec igitur nova secta, Pelagiane consentit in eo, quod domum gratiae gratuita nihil homini prodesse asserit, ad faciendam justitiam, sed solum predestinationis necessitatem; ab ea vero dissentit eo, quod vires liberi arbitrii penitus evacuavit, neque ad bene facere, neque ad mala committere revalere...” (uo.)

¹¹⁹ „Conclusum est igitur et liberum hominis arbitrium, et gratie donum ex eo quod concessum est, et salutem mundi venisse et iudicium esse futurum. Via igitur regia gradiendum, nec ad dexteram, nec ad sinistram divertendum, hoc est ne sic defendatur liberum arbitrium, ut ei bona opera sine Dei gratia tribuantur, nec sic defendatur gratia ut quasi de illa securi mala opera diligantur.” (uo. 371) – „ubi predestinationis necessitas est, ibi nec liberum arbitrium, nec gratie potest esse donum. Rectissime autem credimus et lucidissime sentimus et liberum arbitrium et gratie donum in homine posse esse.” (uo. 372)

¹²⁰ „Omne igitur malum aut peccatum est aut poena peccati ... num quid possumus recte sentire de Deo ... eorum, quae nec ipse est, nec ab eo sunt, quia nihil sunt, prescientiam seu predestinationem habere?” (uo. 392) – „Sed si quis dubitat nihil esse malum, nisi boni corruptione, videat, quid de hac ratione Augustinus dicit, scribens contra epistolam Fundamenti ... quis dubitet totum illud, quod dicitur malum, nihil esse aliud quam corruptionem?” (uo. 395) – „Cui loco sancti Augustini testimonium adhibendum esse arbitrator: ait enim in libro XII. de civitate Dei: ‘nemo querat efficientem causam male voluntatis; non est enim efficiens sed defectio’” (uo. 396)

¹²¹ „Omnequippe carens materia, forma, specieque procul dubio nihil est; omnis autem rerum absentia earumque defectus tribus praedictis carere manifestum est. Omnino igitur non sunt. Ac per hoc nec prescribi, nec predestinari ab eo, qui summe est possunt.” (uo. 397)

¹²² „O, miranda immo dolenda, cecitas eorum, qui e contrario intelligere nolunt, si quando in divina seu humana legerunt auctoritate, Deum praecuisse, vel praedestinasse peccata, morte, supplitia que penitus nihil sunt, quia defectus sunt.” (uo.)

¹²³ „Sanctorum Patrum mendosus adulterator” (uo. 398)

¹²⁴ „Nulla etenim scriptura est, de qua non facile non intelligentes eam prava possint sentire.” (uo.)

¹²⁵ „Illis et hujusmodi verbis catholici auctores solet haeretica insanire vecordia, fidemque minus eruditorum lupinis dentibus laniare.” (uo. 400)

megtehet, ha felhagy azzal, hogy ellentmondjon az igazságnak¹²⁶. Nyomorúságában segítségére siet Szent Ágoston az ő definíciójával (Prosperhez és Hiláriushoz írt könyvében): „Predestinatio est ... quae sine praesentia non potest esse. Potest autem esse sine predestinatione praesentia. Predestinatione quippe Deus prescivit, quae fuerat ipse facturus”¹²⁷. A predesztináció és a kegyelem viszonyát illetőleg: a jóra való elrendelés a kegyelem előkészítése, a kegyelem pedig a predesztináció hatása¹²⁸. Eriugena szerint a mondottak megfelelnek a definíció Ágoston által is szorgalmazott követelményeinek, miután sem kevesebbet, sem többet nem tartalmaznak, mint a definiendum¹²⁹.

Gottschalk állítását az eleve elrendeltek számáról és a teremtményeknek az eleve elrendeltek és el nem rendeltek kettős (bipertita) felosztásáról az „inquisitio per tetragonum”-mal oldja fel:

*Minden ember vagy eleve elrendelt, vagy sem;
ha igaz, hogy minden igaz ember eleve elrendelt,
úgy nem igaz, hogy minden igaz ember eleve nem elrendelt. -ugyanígy:
ha igaz, hogy minden gonosz eleve nem elrendelt,
úgy nem igaz, hogy minden gonosz eleve elrendelt.*

A két állító universalis ítélet megfelel egymásnak. Ugyanígy megfelelnek egymásnak az universalis tagadó ítéletek is¹³⁰.

A bűnre és büntetésre való predesztináltság közti különbséget megvilágítandó, Eriugena az állam példáját hozza föl: „Az állam ugyanis soha sem rendeli el, hogy az emberek vétkezzenek; de elrendeli, hogy a bűnösöket méltó büntetéssel utasítsák rendre. S amennyiben ez így áll a változó idők múlandó törvényeivel, mit kell tartanunk azokról a törvényekről, amelyeket a jámborságra és igazságra vonatkozólag változtatlan érvényre hoztak?”¹³¹ – Ismét Szent Ágostonra hivatkozva megállapítja, hogy a substantia nem lehet rossz. Következésképpen a tiltott fa sem volt rossz, hanem az isteni parancs megszegése¹³².

A büntetés kérdése kapcsán Eriugena kiter az örök tűz jellegére. Ágostonnál testi jellegű, Gergelynél nem testi jellegű. Ám eredetileg „nem büntetés, és nem is annak készült, és nem is arra rendelték, hanem aminek mindenki java volt a rendeltetése, a gonoszok lakóhelye lett. Ebben kétségkívül éppúgy fognak lakni a boldogok, mint a nyomorultak; ám amint egy és ugyanazon fény ... az egészséges szemnek megfelel,

¹²⁶ „Esto igitur, haeretice, paratus, aut te defendere, quod nullo modo vales, dut te emendare, quod potes, si veritati contradicere dsinas.2 (uo.)

¹²⁷ Uo. 401.

¹²⁸ „Predestinatio Dei que in bono est, gratie est praeparatio; gratia vero est ipsius predestinationis effectus.” (uo.)

¹²⁹ „Definitio nihil minus, nihil amplius continet, quam id quod susceptum est explicandum; aliter omnino vitiosa est.” (uo. - utalás a De quantitate animae-re)

¹³⁰ Uo. 412

¹³¹ „Numquam enim respublica homines decrevit peccare; decrevit autem reos justa poena corrigere. Quod si ita est in legibus mutabilitate temporum transitoriiis, quid putandum fieri in aeternis pietatis justitiaeque immutabili vigore refertis?” (uo. 412)

¹³² „Non ergo arbor illa malum est, quae in medio paradiso (al. paradisi) plantata /esse/ scribitur, sed divini praecepti transgressio ... Facere ... et pati non substantia est. Quapropter substantia non est malum.” (uo. 421)

akadályt jelent a szomorkodóknak. Egyazon étel vagy ital a beteg ajkaknak keserű, az egészségeseeknek édes¹³³.

A szentatyák -elsősorban Ágoston félreértése a hasznos tudományok ismeretének hiányából¹³⁴ és a görög nyelv nem tudásából származik¹³⁵. A görög οJrw igét a latinban ugyanis háromféleképpen lehet visszaadni: video, definitio, destino. Ugyanúgy a proorw -t: praevideo, praedefinitio, praedestino. A Rómaiakhoz és Efezusiakhoz írt levélben a fordító minden esetben a praedestinatio-t alkalmazza, noha mást is alkalmazhatott volna¹³⁶. „Amiből világosan kitűnik, hogy a három igének vagy azonos a jelentése, vagy annyira rokonértelműek, hogy bármelyiket használhatjuk a másik helyett”¹³⁷.

A 9. századi predestinációs vita partnereinek álláspontját leegyszerűsítve, és az ő forrásismereteiket számításba véve talán így jellemezhetnénk (foglalhatnánk össze?):

Gottschalk: két predestináció (gemina): a jóké az életre, a gonoszoké a kárhozatra
Hrabanus Maurus és Hinkmár: csak a jók vannak predestinálva az életre

Ratramnus: gemina (kettő) predestináció: a gonoszoké (ad damnationem, non ad peccatum PL 121,48) a jók életre történő predestinációjának szükségszerű következménye

Eriugena: a gonoszok predestinációja a jók predestinációjának a „másik oldala”¹³⁸.

Scottus Eriugena mindenképp előttről De divina naturae (ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΜΕΡΙΣΜΟΥ) párbeszéd formájában írt művével szerzett magának hírnevet¹³⁹. E művében Eriugena az egész természetet négy részre osztja¹⁴⁰:

amely teremt, de nem teremtetik (creat et non creatur)

amely teremtetik és nem teremt (creatur et non creat)

amely teremtetik és teremt (creatur et creat)

amely se nem teremtetik, se nem teremt

(nec creat, neque creatur)

Isten

teremtmények az
ember kivételével

az ember

ismét Isten

¹³³ „Sive itaque ignis ille corporeus, ut ait Augustinus, sive incorporeus ut Gregorio placet ... Non ergo ille ignis est poena, neque ad eam praeparatus vel praedestinatus, sed qui fuerat praedestinatus, ut esset in universitate omnium bonorum, sedes factus est impiorum. In quo procul dubio non minus habitabunt beati quam miseri; sed sicut una eademque lux sanis ... oculis convenit impedit dolentibus; unus idemque cibus, vel potus faucibus languentibus amarus, sanitate fruentium dulcis” (uo 429)

¹³⁴ „Errorem itaque saevissimum eorum, qui venerabilium Patrum, maximeque sancti Augustini sententias confuse, ac per hoc mortifere ad suum gravissimum sensum redigunt, ex utilium disciplinarum quas ipsa sapientia suas comites investigatricesque fieri voluit, /ignorantia/ crediderim sumpsisse primordia.” (uo. 430)

¹³⁵ „Insuper etiam ex graecarum literarum inscitia.” (uo.)

¹³⁶ Uo. 431.

¹³⁷ „Dehinc aperte conficitur, in his tribus verbis aut eundem sensum esse, aut tantam intelligentiae viciniam, ut unumquodque alterius loco poni possit.” (uo.) – A PL lábjegyzetben fejezi ki ellenvetését: „Praedestinationem nihil aliud esse quam praevisionem falsum est. Multa enim praevidentur, quae nec praedestinantur nec praedefiniuntur.” (uo. f. láb.)

¹³⁸ Eriugena ezekkel a szavakkal fejezi be vitairatát: „ac per hoc cum omnibus orthodoxis fidelibus anathematizo eos, qui dicunt due predestinationes esse, aut unam geminam, bipertitam, aut duplam. Si enim due sunt, non est una divina substantia. Si gemina, non est individua. Si bipertita, non est simplex, sed partibus composita. Si dupla est, complicata est.” (PL 122,438)

¹³⁹ PL 441-1022.

¹⁴⁰ PL uo. 442

Scotus Eriugena kedvenc szerzői Dionysios Areopagita és Origenész. Előszóval szól az Istenről való beszéd analóg voltáról és a „via eminentiae”-ről: „Istenről semmit sem mondhatunk és érthetünk a szó eredeti értelmében”¹⁴¹. Amennyiben a reláció kategóriájáról Istennel kapcsolatban beszélünk, úgy nem tartozik a tíz kategória közé¹⁴². Ez a megállapítás igen fontos a skolasztika későbbi reláció-tanának szempontjából. Istenről mindent átvitt értelemben mondunk („non propriae, sed translative”)¹⁴³. A teológiának két iránya van: a tagadó és az állító – Areopagita felosztásának megfelelően¹⁴⁴. Abban is követni kell őt, amit a szavak elégtelen voltáról mondott a Szentháromság egy Isten jelölésére¹⁴⁵. Isten meghaladja minden elgondolásunkat és minden megjelölésünket („via eminentiae”): „deinde super omne quod de eo praedicantur, superessentialis natura, quae omnia creat et non creatur, superlaudanda est”¹⁴⁶. A teremtést az emanáció és részesedés segítségével magyarázza¹⁴⁷.

Eriugena Isten tudatlanságáról is beszél. Isten ugyanis nem tudhatja a rosszat; Isten csak azt tudhatja, amit önmagában öröktől fogva teremt és megismer; azt is mondjuk, hogy Isten nem tudja, ami még nem nyilvánvaló a tevékenység eredményében és végül Isten nem tud magáról az általa teremtett dolgok sorában, amelyeket a filozófusok a tíz kategória közé sorolnak¹⁴⁸.

¹⁴¹ „...nil proprie de Deo aut dici aut intelligi posse” (uo. 465)

¹⁴² „Praesertim categoria relationis non inter decem categoriarum reputabitur, si proprie de Deo pronunciat.” (uo.)

¹⁴³ „Non enim proprie sed translative dicitur essentia, veritas, sapientia ceteraque hujusmodi.” (uo. 460)

¹⁴⁴ „Aut enim de hujusmodi causa per omnia tacendum est ... nam exuperat omne intellectum aut ... suadebit, duabus principalibus Theologiae partibus utens, affirmativa quidem, quae a Grecis καταφατικη, et abnegativa, quae αποφατικη vocatur. Una quidem, αποφατικη divinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum quae sunt, id est quae dici aut intelligi possunt, negat; altera vero, katafatikh, omnia quae sunt, de ea praedicat, et ideo affirmativa dicitur, non ut confirmet aliquid esse eorum quae sunt, sed omnia, quae ab ea sunt, de ea posse praedicari suadeat.” (uo. 458) – „... haec est cauta et salutaris et catholica de Deo praedicanda professio, ut prius de eo juxta catafaticam, id est affirmationem, omnia sive nominaliter, sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie sed translative; deinde ut omnia quae de eo praedicantur per catafaticam, cum esse negemus per apofaticam, id est negationem, non tamen translative, sed proprie. Verius enim negatur Deus quid eorum quae de eo praedicantur esse, quam affirmatur esse...” (uo. 522)

¹⁴⁵ „S. Dionysio Areopagita Theologo nobis verissime atque probatissime suadente divinae unitatis atque trinitatis mysteria. Ait enim nulla verborum, seu nominum, seu quacunque articulatae vocis significatione, summam omnium atque causalem essentiam posse significari.” (uo. 456)

¹⁴⁶ Uo. 522; „superessentialis, plusquam veritas, plusquam sapientia, et similia dicitur.” (uo. 460) – „superessentialis est, affirmatio simul et abdicatio.” (uo. 462) – „Nam et bonitas et iustitia ceteraequae virtutes qualitates esse Dicuntur, Deus autem virtus est, et plusquam virtus.” (uo. 464)

¹⁴⁷ „universalis boni prima sectio est in illud unum ac summum incommutabile per se et substantiale bonum ex quo omne bonum manat, et in illud bonum, quod participatione summi et incommutabilis boni bonum est.” (uo. 621)

¹⁴⁸ „per quam malum non cognoscit, quia ejus cognitio simplex est, et ea solo substantiale bonum per se ipsum; cetera vero bona ipsius participatione bona sunt. Deus itaque malum nescit ... secunda species est, per quam dicitur Deus ignorare alia praeter ea, quorum rationes in seipso aeternaliter et fecit et cognoscit ... Tertia est per quam dicitur Deus ignorare ea ... quae nondum experimento actionis et operationis in effectibus manifeste apparent ... His ... quarta species additur, ...qua Deus dicitur ignorare se esse in numero rerum, quae ab eo factae sunt, quas intra denariam quantitatem praedicamentorum Philosophi conantur concludere.” (uo. 596)

Az anyag bőségéből kiragadva meg kell említeni, hogy Scotus tagadja az ember mint testi lény Isten-képmás voltát¹⁴⁹, valamint tanítását az asszony teremtéséről, mint az áteredő bűn következményét¹⁵⁰.

A „tanítvány” sürgetésére Eriugena kifejti, hogyan érti, hogy Isten sem nem teremtik, sem nem teremt? – Miután minden visszatér Istenbe, nem lesz többé teremtés, mivel ő lesz minden mindenben, és minden őbenne lesz¹⁵¹.

A megújulás kérdésében előszeretettel hivatkozik Órigenészre, akit „beatusnak” és „magnusnak” nevez, és aki megmagyarázza, amit szent Ambrus kétségben hagyott¹⁵².

Eriugena nyilatkozik a tekintély és az ész viszonyáról is. „A tekintély az igaz észből származik, az ész viszont soha nem származik a tekintélyből. Ugyanis minden tekintély, amelyet nem hagy jóvá az igaz ész, gyengének tűnik¹⁵³. Hiába buzgólkodott Eriugena Gottschalk eretnekké nyilvánítása körül, „zavaros” tanai, valószínűleg Órigenész iránti előszeretete, valamint az ész és a tekintély viszonyáról vallott nézetei következtében Prudentius Troy-i püspök írásait istenkáromlásnak, felfuvalkodott tudásnak, szofista esztelenségnek, szószátyár szócsatának minősítette. A Valence-i zsinat elítélte a commentum diaboli 19 tételét (anélkül, hogy Eriugenát megnevezné). (A De praedestinatione-nak 19 fejezete van!). 1210-ben halálbüntetés terhe alatt tiltották a De divina praedestinatione birtoklását¹⁵⁴.

149 „De hac questione omnes fere sacrae Scripturae expositores non tacent. Et primum quidem unanimiter perhibent, hominem, in quantum corpus est, ad imaginem Dei non esse factum; Deus quippe incorporans est, nihilque corporalitatis ei inest, vel accidit.” (uo. 786)

150 „Si homo non peccaret, in geminum sexum simplicitatis suae divisionis non pateretur.” (uo. 799)

151 „Quoniam vero post reditum universitatis conditae visibilium et invisibilium in suas primordiales causas, quae in ipsa, divina videlicet natura continentur, nulla ulterius natura ex ea procreabitur, seu in species sensibiles intelligibilesve multiplicabitur; nam in ipsa unum erunt, sicut nunc et semper in causis unum sunt: non immerito nihil creare et creditur et intelligitur. Quid enim creabit, dum omnia in omnibus ipsa sola fuerit?” (uo. 860)

152 „At si quis humanitatis simplicitatem et impartibilitatem me dixisse nulla praerogativa sacrorum Patrum auctoritate adjutum existimet, audiat beatum Origenem, in libro tertio in Epistolam ad Romanos: Ego dixi: Dii estis et filii Excelsi, et addidit: Omnes.” (uo. 922) – „Audi magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitorem, in tertio libro ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ de consummatione mundi, hoc est de summo bono, ad quod universa rationalis festinat, ut Deus omnia in omnibus sit.” (uo. 929) – „Itaque, quod Ambrosius in ambiguo reliquerat, Origenes declarat Nam quod ille ait: Docemur, quod non semper daemonia manebunt, ne malitia eorum possit esse perpetua, dubium est, quid velit, utrum substantiae daemonum simul et eorum malitiae periturae sint, an solummodo malitia ... audisti Origenem affirmantem, diaboli substantiam numquam perituram, sed ejus solummodo malitiam.” (uo. 930köv)

153 „Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore deducimus..Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur infirme videtur esse.” (uo. 513) – Ratramnushoz hasonlóan: „Veritas commendat auctores et non ipsi veritatem”. (PL 121,141)

154 Schulthess - Imbach, 88

Aurillac-i Gerbert (II. Szilveszter pápa¹⁵⁵ 940/950–1003)

A magyar történelem szempontjából is fontos Gerbert nevéhez fűződik az arab számok bevezetése és az ún. „abakusz”-megszerkesztése¹⁵⁶. Katalóniai tartózkodása folyamán ismerhette meg az arabok astrolábiumról írt értekezéseit¹⁵⁷. Zenével is foglalkozott: monokordot¹⁵⁸ szerkesztett, és legalábbis elméleti síkon foglalkozott az orgonával is¹⁵⁹.

A Quadrivium utáni érdeklődés ihletője Boethius volt. Nem szabad azonban azt gondolni, hogy Gerbert elhanyagolta volna a Triviumot. Tanító tevékenysége folyamán bemutatta Arisztotelész Peri hermeneiászát, Topicáját, Porfüriosz Eiszagógéját, és az Arisztotelésznek tulajdonított kategóriákról szóló írást¹⁶⁰. Foglalkozott Vergiliusz-szal és Ciceróval is. III. Ottó császárnak ajánlja a „De rationali et ratione uti” című művét¹⁶¹, amelyben „Potestas”-ról és az „Actus”-ról értekezik (Potentia és Actus), valamint a „Substantiá”-ról és az „Akcidens”-ről, melyek az állítás nemét meghatározzák¹⁶². Gerbert kortársa:

Fleury-i Abbo (940/945–1004)¹⁶³

Gerberttel nem folytatott eszmecsere tudományos kérdésekben.¹⁶⁴ Sokat fáradozott apátsága autonómiája érdekében, és házasságjogi kérdésekben is exponálta magát¹⁶⁵. Erőszakos halál áldozata lett.

Eldöntetlen, vajon Gerbert vagy Abbo kezdett Boethius „De hypotheticis syllogismis”-ával foglalkozni. Miután azonban Abbo írása maradt fenn, a továbbiakig őneki tulajdoníthatjuk az elsőbbséget.¹⁶⁶

Fleury-i Abbo kapcsán említést kell tennünk az ún. „khiliazmusról”. A Jel 20,1–7-ben szereplő Krisztus 1000 esztendő uralmáról van szó. Mikor fog bekövetkezni? Azonos-e Krisztus második eljövételével a végítéletkor? A khiliazmust, mint a közép-

¹⁵⁵ Művei: PL 139; – Pierre Riché: II. Szilveszter, az ezredik év pápája. Ford.: Somorjai Gabi, Budapest 1999.

¹⁵⁶ Abakusz = „számológép”, mely segítségével minden szorzás és osztás végezhető (vö. Riché 45)

¹⁵⁷ Az asztrolábium „segítségével meg lehet figyelni az égitestek helyzetét, és meg lehet határozni magasságukat a horizont fölött”. Uo. 47

¹⁵⁸ Uo. 48.

¹⁵⁹ Uo – v.ö. Sachs, K. J., Gerbertus congnomento musicus, In: Archiv für Musikwissenschaft, 1972, 257–274. (A Mensura fistularum értekezés kapcsán)

¹⁶⁰ Riché – uo 48

¹⁶¹ PL 139,155–168

¹⁶² „Ratione uti predicabitur de Rationali non substantialiter sed accidentaliter et tamquam differentia accidentalis de substantiali differentia.” (uo 168) – „Et cum dico: Dialectica est bene disputandi scientia, hanc diffinitionem de dialectica praedico, et est utraque predicatio substantialis, sicut utraque diffinitio; omnis enim diffinitio a genere incipiens, perque differentias usque ad speciem, quae definit, perveniens substantialis est.” (uo)

¹⁶³ PL 139,417–578; Abbo von Fleury: De syllogismis hypotheticis. Textkritisch herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Franz Schupp. Brill – Leiden 1997.

¹⁶⁴ Schupp, XVI.

¹⁶⁵ Uo XVII. – Robert király „házassága” Berta burgundi hercegnővel

¹⁶⁶ Uo. IX.

korra jellemző vonást a rendelkezésünkre álló forrásokból nem tudjuk bizonyítani.¹⁶⁷ Ettől függetlenül Friedrich Heer, noha bizonyos megszorításokkal állítja, hogy a 8-10. század között kezd Európában gyökeret verni a világ végével kapcsolatos félelem.¹⁶⁸ Heer arra hivatkozik, hogy mindenekelőtt a francia kolostorokban, a korabeli okmányokat így datálják: „Appropinquante etenim mundi termino et ruinis crescentibus”¹⁶⁹. Sajnos nem tünteti föl forrásait. Ebben az összefüggésben beszél Abboról, akinek a következő jelszót tulajdonítja: „Ne datáljuk az X napot, Krisztus napját, a végétéletet.”¹⁷⁰ – sajnos ezt az idézetet sem dokumentálja. Hivatkozik Abbo „Liber apologeticus”-ára mint a világ vége-félelemmel polemizáló írásra. Ha Heer a PL 139,461-472-re gondol, ez az állítása sem egészen helytálló, mert itt a klérus védelméről van szó az világi hatalommal és a simóniával szemben. (A művet Capet Hugo (987-996) és Robertnek (996-1031) címzi.) Mindössze a mű végén említ meg két kimondottan teológiai kérdést: az egyik a Szentlélek eredete (a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens – vagy a Patre et Filio non factus, nec creatus, sed procedens, mivel Gergely pápa azt mondja: „Spiritus Sanctus nec genitus est, nec ingenitus, sed tantum procedens” – 471); a másik kérdés pedig valóban a világ végének az időpontja: a párizsi templomban gyermekkorában többször hallott róla, hogy azonnal az 1000. év végén eljön az Antikrisztus, és nemsokkal utána következik az egyetemes ítélet. Egykori apátja, Richardus fölkerlte, hogy válaszoljon a lotharingiai-aknak bizonyos levelére. Ugyanis „úgyszólván az egész világot eltöltötte a hír, hogy akkor lesz a világ vége, midőn március 25 és Nagypéntek egybeesik.”¹⁷¹ Miután az

167 Robert Konrad (Chiliasmus – in: Theologische Realenzyklop(die. Bd 7,734. De Gruyter, 1981): „Bereits Augustinus hatte jede z(hlenm(ßige Berechnung der Weltdauer abgeleht (Ep. 199: D fine saeculi; De civ. Dei 28,53) ” Augustin denkt in Generationem, l(ßt aber die Generationsfolge völlig offen. Die Zahl Tausend wird von ihm als numerus perfectus gedeutet. So brauchte sich das christliche Zielbewußtsein weder auf einen Jahrtausendstermin noch auf die Erwartung eines tausendj(rhrigen Reiden einzustellen. Die immer wiederkehrende Auffassung von einer allgemeinen Weltuntergangsstimmung ist daher durch Quellen nicht zu belegen.”

168 Friedrich Heer: Glaube und Sicherheit. Deutsche und europäische Probleme der Jahrtausendwende im Zeitalter Bernwards und Godehards von Hildesheim. In: Philosophia Viva. Festschrift für Alois Dempf zum 70. Geburtstag. München, 1960. 159-179.: „Wenn auch die im 19. Jahrhundert vertretene Ansicht, Europa sei um das Jahr 1000 von Weltuntergangssängsten überschwemmt worden, in dieser Form nicht haltbar ist, so gilt doch als geschichtliche Realität: vom 8. zum 10. Jahrhundert wurzeln sich bereits tief Untergangssängste ein, die geistlichen Gedichte bezeugen es eindeutig, wobei germanische und frühzeitliche Weltuntergangssangst vielfach nathlos verschmelzen mit dem Schrecken des Jüngsten Gerichts.” (162)

169 Uo. 163.

170 Uo.

171 „998 kurz also vor dem Jahre 1000, verfaßt Abbo von Fleury seinen ‘Liber Apologeticus’, seine polemische schrift gegen die Weltuntergangssangst. Er erzählt wie bereits in seiner Jugend viele Endzeitsprognosen in Predigten hörte besonders Lothringen wo man für 992 das Ende der Welt erwartet hatte. Abbo kämpft gleichzeitig gegen diese lothringische eschatologische Bewegung und gegen zeitgenössische Pariser Prediger.” (Uo) – v.ö. Szentpétery Imre: A kronológia kézikönyve. Budapest 1985. (142. old. tábla: 992: Húsvét március 27. – tisztán informatív: Nagypéntek legközelebb 2005-ben és 2016-ban esik március 25-ére (v.ö. Magyar Katolikus Lexikon V. 135.)) – Liber apologeticus, PL 139,472 „De fine quoque mundi coram populo sermonem in Ecclesia Parisiorum adolescentulus audivi, quod statim finito mille annorum numero Antichristum adveniret, et non longo post tempore universale iudicium succederet: cui predicationi ex Evangelis ac Apocalypsi et libro Danielis, qua potui restiti: Denique et errorem qui de fine mundi inolevit abbas meus beate memoriae Richardus sagaci animo propulit postquam litteras a Lothariensibus accepit, quibus respondere iussit; nam fama pene totum mundum impleverat, quod quando Annuntiatio

ilyen és ehhez hasonló kérdések növelik az Egyházban a vizzálykodást, zsinatnak kell döntenie, hogy mindazok, akik az Egyházban élnek, egy nézetten legyenek, mert ez a fejedelmek feladata is: „quod vestra industria concedat, quae nos unanimes vult habere in domo sua” (472)

Az első ezredfordulót megelőző filozófia/teológia hosszmetzetét nézve, semmi alapja reményünknek egy egységes jövőt illetően: quod capita tot sententiae. Az egyetlen állandó a véleménykülönbség. – Ez azonban – a keresztmetzetet tekintve – ugyanazon kérdésekkel kapcsolatos, egyazon tekintélyekre hivatkozik, talán az egység célját szolgálja, újabb találkozásokat (szün-hodoszt, con-ciliumokat) tett szükségessé. Ebben az értelemben talán a tanulmányban vizsgált időszakra is vonatkozhat: Múltunk a reményünk.

Dominica in Parasceve contigisset, absque ullo scrupulo finis saeculi esset. De initio etiam adventus qui ante Nativitatem Domini per singulos annos agitur, aliquando error gravissimus extitit, aliis incoantibus post V. Kalend. Decembris, aliis ante cum numquam plus quatuor hebdomadas, saltem unam deim Adventus habeat.” – Hrabanus Maurus is ismeri az Annuntiatio és a Nagypéntek ígétét. A De laudibus S. Crucis XIII. képhez többek között ezt a magyarázatot fűzi: „Octavo enim Kalendas Aprilis conceptus creditur, quo et passus.” (PL 107,201)

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 találhatóak a Fakultás életből. 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

RÓZSA HUBA

A bibliai őstörténet forrásai és szerkezete

A bibliai őstörténet (Gen 1-11) teológiailag a bibliai hagyomány egyik legjelentősebb egysége, amelynek különleges súlyt ad az, hogy Izrael évszázadokon át Istennel megélt üdvtörténeti tapasztalata csapódott le benne. Ennek fényében keres választ a világ, az ember és a népek eredetére. Amikor a kezdetet vizsgálja egyben világértelmezést is nyújt, amelyben feltárja az ember helyzetét a világban. Meghatározza Isten és a világ, Isten és az ember s végül a népek egymáshoz való viszonyát.

Ugyanakkor az őstörténet szorosan kapcsolódik a pátriárkák történetéhez, azt bevezeti és magyarázza. A pátriárkákat az egyetemes üdvtörténet szintjére emeli, és mindaz, ami velük történik, visszautal a kezdetben történt eseményekre. Tágabban véve a bibliai őstörténet az egész Pentateuchus-elbeszélés bevezetője, s az atyákkal egy-ségben együttal Izrael népének kiválasztását és üdvtörténeti helyzetét indokolja.

A bibliai őstörténet értelmezését meghatározza az a tény, hogy miben ragadjuk meg kánoni formájának legfőbb irodalmi és teológiai sajátosságait. Ide tartoznak a következő kérdések: az őstörténet terjedelme a Genézis könyvének szövegében és a pátriárkák történetével való összefüggése, a kánoni forma kialakulása ill. az alapjául szolgáló források létének feltárása, és az őstörténet struktúrája.

AZ ŐSTÖRTÉNET IRODALMI ELEMEI ÉS TERJEDELME

A bibliai őstörténet jelenlegi ún. kánoni formájában önálló irodalmi és teológiai összefüggés, de megállapíthatók benne azok a részegységek, amelyekből az őstörténet létrejött és meghatározzák szerkezetét. Ezek a következők: a világ teremtése (Gen 1,1-2,4a); a paradicsom-elbeszélés az ember teremtéséről és bűnbeeséséről (Gen 2,4b-3,24); Káin és Ábel (4,1-16); a kainiták nemzetségtáblája (Gen 4,17-24); töredék a szetiták nemzetségtáblájából (Gen 4,24-25); a ősatyák nemzetségtáblája Ádámtól Noéig (Gen 5,1-32); az istenfiak házassága (Gen 6,1-4); a vízözön és a szövetség Noéval (Gen 6,5-9,17); Noé és fiai (Gen 9,18-29); a népek táblája (10,1-32); a bábéli torony (Gen 11,1-9); Szem nemzetségtáblája Ábrahámig (Gen 11,10-26). Kiegészítésül hozzá kell fűzni, hogy az őstörténet terjedelme, mint látni fogjuk, vitatott a kutatók körében. A részegységek felsorolásánál azt az általánosan elfogadott nézetet vettük alapul, hogy a kezdetek leírása a Gen 1-11 fejezetekre terjed ki. Ezért azokat az egységeket is megneveztük, amelyek hovatartozásának kérdésében a vélemények megoszlanak.

Megjegyezzük továbbá azt is, hogy a részegységek lehatárolásában szintén vannak eltérések az egyes kutatók között.

A felsorolt egységek C. Westermann megállapítása szerint két csoportra, elbeszélő és felsoroló egységekre oszthatók¹. Az elbeszélő egységekhez tartoznak a teremtés-elbeszélések, elbeszélések találmányokról vagy civilizációs vívmányokról, mindenekeleltől elbeszélések bűnről és büntetésről. A felsoroló részek lényegében nemzetségtáblák (görög szóval genealógiák). A bibliai őstörténet részeit a nemzetségtáblák kapcsolják össze folyamatos egésszé, sőt ezek hozzák összefüggésbe a pátriárkáknak, Izrael ősatyáinak történetével². Arra vonatkozóan, hogy a részegységek miként és milyen hangsúlyokkal kapcsolódnak össze a bibliai őstörténet struktúrájában még visszatérünk a kánoni forma szerkezetének tárgyalásánál.

A Gen 1-11 fejezetek irodalmi összefüggésével kapcsolatban a következő megfigyeléseket tehetjük. A hatnapos teremtéstörténettől egészen a vízözön végéig terjedő szövegösszefüggés foglalkozik a szó szoros értelmében vett őstörténettel (Gen 1,1-9,29), amelyben a kezdetek, az ősidő leírását találjuk (világ és az ember teremtése, az első bűn, az ember kezdeti sorsa, a mesterségek eredete, az ősatyák nemzetségtáblája rendkívül magas életévekkel, vízözön). A vízözön után a 10. fejezettől megjelenik az etnikailag népekre és törzsekre bontható emberiség, a politikailag tagolt világ utalással a nagybirodalmakra, történeti nevek és helyzetek megadásával³. Egyszóval a 10. fejezettel a történeti időbe érünk, amelynek viszonyait tükrözi a bibliai leírás. Ezt jelzi még Szem nemzetségtáblájában (Gen 11,10-26) az életkorok adatainak fokozatos csökkentése abból a célból, hogy eljussunk a pátriárkai életkorok Genézis könyvéből ismert évszámaihoz. A bemutatott tényállás a magyarázata annak, hogy a bibliai őstörténet kánoni formájának terjedelmét illetően nincs egység a kutatók körében.

A kutatók túlnyomó többsége azt az álláspontot képviseli, hogy az őstörténet hatnapos teremtéstörténettel kezdődik (Gen 1,1-2,4a) és Szem nemzetségtáblájával végződik (Gen 11,10-26/32), amely átvezet a bibliai őstörténetből a pátriárkák történetébe, azaz a jelen történelembe. Ezt a véleményt az az értelmezési szempont vezeti, hogy az őstörténet szoros összefüggésben áll a pátriárkákkal, s rajtuk keresztül Izrael történetével. Amit tehát Isten a pátriárkákkal, majd pedig Izraellel tesz, az nem más mint válasz az emberiség kezdetének sötét színekkel teli „üdv történetére”. A Gen 1-11 fejezeteket Izrael üdv történetére tekintettel fogalmazták, és annak negatív hátteréül szolgálnak.

A kérdés tehát az, hogy a bibliai szövegben, hol találkozunk egymással a pátriárkák történetének és az őstörténetnek hagyományegysége. Az a megállapítás, hogy Szem nemzetségtáblája zárja le a kezdetek történetét további pontosításra szorul. Az egység ugyanis ténylegesen két részből áll: Szem nemzetségtáblája Ábrahámig (11,10-26), valamint Tára nemzetségtáblája Ábrahám és Sára megnevezésével, Sára meddőségének és Háránba vándorlásuk említésével, (11,27-32). A kutatók a két nemzetségtábla összefüggését nem azonosan ítélik meg. Vannak, akik az egész egységet (11,10-32) a

¹ WESTERMANN, C., *Genesis 1-11*, (BK 1/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 1983³, 8-89, 8-26 old.

² WESTERMANN, C., *Genesis 1-11*, 8-24 old., a szakirodalom további felsorolását lásd 30. lábjegyzet

³ A Gen 1-9 és 10 köv. fejezetek elemzését részletesebben lásd BAUMGART, N. C., *Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29*, BN 82 (1996) 27-58; *Die Umkehr der Schöpfungsgottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9*, (HBS 22), Freiburg i. Bg 1999, 13-18 old.

bibliai őstörténettel összefüggésben tárgyalják mint átvezetést a pátriárkák történetébe, így többek között J. C. Driver, H. Gunkel, J. Skinner, R. de Vaux, E. Speiser, J. Scharbert, D. E. Gowan⁴. Egy másik vélemény szerint Szem nemzetségtáblája mint átvezető rész még az őstörténethez (11,10-26), Táre (Ábrahám) nemzetségtáblája (11,27-32) viszont már a pátriárkák történetéhez tartozik, így többek között W. Zimmerli, J. Marböck, W. H. Gispen, C. Westermann, R. L. Cohn, J. Blenkinsopp, L. Ruppert, H. Seebass⁵. Itt kell még említeni G. von Rad megoldását, akinek véleménye szerint az őstörténet a Gen 12,9-ben végződik és a pátriárkák története a Gen 12, 10-ben kezdődik. Mégis a bűn elhatalmasodásával karakterizált őstörténet a Gen 11,32-ben szűnik meg és a Gen 12,1-ben kezdődik az üdvtörténet⁶.

Egy más megoldás szerint a bibliai őstörténet a bábeli torony történetével zárul a Gen 11,9-ben, Szem nemzetségtáblája Táre nemzetségtáblájával együtt már a pátriárkák történetéhez, közelebről az Ábrahám történetéhez tartozik (J. M. Sasson, G. W. Coats)⁷.

A további megoldások szoros összefüggésben állnak a bibliai szövegben tett olyan megfigyelésekkel, amelyekből a kutatók az őstörténet szerkezetére ill. a pátriárkák történetével való összefüggésére a hagyományostól eltérő következtetéseket vonnak le. P. Weimar a Gen 1,1-22,24 terjedő nagyobb kompozíciós szövegösszefüggésből indul ki, amelyben két zárt, és kiasztikusan rendezett kompozíciós egységet állapít meg. Az egyik az általa „teremtéstörténetnek” nevezett Gen 1,1-8,22, amelyet a teremtés (1,1-2,3) és újteremtés (8,1-22) kompozíciós rész határoz meg. Ennek felel meg az „Ábrahám-történetnek” nevezett másik egység (15,1-22,24). A kettő közé helyezett az 9,1-28 és 14,1-24 egymásra vonatkoztatott egységek által összetartott kompozíciós egység, a Gen 9,1-14,24⁸. M. Witte szerint az „őstörténet” megnevezés egy gyűjtőfogalom a Gen 1,1-9,29 (+10,1-11,26)-ben található szövegek számára. Az így fel-fogott őstörténet két blokkra bontható, az egyik az Ádám-tól Noé-ig terjedő „emberiség-történet” (Gen 1,1-9,29), a másik a „köztes idő”, a Noétól Ábrahámig terjedő „né-

⁴ DRIVER, J. C., *The Book of Genesis*, London 1926¹², 143 old.; GUNKEL, H., *Die Genesis* (HK 1/1) Berlin 1963⁶, 159.163 old.; bizonyos vonakodással SKINNER, J., *Genesis, A Critical and Exegetical Commentary*, (ICC), Edinburgh 1930³, LXVI; DE VAUX, R., *La Genesis*, (SB), Paris 1962²; SPEISER, E. A., *Genesis*, (AB 1), 1964; SCHARBERT, J., *Genesis 1-11*, (NEB), Würzburg 1985², 15.121 old.; GOWAN, D. E., *Gen 1-11. From Eden to Babel*, (ITC), Edinburgh 1988, 1-9 old.

⁵ ZIMMERLI, W., *1. Mose 1-11*, (ZBK 1.1), Zürich 1967³, 421 old.; MARBÖCK, J., *Orientierung zur Biblischen Urgeschichte (Gen 1-11)*, ThQ 126 (1978) 3-14, 5. lánbj.; GISPEN, W. H., *Genesis I*, (COT) Kampen 1974; WESTERMANN, C., *Gen 1-11*, (BK 1/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 1983³, 2 köv. old.; COHN, R. L., *Narrativ Structure and Canonical Perspective in Genesis*, JSOT 25 (1983) 3-16, 6 old.; BLENKINSOPP, J., *The Pentateuchus. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (The Anchor Bible Reference Library), New York 1992, a továbbiakban a könyv olasz nyelvű fordítására hivatkozunk *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996, 114-115. 119-123 old.; RUPPERT, L., *Genesis, Ein kritischer und theologischer Kommentar 1. Teilband Gen 1,1-11,26*, (FzB 70), Würzburg 1992, 23 old.; SEEBASS, H., *Genesis 1. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996, 48-49. 288 köv. old.

⁶ VON RAD, G., *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938): *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, (ThB 8), München 1965³, 9-86, 71 old.; *Das erste Buch Mose* (ATD 2,4), Göttingen 1976¹⁰, 116-118 old.

⁷ SASSON, J. M., *A Genealogical „Convention” in Biblical Chronography?*, ZAW 90 (1978) 171-185 old.; *The „Tower of Babel” as a Clue to the Redactional Structur in the Primal History (Gen 1-11,9)*: *The Bibel World* (FS C. W. Gordon) G. Rendsburg szerk., New York 1980, 211-219 old.; COATS, G. W., *Genesis I*, (FOTL), Michigan 1983, 35-39.97-102 old.

⁸ WEIMAR, P., art. *Genesisbuch*, NBL II., 783-790 kol, 784 kol.

pek története" (Gen 10,11-11,26), s ezt követi a pátriárkák története⁹. Egy további megoldást javasol N. C. Baumgart, aki a bibliai őstörténet végének a vízözön lezárását tekinti a Noé haláláról való megjegyzéssel (Gen 9,29). Eszerint az őstörténet terjedelme a Gen 1,1-9,29, míg a Gen 10. fejezettel új elbeszélés-összefüggés kezdődik. Ez azt jelenti, hogy a Gen 10. és 11. fejezet már Izrael ősatyáinak, a pátriárkáknak történetével áll szerkezeti összefüggésben és annak a folyamatnak háttérét adja meg, amely a pátriárkákon át Izrael népének kialakulásához vezet¹⁰. N. C. Baumgart megállapításaira hivatkozva a bibliai őstörténet terjedelmét E. Zenger és K. Löning szintén a Gen 1,1-9,29 határok között vonják meg¹¹. Szerintük az őstörténet alapjában véve teremtésteológia, amelyre az atyák történetei mint Izrael „őstörténetei” következnek a Gen 10. fejezettől. A Gen 10-11 közvetlenül már az Ábrahám-Sára ciklus része (Gen 10,1-25,11)¹². J. L. Ska szerint a A Gen 1,1-9,19 és a 9,20-50,26 között cezúrát kellene tenni, s így a 9,20-11,26 már Ábrahám és utódai történetéhez számítandó. A Gen 9,20-11,26 szerepe egy átmenet, amely fokozatosan átvezet az univerzum történetéből (Gen 1-9) Ábrahám és utódai történetébe (Gen 12-50)¹³.

A BIBLIAI ŐSTÖRTÉNET FORRÁSAI

A őstörténet forrásainak kérdése azt jelenti, hogy keressük a kánoni forma kialakulását ill. a bibliai szöveg kánoni formát megelőző állapotát. Az egész problémakör szorosán összefügg a mózesi könyvek, szaknyelven a Pentateuchus keletkezésének magyarázatával, de legalábbis annak része. A kérdés olyan témát érint, amely hatással van az őstörténet szerkezetének meghatározására és teológiai értelmezésére is. A Pentateuchus keletkezése napjaink bibliakutatásának egyik legvitatottabb területe, és egységes álláspont kialakítására egyelőre semmi remény sincs. A továbbiakban elsősorban az őstörténet magyarázatára fordítjuk a figyelmet, és a Pentateuchus kutatására csak annyiban térünk ki, amennyiben a Gen 1-11 megértéséhez szükséges.

Kiindulásul a Gen 1-11 kánoni szövegét vesszük, amelyben két szövegtípust állapíthatunk meg. Az egyik típus az ún. „papi” szövegek (1,1-2,4a; 5,1-32; 6,1-9,29*; 10,1-31*; 11,10-26)¹⁴, a másik a papi szövegek eltávolítása után maradt szövegálla-

⁹ WITTE, M., *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, (BZAW 265), Berlin-New York 1998, 50 old. WITTE, M. a 48-52 oldalakon jó áttekintést nyújt az őstörténet végét illető különböző megfontolásokról.

¹⁰ BAUMGART, N. C., *Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29, 27-58, 28-39; Die Umkehr der Schöpfergottes*, 18-28 old. N. C. Baumgart kritikáját lásd NAUERTH, TH., *Strandete die Arche auf Noachs Weinberg? Zur Frage der Abgrenzung einer Urgeschichte im Genesisbuch*, BN 100 (1999) 71-84 old.

¹¹ LÖNING, K./ZENGER, E., *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997, 135-137 old.

¹² ZENGER, E., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998³, 69 old.

¹³ SKA, J. L., *Introduzione alla letteratura del Pentateuco*, Roma 1998, 34 old.

¹⁴ Mind a Jahvista mind a papi szövegeket elsősorban a nagyobb egységekre tekintettel jelöltük meg, a csillaggal megjelölt egységekben Jahvista és papi szövegek egyaránt megtalálhatók, de részletekben minden nem választottuk őket szét. A részletekben az egyes kutatók megállapításai sokszor eltérnek egymástól.

mány, a nem papi szövegek, amelyet „Jahvistának”¹⁵ nevezünk (2,4b-4,26; 6,1-9,29*; 10,1-31*; 11,1-9). A két szövegtípus jelenlétét általában elfogadják a kutatók, minden másban, a nevezett szövegeknek a Pentateuchus egészéhez ill. más témáihoz való viszonyában és korában saját értelmezési irányukat követve eltérnek egymástól.

A kutatók egy jelentős része még ma is az okmány-elmélet modelljének alapján a értelmezi az őstörténet részeit és szerkezetét¹⁶. Eszerint az őstörténet kánoni formája a valamennyi Pentateuchus témát átfogó két forrás, a Jahvista¹⁷ (fogságig) és a Papi-írás¹⁸ (fogságtól) irodalmi anyagából jött létre. Hozzá kell azonban tenni, hogy az okmány-elmélet klasszikus formája mellett ma a források értelmezésében és munkamódszerükben az egyes kutatók különböző mértékben az újabb kutatás megállapításait is érvényesítik.¹⁹

Mindkét forrás kiterjed a Genézis könyve 1-11 fejezetének egészére, s így megállapítható, hogy az őstörténet mai formája előtt mind a Jahvista, mind Papi-írásnak saját őstörténete volt²⁰, amelynek terjedelme, teológiai és irodalmi sajátosságai a bibliai szövegből felismerhetők. Ez az irodalmilag és teológiailag különböző típusú két szöveg elég nagy pontossággal meghatározható a kánoni formában. A két elbeszélés-összefüggést a Pentateuchus nagyredakciója során dolgozták egyetlen folyamatos egészévé, de irodalmi és teológiai sajátosságaik a kánoni formában is (amely egy új összefüggés, új teológiai jelentéssel²¹) érvényesülnek. A kezdetek két változata részben egészíti egymást, sok részletben viszont eltérnek egymástól (lásd pl. a vízözön története). Üdvtörténeti szemléletüktől függően is önálló utat követnek (lásd pl. a Papi-írásban a történelem világperiódusokra osztása). A kutatók a kánoni forma elemzésénél különböző hangsúlyokkal, de érvényesítik az eredeti források irodalmi és teológiai sajátosságait.

¹⁵ A Jahvista megnevezést többértelműen használják a Pentateuchus kutatással összefüggésben. Az okmányelmélet a Jahvistán az egész Pentateuchuson átfutó egyik önálló okmányt vagy forrást értik, amely párhuzamos az Elohistával és a Papi-írással. Azok a kutatók, akik elutasítják az okmányelméletet, a Jahvistán a Pentateuchus keletkezéstörténetének azt a fázisát értik, amikor kialakult a valamennyi Pentateuchus témát átfogó ún. Pentateuchus-elbeszélés. A jelen esetben még nem kívánjuk meghatározni, hogy Jahvistát melyik értelemben vesszük. Ugyanez érvényes a papi szövegekre vonatkozóan. Itt még nem határozzuk meg, hogy a papi szövegeket az okmányelmélet értelmében az Jahvista és Elohista okmánnyal párhuzamos önálló okmánynak ill. forrásnak, a Papi-írásnak tekintjük, vagy pedig csak a Jahvista (*J. Van Seters*) vagy a Pentateuchus témák (*R. Rendtorff*) redakciós rétegének, vagy az *E. Blum* által (*Studien zum Komposition des Pentateuch*, 1990, 278-285 old.) sem forrásnak sem redakciós rétegnek értelmezett papi kompozíciónak (PK).

¹⁶ Pl. ZIMMERLI, W., *1. Mose 1-11*, (ZBK 1.1), Zürich 1967³; WESTERMANN, C., *Gen 1-11*, (BK 1/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 1983³; SCHARBERT, J., *Genesis 1-11*, NEB, Würzburg 1985²; RUPPERT, L., *Genesis, Ein kritischer und theologischer Kommentar 1. Teilband Gen 1,1-11,26*, FzB 70, Würzburg 1992; SEEBASS, H., *Genesis 1. Urgeschichte (1,1,-11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996; SOGGIN, J. A., *Das Buch Genesis*, Darmstadt 1997.

¹⁷ A Jahvista forrásra vonatkozóan a különböző állásfoglalások ismertetésével bővebben lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, 263-273 old.

¹⁸ A Papi-írásra vonatkozóan a különböző állásfoglalások ismertetésével bővebben lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, 208-220 old.

¹⁹ Az okmány-elmélet ismertetését a kutatástörténet egyes fázisaiban egészen napjainkig lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, Budapest 1999³, 63-74.88-92.375-378 old.

²⁰ A jahvista és a papi őstörténet részletes elemzését bőséges irodalmi utalásokkal a kánoni szövegből lásd WITTE, M., *Die biblische Urgeschichte*, (papi) 119-150, (jahvista) 151-205 old.

²¹ A papi és jahvista szövegeket egybedolgozó redaktor szövegeinek elemzését és végső redaktor kánoni formát meghatározó teológiáját lásd WITTE, M., *Biblische Urgeschichte*, 209-324 old.

A Papi írás őstörténetének szerkezete két egymással ellentétbe helyezett elbeszélés-egységre szerkesztett. A teremtés elbeszélés a kezdetet írja le, anélkül, hogy utalna az ember bukására. A vízözön elbeszélés, amely bemutatja a bűnt és a bukást, kontrasztban áll a kezdettel. A kezdet (a teremtés) ugyanis úgy ábrázolja a teremtést mint a káoszból létrejött rendet, míg a befejezés (a vízözön) viszont azt ábrázolja, hogy a káosz ismét betör a rendbe. Ebből az is következik, hogy az őstörténet végkifejletét a vízözön elbeszélésben kell keresni. A Papi-írás súlypontja a szövetség (9,1-17). A papi szövetségshagyomány (amelyben a szivárvány az új világrend biztonságának szimbóluma) szoros kapcsolatban áll az Ábrahám szövetséggel (amelynek jele Izraelben a körülmetélés). A két szövetség összefüggése alapvető a papi szerző számára az egész Pentateuchusban: az Isten és az egész világ között létrejött szövetséget a világnak Izrael rituális engedelmessége közvetíti, amellyel Isten szövetségre szólító hívását követi. A Papi-írás őstörténete tehát Izrael egész üdvtörténetére szerkesztett és egyúttal annak előfeltetele.

Szerkezeti összefüggését a genealógiákból álló keret kölcsönzi. Az őstörténet összefüggésében minden nagyobb egység egy szerkezetet meghatározó toledot formulával kezdődik vagy végződik (5,1; 10,1; 11,10) és ez folytatódik a pátriárkai hagyományban is. A genealógiák révén megy át az őstörténet a pátriárkai témába²², és rajtuk keresztül a kettő összefüggésben áll egymással²³. A teremtést pedig egy toledot formula (2,4a) kapcsolja a világ történetébe.

Az őstörténet Jahvista változata jóval színesebb és gazdagabb Papi-írásénál. Ebben a genealógiáknak nincs olyan jelentőségük és súlyuk mint a Papi-írásban. Inkább csak összekötő elemek vagy keretet alkotnak az elbeszélések számára. Anyaga elsősorban elbeszélésekből áll. A Jahvista őstörténet átfogó képet rajzol meg az emberről ill. életteréről, amelyben az Isten és az ember cselekedetei ellentétes irányúak. Az emberi valóságot kettősség jellemzi. Egyrészt az isteni rend jelen van életében és meghatározza existenciáját, másrészt az autonómia és a bűn következményei is ott tevékenyek. A szerző ugyanakkor az Izrael üdvtörténeti tapasztalatára támaszkodva Istent egyszerre mutatja be teremtő, irgalmas és üdvözítő s egyben büntető, az embert számonkérő voltában.

A Jahvista műben az őstörténet, ellentétben a papi őstörténettel, önálló, saját jelentéssel rendelkező elbeszélő egység, amely mint ilyen került be az Izrael kezdeteit leíró Jahvista elbeszélésbe. Ezért nincs a Jahvista őstörténetben utalás az Ábrahám-tól Mózesig tartó elbeszélés-összefüggésre. A Gen 12,1-4a-ban (Isten parancsa Ábrahámnak a kivonulásra, és az isteni áldások) találunk először magyarázatot az azt követő pátriárkai történetekre, amely egyúttal határvonal az őstörténet és a pátriárkai történetek között²⁴.

²² BLENKINSOPP, J., *Il Pentateuco*, 119-120 old.

²³ Az őstörténetet a Papi-írás összefüggésében lásd COATS, G. W., *Genesis I. 35-39 old.*; ZENGER, E., *Gottesbogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983; *Einleitung in das Alte Testament*, 1998³, 153-157 old.; WEIMAR, P., art. *Genesisbuch*, kol. 788-789

²⁴ Az őstörténetet a Jahvista összefüggésében lásd COATS, G. W., *Genesis I. 35-39 old.*; ZENGER, E., *Beobachtungen zur Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte: Das Dynamik im Wort*, Fs Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1983, 35 - 54 old.; *Das jahwistische Werk - ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?* Gott, der einzige (QD 104): E. Haag szerk., Freiburg - Basel, - Wien 1985, 26-53 old.; *Einleitung in das Alte Testament*, 1998³ 165-166 old.

A 70-es évektől kezdve kutatók körében egyre többen kétségbe vonják az okmány-elméletnek mint a Pentateuchus keletkezéstörténetének magyarázatára alkalmas modellnek érvényét. Ennek következtében új modellek alakultak ki, amelyeknek közös vonása az, hogy az összefüggő (Jahvistának nevezett) Pentateuchus-elbeszélés késői keletkezésű (pl. H. H. Schmid, M. Rose, Ch. Levin²⁵). R. Rendtorff és E. Blum szerint a Pentateuchus nagy hagyományegységei egymástól függetlenül keletkeztek, és viszonylag későn, a babiloni fogság összefüggésében (Kr. e. VI. sz. vége V. sz. eleje), dolgozták őket egyetlen összefüggéssé. Ugyanezen modell alapján F. Crüsemann vont le következtetéseket arra nézve, hogy az őstörténet eredetileg önálló irodalmi egység, önmagában álló zárt kompozíció, amely csak a redakció során került kapcsolatba a Pentateuchus többi hagyományegységével, elsősorban a pátriárkákkal²⁷. A papinak nevezett szövegek csak a Pentateuchus redakciós redakció rétege és nem önálló forrás²⁸. J. Van Seters szerint a (Jahvista műnek nevezett) összefüggő Pentateuchus-elbeszélés a babiloni fogság idején, későbbi álláspontja szerint a fogság után keletkezett. A Jahvista szerző történetíró, aki a nemzet történetét írta meg. Ő helyezte a Deuteronomisztikus Történeti Mű elé a Pentateuchus-elbeszélést (azaz a Jahvista történeti művet) és jött létre a kezdetektől a pátriárkák és Mózes történetén át egészen a babiloni fogságig terjedő elbeszélés. A Jahvista összefüggésében a Genézis könyve archaiológia vagy prólógus Izrael történetéhez, amelynek első része a világ és az emberiség kezdetéről szóló őstörténet²⁹. Az őstörténet strukturális és tematikus egység, de folyamatosságban van a pátriárkai történetekkel, vagyis mindkettő eredetileg ugyanazon Jahvista mű része. J. Van Seters elutasítja R. Rendtorff, E. Blum és F. Crüsemann modelljét³⁰.

AZ ŐSTÖRTÉNET KÁNONI FORMÁJÁNAK SZERKEZETE

Az elmondottak előrebocsátásával vizsgáljuk meg a kánoni forma szerkezetét. Az őstörténet szerkezetének meghatározásában több tényező játszik szerepet. Mindenek-

²⁵ SCHMID, H. H., *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976; ROSE, M., *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerken*, (AthANT 67), Zürich 1981; LEVIN, CH., *Der Jahwist*, (FRLANT 157), 1993

²⁶ RENDTORFF, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuchs*, (BZAW 147) Berlin - New York 1977; BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984; *Studien zur Komposition des Pentateuch*, (BZAW 189), Berlin - New York 1990; Rendtorff és Blum elméletét lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése*, 117-129 old.

²⁷ CRÜSEMANN, F., *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte: Die Botschaft und die Boten* (FS. H. W. Wolff), J. Jeremias/L. Peritt szerk., Neukirchen-Vluyn 1981, 12-29 old. Crüsemann véleményét követi KÖCKERT, M., *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*, (FRLANT 142), Göttingen 1988, 250.264-268 old. Lényegében ZENGER, E. is az őstörténet eredetileg önálló irodalmi egység voltát fogadja el lásd *Einleitung in das Alte Testament*, 1998³, 166 old.

²⁸ RENDTORFF, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem*, 112-146 old.

²⁹ VAN SETERS, J: *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975; *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* New Haven - London 1983; *Der Jahwist als Historiker*, (ThSt 134), Zürich 1987; *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich 1992; *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus - Numbers*, Kampen 1994; *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, (TSSC 1), Sheffield 1999; Van Seters és Whybray elméletét lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése*, 92-107 old.

³⁰ VAN SETERS, J., *Prologue to History*, 188-193 old.; *The Pentateuch*, 116-123 old.

előtt a szöveg irodalmi adottságai, éspedig a struktúrát alkotó irodalmi elemek meghatározása, amelyek az önálló jelentéssel bíró szóképzleti elemektől egészen a kompozíciós összefüggésekig terjedhetnek. Szerepe van továbbá az őstörténet végére és a pátriárkák témával való összefüggésére vonatkozó álláspontoknak, valamint az őstörténet keletkezésével kapcsolatos megállapításoknak, gondolunk itt elsősorban a Jahvistára és a papi szövegre mint a kánoni szöveg forrásaira. További tényező az a hermeneutikai megközelítés is, amellyel az őstörténetet értelmezik az egyes szerzők. Ez utóbbi beállítottság szintén meghatározza, hogy a Gen 1-11 struktúráját miként állítjuk fel. Végül említenünk kell az ún. „szinkronikus” szövegleírást, amely eltekint a bibliai szöveg irodalomkritikai feldolgozásától, és ehelyett az őstörténet szervező elvét (témáit) keresi, amely átfogja részeket és az elbeszélésnek dinamikát kölcsönöz.

A bibliai őstörténet szerkezet teremtő eleme a toledot (תולדות=utódok, nemzedék; nemzetség/tábla/) formula, amely a Genézis könyvének egyik fontos és karakterisztikus eleme³¹. Bár feltételezi, hogy utána nemzetségtábla következik, nem zár ki egy elbeszélést sem. A formula mindig egy fontos közlést közvetít. Az őstörténetben az öt toledot formulából álló sorozat a következő:

- | | | | |
|----|-------|---------------|---------------------------|
| 1. | 2,4a | ég és föld | 2,4b-4,26 (vagy 1,1-4,26) |
| 2. | 5,1 | Ádám | 5,1-6,8 |
| 3. | 6,9 | Noé | 6,9-9,29 |
| 4. | 10,1 | Noé három fia | 10,1-11,9 |
| 5. | 11,10 | Szem | 11,10-26 |

Ugyancsak öt toledot formulából álló sorozat folytatódik a Genézis további részében pátriárkák történetében:

- | | | |
|----|-------------|-----------------------------|
| 1. | 11,27-25,11 | Terach (Ábrahám) |
| 2. | 25,12-18 | Izmael |
| 3. | 25,19-35,29 | Izsák (Jákob) |
| 4. | 36,1-37,1 | Ézsau-Edom |
| 5. | 37,2-50,26 | Jákob (József és testvérei) |

A toledot formulák tehát eligazítást adnak az őstörténet szerkezetére és befejezésére nézve, ugyanakkor megteremtik a kapcsolatot a pátriárkák történetével.

Azok a kutatók, akik a vízözönnel zárják le a bibliai őstörténetet (P. Weimar, M. Witte, N. C. Baumgart, E. Zenger és K. Löning, J. L. Ska), a Gen 10. és 11. fejezeteket szerkezetileg már Izrael ősatyáinak, a pátriárkáknak és rajtuk keresztül Izrael történetével hozzák összefüggésbe. N. C. Baumgart, E. Zenger és K. Löning az őstörténetet három részből álló irodalmilag önálló egységnek tekintik: 1,1-2,3; 2,4-4,26; 5,1-9,29. Az őstörténet a világ és minden élet komplex teológiáját nyújtja, amely a lét sötét oldalának és minden negatív tapasztalatának ellenére is Isten világot és életet üdvözítő

³¹ WEIMAR, P., *Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, BZ 18 (1974) 65-93 old.; *Struktur und Komposition der priesterlichen Geschichtsdarstellung*, BN 23 (1984) 81-134 old., BN 24 (1984) 138-162 old.; CHILDS, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, PA 1979, 145 old.; TENGSTRÖM, S., *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschrift im Pentateuch*, Glerup 1981; SCHREINER, J., art. יר ThWAT III, 633-639 kol.; ROBINSON, R. B., *The Literary Function of the Genealogies of Genesis*, CBQ 48 (1986) 595-608 old.; THOMPSON, T. L., *The Origin Tradition of Ancient Israel*, Sheffield 1987, 61-131 old.; BLENKINSOPP, J., *Il Pentateuco*, 74-75.118-120 old.; STORDALEN, T., *Genesis 2,4. Restudying a locus classicus*, ZAW 104 (1992) 163-177 old.; SKA, J. L., *Introduzione alla letteratura del Pentateuco*, 31-37 old.

szándékáról valamint cselekvéséről biztosít. Mindegyik rész saját hangsúllyal ugyanarról, a világról, az emberről és az állatról mint élőlényekről Istenhez való vonatkozásukban és Isten velük való bánásmódjáról beszél. Mindhárom rész ugyanakkor egy összefüggő cselekményként is olvasható, amely azonban csak a harmadik részben jut kifejezésre. Az első rész (1,1-2,3) a teremtés, amelynek valóságához a maradandó érvényű „nagyon jó” isteni kijelentés tartozik. A második rész (2,4-4,26) bemutatja a szükség, a veszélyeztettség és a halál napi tapasztalatát, de ezt nem az első részre következő cselekményként írja le, hanem egy új kezdésben az ember teremtésében. A harmadik rész (5,1-9,29) az előző két egységre épít és azt feltételezi, kijelentve, hogy Isten a teremtett világnak védelmet és fenntartást ígér³². Hozzá kell még tenni, hogy P. Weimar, N. C. Baumgart, K. Löning és E. Zenger őstörténetet Izrael egy adott történeti kor hit-kihívására szóló válaszával összefüggésében értelmezik.

A forráselmélet alapján álló kutatók az eredeti források, az önálló Jahvista és papi szövegek (J és P) háttérében keresik a kánoni forma szerkezeti és teológiai karakterisztikumait. A bibliai őstörténet általánosságban így jellemezhető: A végső forma szerkesztőjének munkamódszerét az jellemzi, hogy a Jahvista őstörténetet Papi-írás őstörténetébe helyezte. Mégpedig úgy, hogy a két forrás szövegeit vagy egymás utáni sorrendbe állította (pl. a két teremtéstörténet Ter 1,1-2,4a és 2,4b-3,24), vagy egymásba illesztette (pl. a vízözön története). A harmonizálás nem mindig tüntette el a forrásanyag eredeti, a mai összefüggésben nemegyszer ellentmondó vonásait, és a részletek is gyakran csak lazán kapcsolódnak egymáshoz. Ennek ellenére az így létrejött őstörténet önálló alkotás, minthogy az eredeti forrásanyag új összefüggésbe került, és új teológiai jelentést is kapott. A végső redaktor a szövegek összedolgozásán túl ezt azzal a tevékenységével érte el, hogy a szövegbe saját kiegészítéseit is belefűzte ill. azon változtatásokat eszközölt és így szándékának megfelelően új teológiai hangsúlyokat adott az őstörténet összefüggésének³³.

Bár az őstörténet mai, végső formáját a hatnapos teremtéstörténet (Gen 1,1-2,4a) és a vízözönt lezáró Noé szövetség révén (Gen 9,1-17) a Papi-írás látásmódja uralja, a kezdet emberi történetének Jahvista szemlélete is nagyobb nyomatékot kap. A Jahvista őstörténet cselekménye azt a folyamatot mutatja be, ahogyan az emberiség üdvösség állapotából az üdvösség elvesztésének állapotába jut. A két forrás szövegeinek kombinációja, amelyben a bűnről és a büntetésről szóló Jahvista elbeszélések a Papi-írás teremtéstörténetével éles kontrasztban állnak, még jobban aláhúzza, hogy honnan hová jutott az ember. A hatnapos papi teremtéstörténet ugyanis fokozottan hangsúlyozza a teremtés (és az ember) jó voltát, és így jó és üdvös kezdet szembevető viszonyítási alapot nyújt a bűnös ember helyzetének felméréséhez. Végül a Papi-írás kronológiai adatainak bedolgozása Jahvista elbeszéléseibe jobban érvényre juttatja az őstörténet jelenlegi formájának történelem jellegét³⁴.

³² BAUMGART, N. C., *Die Umkehr der Schöpfungsgottes*, 37.561-581 old.; LÖNING, K. / ZENGER, E., *Als Anfang schuf Gott*, 136-177 old.

³³ A kutatók a redakcionális kiegészítéseket gyakran más és más részletekben jelölik meg. Nincs lehetőség arra, hogy az egyes szerzőket egybevessük, példaként azonban érdemes WITTE, M., munkamódszerét követni a végső redakció tevékenységének megállapítására az őstörténet kánoni formájában WITTE, M., *Biblische Urgeschichte*, 207-331.334 old.

³⁴ RUPPERT, L., „Urgeschichte“ oder Urgeschehen? *Zur Interpretation von Gen 1-11* (1979): *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*, (SBAB 18) Stuttgart 1994, 66-88, 86 old.; WESTERMANN, C., *Genesis 1-11*, 782 806 old.; RENDTORFF, R., *Hermeneutische Probleme der biblischen Urgeschichte* (1963): *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 57, München 1957, 198-208 old.

Azoknál a kutatóknál, akik a Pentateuchus értelmezésében az okmányelmélet modelljét követik, akár a klasszikus akár a módosított formában, megfigyelhető, hogy az őstörténet szerkezetének felállításánál a feltételezett Jahvista és Papi-írás őstörténetének felépítését számításba veszik. A Gen 1-11-ben három fő egységet állapítanak meg, teremtéstől a vízözönig, vízözön, a vízözöntől Ábrahámig, amellyel egyben azt is eldöntik, hogy mit tekintenek az őstörténet végének. Néhány példa:

L. Ruppert a következő szerkezetet állítja fel³⁵:

1⁰ a világ és az emberiség kezdeteiről való beszéd (Gen 1-5)

2⁰ elbeszélés az állat és az ember világának fenyegetettségéről és megmentéséről (Gen 6,1-9,17)

3⁰ az emberiség népekké való kibontakozásában és genealógiai kifejlődésében Noé után egészen Terachig, Ábrahám atyjáig (Gen 9,18-11.26)

J. Scharbert szerint az őstörténet szerkezete a következő³⁶:

1⁰ az emberiség története a világ teremtésétől a vízözönig (Gen 1-5)

2⁰ a vízözön (Gen 6,1-9,17)

3⁰ az emberiség Noétól Ábrahám nemzetségének Háránban való letelepedéséig (Gen 9,18-11,32)

G. W. Coats megvizsgálja Jahvista és a Papi-írás őstörténetét, azok szerkezetét, majd a kánoni forma felépítését ezekből magyarázza³⁷:

³⁵ RUPPERT, L., *Genesis*, 39.45-48 old. a J és P részek, és a végső Redaktor tevékenységének magyarázatával.

³⁶ SCHARBERT, J., *Genesis 1-11*, 23-33 old. a J és P részek, és a végső Redaktor tevékenységének magyarázatával

³⁷ COATS, G. W., *Genesis I*, 35-39 old. Érdemes megismerni B. W. COATS érvelését, ahogyan a két forma, a J és a P szövegét értékeli. Őstörténet szerkezete a Papi-írásban a következő:

I. Teremtés (1,1-2,4a; 5,1-32)

A. Elbeszélés (1,1-2,4a)

B. Genealógia (5,1-32)

II. Vízözön (6,1-9,29*;10,1-11,32*)

A. Elbeszélés (6,1-9,29*)

B. Genealógia (10,1-11,32*)

A Papi-írás őstörténetének szerkezete eltér a kánoni forma szerkezetétől. Míg az utóbbi szerkezete egy központi egységre épül, amelyet két egység fog közre, addig a Papi-írás két egymással ellentétbe helyezett elbeszélésegségre szerkesztett. A teremtés elbeszélése a kezdetet anélkül írja le, hogy utalna az ember bukására. Ezenfelül Isten teremtő tevékenységének bemutatása kívül áll a toledot formulákon (csak teremtés elbeszélés végén a 2,4a-ban fordul elő a toledot formula) és azt sugallja, hogy a teremtés leírása nemcsak az őstörténetnek, hanem az egész Papi írásnak bevezetője. A vízözön elbeszélése, amely bemutatja a bűnt és a bukást, kontrasztban áll a kezdettel. A kezdet (a teremtés) ugyanis úgy ábrázolja a teremtést mint a káoszból létrejött rendet, míg a befejezés (a vízözön) szerint a káosz ismét betör a rendbe. Ezért az őstörténet végkifejletét a vízözön elbeszélésben kell keresni, amelynek súlypontja a szövetség (9,1-17). A papi szövetség hagyomány (amelyben a szivárvány az új világrend biztonságának szimbóluma) szoros kapcsolatban áll az Ábrahám szövetséggel (amelynek jele a körülmetélés). A két szövetség összefüggése alapvető a papi szerző számára az egész Pentateuchusban: az Isten és az egész világ között létrejött szövetséget (amelyet külső rítus nem erősített meg) a világnak Izrael rituális engedelmsége közvetíti, amellyel Isten szövetségre szólító hívását követi. A Papi-írásban az őstörténet nemcsak az egész Pentateuchus bevezetője, hanem a páttriárkák téma alapvető eleme is. Jelentősége inkább a páttriárkai történetekben mutatkozik mint a többi Pentateuchus témában (exodus, Sinai, vagy honfoglalás).

Szerkezeti összefüggését a genealógiákból álló keret kölcsönzi. A teremtés egy toledot formula (2,4a) révén kapcsolódik világ történetébe. Az őstörténet összefüggésében minden nagyobb egység egy

I. Teremtés (1,1-4,26)

A. A hat napos teremtéstörténet (1,1-2,4a)

B. Paradicsom és bűnbeesés elbeszélés (2,4b-3,24)

C. Genealógia (4,1-26)

II. Vízözön (5,1-9,29)

A. Genealógia (5,1-32)

B. Elbeszélés (6,1-9,17)

C. Átok (9,18-29)

III. Bábeli torony (10,1-11,9)

A. Genealógia (10,1-32)

B. Elbeszélés (11,1-9)

G. W. Coats szerint a kánoni forma elbeszélését nem lehet úgy értelmezni, mint a bűn állandó növekedését, amely az emberi bűn tetőpontjával, a bábeli torony történetével ér véget. Az bibliai őstörténet tetőpontja a középső egység, a vízözön elbeszélés. Ez azt is jelenti, hogy a teremtés-bűnbeesés elbeszélés ellenpontja a végkifejlet szerepét betöltő bábeli torony építése. Így az őstörténet szerkezete: ABA¹. Eszerint a Gen 1-11 egységei nem kronologikus sorrendben helyezkednek el, hanem egymást kiegészítő rendben. Továbbá az őstörténet szerkezetének súlypontja a vízözön elbeszélés kulcs szakaszain nyugszik (8,20-22 és 9,1-17).

szerkezetet meghatározó új formulával kezdődik vagy végződik (5,1; 10,1; 11,10) és ez folytatódik a páttriárkai hagyományban is. A genealógiák révén az őstörténet a páttriárkai téma kiterjesztése, és rajtuk keresztül a kettő összefüggésben áll egymással.

Őstörténet szerkezete a Jahvista műben:

I. A paradicsom és a bűn

A. Paradicsom és bűn elbeszélése (2,1-3,24)

B. Genealógia (4,1-26)

II. A vízözön

A. Isten fiai (6,1-4)

B. A vízözön (6,1-8,22*)

C. Kánaán megátkozása (9,1-29)

III. Szétszóródás

A. Genealógia (10,1-32*)

B. Bábeli torony (11,1-9)

Az őstörténet Jahvista változata jóval színesebb és gazdagabb Papi írásnál. A genealógiáknak nincs benne olyan jelentőségük és súlyuk mint a Papi írásban. Inkább csak összekötő elemek vagy keretet alkotnak az elbeszélések számára. Anyaga elsősorban elbeszélésekből áll, és szerkezete a kánoni formában található ABA¹, amelynek döntő eleme a 8,20-22 a 6,7-ben található kiegészítéssel (és még talán 3,17 vagy 4,12). A Jahvista őstörténet döntő eleme a természet rendjének szilárdságát biztosító ígéret, amely a Papi írásban a szövetségnek felel meg, A 4,12 (a bujdosó és kóbor Káin) kapcsolata a 11,1-9-el (a népek szétszóródása) megerősíti ezt a központi helyzetet (8,20-22). A Jahvista őstörténet szerkezetében nem a bűn növekedésén van a hangsúly. A tornyot építők önhittsége sem olyan sértő mint Káiné, noha mindkettő ugyanabból a gyökérből fakad. A szerkezet a kiegészítő elemeivel együtt inkább azt hangsúlyozza, hogy Isten teremtményei csoportokra válnak szét, és ezek a csoportok állnak a Jahvista számára az Ábrahám történet háttérben.

A Jahvista műben az őstörténet nem egyszerűen a páttriárkai téma kiterjesztése a genealógiák révén mint a Papi-írásban, hanem önálló, saját jelentéssel rendelkező elbeszélő egység. Ez megmutatkozik a Gen 12,1-4a-ban (Isten parancsa Ábrahámnak a kivonulásra, és az isteni áldások), amely magyarázatot ad az azt követő páttriárkai történetekre, és éles határvonalat szab az őstörténet és a páttriárkai történetek között.

C. Westermann az őstörténet értelmezésében a mitologikus megközelítést klasszikus képviselője, s ez meghatározza a Gen 1-11 szerkezetére vonatkozó álláspontját is. A bibliai őstörténet lényegének megjelölésére az „Urgeschichte” (őstörténet) helyett az „Urgeschehen” (őstörténés) kifejezést tartja megfelelőnek. Szerinte a Gen 1-11 elbeszélései nem azt akarják elmondani, hogyan lett az ember, sem a rossz irányába történő fejlődését, hanem az ember teremtményiségét bemutatni a maga nagyságában (Isten áldása) és korlátozottságában (halál, korlátozottság, bűn). Vagyis az emberi existencia etiológiájáról van szó: az őstörténés nem a jelen adottságok valódi oka, hanem csak az ember adottságainak ábrázolása vagy bemutatása.

Ezért a Gen 1-11 nem tekinthető történelemnek, mert Isten üdvözítő cselekedetei a történelemben mindig szemtanúk előtt történnek, az őstörténésben nincsenek tanúk. A Gen 1-11 nem az emberiség rosszabbodását akarja bemutatni, a bűn lavinaszerű növekedését, hanem a teremtmény Isten elleni lázadásának lehetőségeit, s ezzel a teremtés eredeti jó volta új megvilágításba kerül. Igaz, hogy a Gen 1-11 egyes elbeszélései a jelen kánoni formájukban vonatkozásban állnak a történelemmel abban, hogy folyamatos összefüggésbe kerültek (nemzetségtáblák Ádámtól Ábrahámig), de az őstörténés elbeszéléseinek a jelenhez csak közvetett vonatkozásuk van a történelem médiuma által. Ez azt jelenti, hogy az őstörténés elbeszélései az ember örök, időtlenül érvényes adottságait hangsúlyozzák. Az Ábrahámmal való összekapcsolásban az új kifejezésre, hogy a Gen 12. fejezettel kezdődő történelemben az ember ugyanolyan, amilyenek a Gen 1-11-ben megismerjük, azaz az őstörténés a történelemben élő ember révén van kapcsolatban a jellel. A Gen 12. fejezettel kezdődő történelemre nézve pedig azt jelenti, hogy az őstörténés együtt halad Isten népének történetével. Az őstörténés még ha őstörténetnek nevezzük is nem az emberiség előtörténete abban az értelemben, mintha a szerző Istennek azokat az üdvözítő tetteit beszélné el, amelyek az Ábrahámmal kezdődő üdvtörténet előtti időben történtek³⁸.

Az elmondottak alapján C. Westermann a Gen 1-11 kifejtésében az egyes elbeszélések vagy genealógiák jelentéstartalmára fordítja figyelmét, és kevésbé az összefüggésre, akár a záróredakcióra, akár a forrásokra (J, P). A Gen 1-11 egységei egymást kiegészítő rendben helyezkednek el, ezért átfogó szerkezet felállításával nem is foglalkozik.

Az elmondottakkal ellentétben az ún. „szinkronikus” szövegleírás egészen új megközelítést ajánl. Nem foglalkozik a bibliai szöveg az irodalomkritikai analízisével és tekint az őstörténet feltételezett forrásainak (J, P) kérdéséről és azok magyarázatától. A Gen 1-11 elbeszéléseinek értelmezésében azt sem tekinti lényegesnek, hogy elhelyezze azokat Izrael történetének valamely szakaszában, hanem az elbeszélés belső dinamikájára és témáira helyezi a hangsúlyt. Ennek a megközelítésnek képviselői többek között P. D. Miller, D. J. Clines, C. Savasta³⁹. A módszert a biblikus kutatás, éppen

³⁸ WESTERMANN, C., *Genesis 1-11*, 86-88.782-806 old.; az egész kérdéshez lásd RUPPERT, L., „Urgeschichte” oder Urgeschehen?, Zur Interpretation von Gen 1-11 (1979): Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments, (SBAB 18) Stuttgart 1994, 66-88 old. értekezését, amelyben vitába száll C. Westermann megállapításaival.

³⁹ ANDERSON, G. W., *From Analysis to Synthesis. The Interpretation of Genesis 1-11*, JBL 97 (1978) 23-39 old.; MILLER, P. D., *Genesis 1-11. Studies in Structure and Theme*, (JSOT.S 8), Sheffield 1978; CLINES D. J. A., *The Theme of the Pentateuch*, (JSOT.S 10), Sheffield 1972, 66-86; SAVASTA, C., *Forme e Struttura letteraria di Gen 1-11*, Messina 1988; *Una ipotesi sulla struttura letteraria di Gen 1-11*, RivBib 38 (1990) 226-229 old.

mert lemond a szövegnek a kutatásban szokásos analíziséről, bizonyos fenntartásokkal fogadja. Ennek ellenére *D. J. Clines* angol nyelvterületen többszörösen (!) kiadott könyvének⁴⁰ gondolatait, mégis érdemes ismertetni. A szerző felveti azt a kérdést, hogy melyek a Gen 1-11 témái. A nagy Genezis kommentárokat vizsgálva több lehetséges témát állapít meg.

Ezek közül az első a bűn-beszéd-enyhítés-büntetés téma, amelynek jelenlétét a bibliai őstörténetben öt irodalmi egységben mutatja ki: bűnbeesés (3); Káin-Ábel (4); Isten fiai (6,1-4); bábeli torony (11,1-9). A bűn-beszéd-enyhítés-büntetés téma nem terjed ki az őstörténet minden részére, minthogy ebbe a témaösszefüggésbe nem vehető be a teremtés elbeszélése és a genealógiák. A téma jellegzetessége az, hogy a bűnös megbüntetésére előtt egy isteni kijelentés (beszéd) hangzik el, majd a büntetés enyhítése következik, mielőtt Isten a büntetést végrehajtaná.

Így:

- a 3,21-ben Isten bőr köténybe öltözteti az embert a büntetéseket kijelentő beszéde után (3,14-19), de még azelőtt, hogy kiűzi az első emberpárt a kertből (3,22-24)
- a 4. fejezetben Isten védelmező jelet tesz Káin homlokára (4,15) beszédét követően (4,10-11), s ezután bujdosik el Káin Nód földjére (4,16)
- a vízözön történetében Noé kegyelmet talál Istennél (6,8) azt követően, hogy Isten ítéletet hirdet (6,6-7)
- a bábeli torony különleges eset, mert az enyhítés a 10,1-32-ben, a népek táblájában található, amely megelőzi a bábeli torony történetét. *D. J. Clines* szerint, ha a népek táblája a bábeli torony története elé lenne elhelyezve, akkor ezt a szakaszt büntetésnek kellene érteni.

A második a bűn-kegyelem téma, amely közvetlenül a bűn terjedésének és a kegyelem terjedésének motívumát hozza felszínre. Rávilágít arra a folyamatra, ahogyan a bűn terjed, az első emberpár bűnétől, Káin és Lámech erőszakosságán át a vízözön által elpusztított nemzedékig. De vízözön után sem áll meg, hanem tovább terjed Noé családjától egészen a bábeli torony történetéig. A felsorolt esetekben Isten mindig irgalommal válaszol. Nem bünteti halállal az első emberpárt, védelmező jelet tesz Káinra, parancsot ad Noénak a bárka építésére. A bábeli torony építése után következne a nemzetek sokasodása (10,1-32), amely az őstörténet elbeszélésében azonban a bábeli torony története előtt áll, s a kegyelem jeleként értékelendő.

D. J. Clines a teremtés elbeszélését és genealógiákat azzal az érveléssel kapcsolja össze, hogy a teremtés elbeszélése a kegyelmi tettek sorát hangsúlyozza, kiegyensúlyozva a következő elbeszélések pesszimizmusát. A genealógiák viszont a halál állandó jelenlétének hangsúlyozásával egyúttal Isten kegyelmének jelenlétét is kiemelik, amely képessé tesz az élet folytatására.

A harmadik a teremtés-megsemmisítés-újrateheremtés téma. A vízözön története leírja, hogy a hatnapos teremtéstörténetben (Gen 1) leírt világrend szilárd határai megínognak, s ezzel lehetővé válik, hogy a vizek elborítsák és megsemmisítsék a teremtés rendjét. A rend határai visszaállnak, amikor Isten a vízözönt megfékezi. Mindez azt sugallja, hogy a vízözön történetében a teremtés elrontásának folyamata tetőzik, azé a folyamaté, amelynek jelenléte megállapítható a Gen 3-6. fejezeteiben. A vízözön

⁴⁰ *The Theme of the Pentateuch*, 1978, utánnomás 1982, 1984, 1986, 1989, 1992, 1994, második kiadás 1997.

után ez folyamat ismét elindul a Noé családjában jelentkező bűn következményeként, amely már az emberi faj szétszóródása irányába utal, a bábéli torony építése után.

A bűn és kegyelem téma kombinálása a teremtés–megsemmisítés témával *D. J. Clines* szerint a bibliai őstörténet legátfogóbb tematikus összefüggését teremti meg: Isten kegyelme kifogyhatatlan az emberi bűn történetében, amely abban jut kifejezésre, hogy bűn terjedése a teremtést a megsemmisülés határára sodorja, amelyet egyedül Isten túlradó kegyelme akadályoz meg.

D. J. Clines megközelítése az őstörténetet új megvilágításba helyezte. Kifejezetten teológiai természetű megközelítés, nem áll ugyan vonatkozásban az irodalomkritika szövegre vonatkozó megállapításaival, de a Gen 1-11 szövegének szervező elvét kutatva, átfogja a részek kapcsolatát és az elbeszélés folyamatának dinamikát kölcsönöz.

KIÉRTÉKELÉS

A bibliai őstörténet terjedelmének, forrásainak és struktúrájának tudományos vizsgálatában, mint az elmondottakból is kitűnik, nincs egységes álláspont a kutatásban. Ez a helyzet abból is adódik, hogy az őstörténet része a ami biblikus kutatás legvitatottabb témájának a Pentateuchus-kérdésnek. A felsorolt témaköröknek megfelelően az alábbi megállapításokat tekintjük irányadónak.

Az őstörténet terjedelmét illetően azt az álláspontot fogadjuk el, amely a Gen 11,26-ot tartja a kezdetek elbeszélése lezárásának, és Terach (Ábrahám) nemzetségtáblájával kezdődik a pátriárkák téma a Genézis könyvében. Bár kétségtelen, hogy a 10,1-11,26-ban már a történeti kor egyes mozzanatai megjelennek, ezek bemutatása mégis még a kezdetek része, és nem Izrael, hanem inkább a világ őstörténetéhez tartozik. Szem nemzetségtáblája az egyre csökkenő életévekkel az átvezető a történeti korba. A jelenlegi kánoni forma inkább ennek a véleménynek kedvez, és az őstörténet (egyszerre a *conditio humana* leírása, ugyanakkor a Gen 12,1-4a, akár redakciónak akár a források részének tekintjük, tudatosan elhelyezett átvezetés is Ábrahám történetéhez) a pátriárkák történetében, ill. Ábrahám meghívásában kap megfelelő választ.

A források kérdésében anélkül, hogy közelebbi meghatározottságra törekednénk, azt az álláspontot fogadjuk el, amely szerint a jelenlegi őstörténet az egész Pentateuchus elbeszélésre kiterjedő Jahvistának és papinak nevezett szövegből keletkezett, s mindkettőnek volt saját őstörténete. A jelenlegi őstörténet szerkezetére nézve is ezek támpontot nyújtanak. Azt is hozzá kell tenni, hogy a kezdetek egyes epizódjai nemcsak kiegészítően egymásmellé helyezettek, hanem történésbeli egymásutániságot is kifejeznek, tehát a szövegnek belső dinamikája van, és egy végkifejlet irányába utal, amelyre Izrael történetében kapunk választ.

KÖNYVSZEMLE

FÜLÖP TIBOR-RIHMER ZOLTÁN

Magyar katolikus egyházi bibliográfia 1917-1998

Studia Theologica Budapestinensia 22. Márton Áron Kiadó, Budapest 2000. 99 pp.

Magyarországon a kánonjog művelésének nagyon erős gyökerei voltak már az európai egyetemi oktatás korai időszakától. Ez a jogtudó réteg lényegileg meghatározta a műveltséget a középkor folyamán. Sajnos a hazai egyetem alapítások előbb vagy utóbb kudarcba fulladtak, így az egyetemi szintű kánonjogi képzés, több mással együtt egészen a 17. századig váratott magára. A 19. században a kiegyezést követően olyan politikai, gazdasági és nem utolsósorban kulturális fellendülést élt át az ország, melynek köszönhetően egyre gyarapodtak a különböző felsőfokú oktatási intézmények. Ez a szellemi virágzás többek között a jogtudomány oktatására és művelésére is erőteljes hatással volt, amely leginkább az ország szerte gyarapodó jogakadémiák működésével jellemezhető. Magyarországon kánonjogi fakultás nem létezett, mégis lehetőség volt kánonjogi doktorátus megszerzésére a Pesti Egyetemen. Ez az egyetem Hittudományi és Jogi Karának együttműködésén alapult, és az oklevelet is a két kar közösen állította ki. A helyzet azonban 1950-től gyökeresen megváltozott. A Magyar Népköztársaság Kormánya az 1950. évi 28-as számú törvényerejű rendelettel a Hittudományi Kart az 1949-50-es tanév végével a Budapesti Tudományegyetemről leválasztotta. 1950. augusztus 29-én a kormány és a Magyar Katolikus Püspöki Kar szeptember 1-i hatállyal megállapodást kötött,

hogy a leválasztott fakultásból a Katolikus Egyház Római Katolikus Hittudományi Akadémiát hoz létre. Ezzel a magyarországi kánonjogi oktatás teljesen a teológiai képzés (papnevelő intézetek és a Hittudományi Akadémia) keretei közé szorult. Változásra csak 1996-ban került sor, amikor a Magyar Püspöki Konferencia a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi és Jog és Államtudományi Karának együttműködésében megalapította a Kánonjogi Posztgraduális Intézetet, amelyet a Katolikus Nevelés Kongregáció 1996. november 30. hatállyal fakultási jogú intézetnek ismert el.

Fülöp Tibor most közreadott bibliográfiája kiemelkedően fontos a hazai kánonjog tudomány történetében, hiszen művének köszönhetően meglehetősen teljes képet kaphatunk a magyar kánonjog elmúlt bő nyolcvan évről, beleértve azt az időszakot, amikor a hivatalos állami politika nem tette lehetővé annak egyetemi művelését. A kötet azért is kurióznak számít, hiszen együtt találjuk benne az első kódexhez (1917-es Codex iuris canonici), a 83-as kódexhez, és a keleti kódexhez (1990) kötődő irodalmat. Természetesen a szerző figyelmet fordított a jogtörténelem egyes ágaira is (forrástörténet, tudománytörténet, intézménytörténet), amelyeket történelmi kronológiában tárgyal.

A könyvben fellelhetőek a kodifikált anyagokon kívüli jogforrások magyar pub-

likációi, ami már csak azért is fontos mert már ezzel a szerkezettel is mutatja: a „kánonjog” nem korlátozódik pusztán a két kódexben található joganyagra, annál jóval szerteágazóbb, és az Egyház arra illetékes hatósága által kiadott újabb jogforrások tükrében mindig interpretációra szorul. A szerző a kánonjog területét érintő, vagy ahhoz kapcsolódó publikációkat is bevett a repertóriumba, amelyekkel a bibliográfia szélesebb körben is használhatóbbá vált (vö. Természetjog, nemzetközi jog, állami egyházjog).

A kötetet Rihmer Zoltán szerkesztette és látta el előszóval, amely aprólékos el-

igazításokkal szolgál az alkalmazott metodológiáról és a könyv használatáról. Ennek kapcsán azonban meg kell jegyeznünk, hogy az előszó után kimaradt az a Fülöp Tibor munkáját dicsérő bevezető tanulmány, amely történelmi eligazításokkal szolgált volna a kánonjog magyarországi műveléséről, és teljesebbé tette volna azt a képet, amely a pusztai bibliográfiai adatok alapján vázlatosan sejtethető. Ezzel a bibliográfia nemcsak egy irodalom keresési eszköz lett volna, hanem egy komoly tudománytörténeti monográfiává is szélesedhetett volna.

Szuromi Sz. Anzelm O.Praem.

GROCHOLEWSKI, ZENON

Tanulmányok az egyházi házasság- és perjogról

Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici
Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, III. Studia 1
Szent István Társulat, Budapest 2000.

Zenon Grocholewski érsek a legnevesebb kortárs egyházjogászok közé tartozik, aki mind tudományos téren, mind pedig az egyházjog gyakorlati művelésében elismertséget szerzett magának, hiszen nemcsak oktatója volt a Pápai Gergely Egyetemnek, hanem éveken át vezette az Apostoli Signaturát, most pedig a Katolikus Nevelés Kongregációjának a prefektusa. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetének sorozatában megjelent kötet a szerző öt tanulmányát tartalmazza Kuminetz Géza fordításában.

A vegyes házasságok problémáját tárgyaló tanulmány (13-41. old.) aktualitása kétségszövegbevonhatatlan, hiszen különösen a második világháborútól fogva olyan erőteljes átrétegződés játszódott le az egyes országokban a katolikus és a többi keresztény felekezet elfogadottságát

illetően, amelynek köszönhetően látványosan megnövekedett mind a vegyes vallású mind pedig a valláskülönbséggel kötött házasságok száma (N. B. Vegyes vallású házasságnak (mixta religio) nevezzük a Katolikus Egyházban azt az esetet, amikor két megkeresztelt köt egymással házasságot, az egyik fél katolikus, a másik pedig valamely más, a Katolikus Egyházzal nem teljes közösségben lévő egyház tagja.

Nem tévesztendő össze a valláskülönbséggel (disparitas cultus), amelynek során egy megkeresztelt és egy meg nem keresztelt köt házasságot.). Ismerve a magyarországi helyzetet külön kiemeljük, hogy a vegyes vallású házasságok esetében is kötelező az érvényességhez a kánoni forma, de előzetesen szükséges a valláskülönbség akadálya alóli felmentés, vagy a vegyes vallás tilalma esetén az en-

gedélyezés a helyi ordinárius által (kivételeket vö. 1116. kán. 2.§, 1079. kán. 2-3.§§). A nem katolikus keleti rítusú féllel kötött házasság esetében a kánoni forma csak megengedettség kritérium (34. old.).

Napjainkban égető probléma a házasságok nagy arányú érvénytelensége, holott a felek házasság előtti oktatásának éppen az a lényege, hogy érvényes házasságok szülessenek. A második tanulmányban Grocholewski professzor a házasság szentségi méltóságának a kizárásáról tárgyal (42-65. old.), amelynek önálló, a házasság lényegi tulajdonságát tagadó semmisségi címként való értelmezését éppen ő támogatta a legerőteljesebben a 70-es években (vö. pl. "Crisis doctrinae et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali" in *Periodica* 67 (1978) 283-295.). Nagyban segítheti a gyakorlati bírósági munkát a harmadik tanulmány, amely a fellebbezés lehetőségét és folyamatát elemzi a házassági semmisségi perek esetében (66-133. old.). A szövegen tisztán tükröződik az a hosszú, több évtizedes gyakorlati bírói munka, amelyet a szerző az Apostoli Szentszék bíróságainál töltött el. Különösen is plasztikusan jelentkezik ez a felek jogainak a tiszteletben tartásával kapcsolatban bemutatott érveiben (vö. 68-70. old.), ahol külön hivatkozik II. János Pál pápa *Allocuzione alla Rota Romana* kezdetű megnyilatkozására (1989. I. 26.). A házassági semmisségi perek esetében tehát a bíróság nem mulaszthatja el a perdöntő ítélet közlését annak a félnek a számára, aki lemondott a védekezésre való jogáról (68. old.).

A kötetben található két utolsó tanulmány az egyházi bírászkodás struktúrájával és sajátos előírásaival foglalkozik, részletesen bemutatva az Apostoli Signatura három szekciójának működési területét (135-159. old.); illetve az egyházi bí-

róságok hierarchikus működését (160-201). A szerző nagyon erőteljesen hangsúlyozza mind az Apostoli Szentszék, mind pedig az egyes egyházmegyei, érseki, esetleg további fokon ítélő bíróságokkal kapcsolatban a bírósági személyzet kellő felkészültségének elengedhetetlenségét (156-159., 173-176. és 201. old.), mivel ez az ami biztosíthatja az egyházban a hívők jogainak valódi védelmét és a lelkek üdvösségén valló lelkipásztori munkálkodást.

Végezetül a kötet függelékében megtaláljuk a *Pastor bonus*-nak az Apostoli Signatura-ra és a Rota Romana-ra vonatkozó cikkelyeit (202-204. old.), az Apostoli Signatura nyilatkozatát a bizonyítékok többségének fellelhetősége szerinti illetékes bíróságról (205-208. old.), és egy-egy hiteles törvényt magyarázatot a rendes és a közigazgatási bírászkodásra (209-211. old.).

A könyv szerkezete követhető, bár kimaradt a rövidítések jegyzéke. Ugyan a szerző a tudományosan bevett rövidítéseket használja, mégis szerencsésebb lett volna ezeknek a listáját külön oldalon közölni, megkönnyítve az egyházi tudományokban nem teljesen járatos olvasó helyzetét.

Összegzésül elmondhatjuk, hogy ez a rövid tanulmány gyűjtemény, amely az Erdő Péter professzor által szerkesztett *Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici* sorozat III. szekciójának (*Studia*) első kötete, alapos elméleti és gyakorlati tájékoztatást nyújt az egyházi peres eljárások, különösen a házassági perek, folyamatáról és problémáiról, így nagyban segítheti a magyar egyházi bírászkodási gyakorlatot. Továbbá hozzájárulhat egy olyan átfogó kép kialakítására az egyházi eljárásjogról, amely teljesen kiveszett Magyarországon a második világháború után.

Szuromi Sz. Anzelm O.Praem.

ERDŐ, PÉTER

Storia della scienza del diritto canonico

Una introduzione

Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999. XXI+248 pp.

A kánonjogtörténet tudományán belül három nagy területet különböztethetünk meg: a forrástörténetet, az intézménytörténetet és a tudománytörténetet. Erdő Péter professzor, aki jelenleg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora, a legutóbbi területről már 1990-ben kézikönyvet adott közre latinul (*Intruductio in historiam scientiae canonicae. Praenotanda ad Codicem*, Roma 1990.). Az eltelt évtized kutatási eredményei, illetve szövegkidásai és publikációi szükségessé tették a kötet lényeges bővítését, amely most már az oktatás nyelvének megváltozását és a szélesebb körű érdeklődést szem előtt tartva olasz nyelven látott napvilágot a Pápai Gergely Egyetem kiadásában.

Szerkezetét tekintve a könyv a kánonjogi tudománytörténet mibenlétét és helyét tisztázó bevezető után (1-9) a klasszikus kánonjogtörténeti korszakbeszámot követve tárgyalja az egyes időszakok kánonjogászainak tudományos metódusát, interpretációját és eredményeit, hét fejezetben. Először a patrisztikus kortól a gregoriánus reform végéig terjedő korszakot vázolja (11-36), majd áttér a klasszikus kánonjog idejére a *Decretum Gratiani* és a hozzákapcsolódó irodalom bemutatásával (37-82), ami az egyik legnagyobb értéke a kötetnek. Általánosságban is elmondható, hogy a szerző, nem véletlenül, különösen is hangsúlyt helyez a kánonjog „arany korának” az elemzésére, amely a legnagyobb befolyást gyakorolta mind a késő középkori, mind pedig az újkori kánonjogi gondolkodásra, gondoljunk csak *Joannes Teutonicus*, *Paucapalea*, *Stephanus Tornacensis*,

Huguccio, *Bartholomeus Brixiensis*, *Bernardus Parmensis*, *Bernardus Papiensis* vagy éppen *Peniaforti Szent Raimund* munkájára. Ide sorolható a III. fejezet is, ami a *Liber extra*-tól az 1348-ig terjedő időszakkal foglalkozik (83-107). Ezt követi a posztklasszikus (109-135) és a Trentói Zsinat periódusa (137-156), majd a francia forradalomtól a *Codex iuris canonici*-ig tartó tudománytörténeti áttekintés (157-174), végül pedig a kodifikált kánonjog kora (175-202). A kötet a kánonjogtudomány egyes területeiről és különböző korszakaiból kiválasztott forrás szemelvényeket, illetve a középkori kánonjogi irodalom idézési módját tartalmazó tizennégy appendixszel zárul (203-236).

Külön méltatást érdemel a *Decretum Gratianus*-szal (37-40), a dekretisztika (40-44, 63-78), a glossza apparátusok (44-49) és a summák kialakulásával foglalkozó szakasz (49-58), továbbá a posztklasszikus időszak joggyakorlatában használt segédkönyvek bemutatása (124-135). A szerző a legújabb szövegkritikai publikációk alapján vizsgálja a különböző auktorok által használt tárgyalási és interpretációs metódust, illetve külön kitér az egyes iskolák (bolognai, párizsi és az angol-normann) karakterisztikumaira. Ezt már csak azért is fontosnak kell tartanunk, mivel a jelenlegi *ius commune* kutatásban egyre erőteljesebb az a hagyományos német kutatási felfogástól gyökeresen eltérő szemlélet, amely az egyetemi oktatásban használt műveket folyamatosan bővülő, a változó oktatói hangsúlyokat lépésről-lépésre beépítő szöveggé tartja számon (work in progress).

Ezzel nagyon fontos szerepet kap maga az iskola is, amit egy mester tanítványi köre képez, illetve az azon belül létező vélemények elfogadása vagy éppen elutasítása egy-egy interpretációs megoldással kapcsolatban.

Erdő professzor a római jognak a kánonjogi kultúrára gyakorolt hatásával foglalkozó szakaszt (35–36) is újrafogalmazta az utóbbi évek tudományos eredményei alapján, amelynek homlokterében leginkább a római jog egyetemi oktatása, különösképpen pedig Irnerius személye és a jusztiniánuszi *Digesta* kommentálásának Bolognában történő megindulása áll, külön felhívva a figyelmet Andres Winroth, svéd professzor véleményére.

Nagyon modern és az általános kánonjogi kultúrát előmozdító a VII. fejezet, amely a kortárs kánonjogi tudományt, annak műhelyeit, publikációs és más, tudományos eszmecsere alkalmas fórumait veszi górcső alá, így az olvasó átfogó képet kaphat a kánonjogi diszciplína helyzetéről és lehetőségeiről az egész világon.

Ritka, hogy egy kézirat kapcsán elismerően lehetne szólni a benne való tájékozódást elősegítő mutatókról. Ez a kötet azonban, annak ellenére, hogy mindössze egy egyszerű betűrendes indexet tartalmaz, ebben a tekintetben is kiválóan mondható, mert e mutató (237–248)

alapján mind a szerzők, mind a témák, mind pedig a források pontosan visszakereshetők, köszönhetően többek között a jó nyomdatechnikai elkülönítésnek.

Ugyanilyen unikum a könyv elején található naprakész bibliográfia (XIII–XXI), amely a szótárak, lexikonok, kézikönyvek, forráskiadványok és folyóiratokon kívül a legfontosabb internet helyeket és microfiche-en lévő könyvtárat is tartalmaz.

Összegzésül elmondhatjuk, hogy az Erdő Péter tollából származó új kánonjogi tudománytörténet nemcsak, hogy az egyetlen modern kézikönyv erről a tudományterületről, hanem mind szerkezetében, és tartalmában, mind pedig módszerében követésre méltó, nagyon jól használható segédeszköz. Valójában az egész műből sugárzik az az oktatói és kutatói gyakorlat amelyet a szerző az elmúlt évtizedekben a különböző (elsősorban olasz és magyar) egyetemeken szerzett, és amelynek eredményeként teljesen otthonosan mozog a kánonjog minden egyes korszakának tudományos légkörében. Remélhető, hogy az új évezredre megjelent kötet még hosszú évtizedekig alapműként fog szolgálni mindazok számára, akik a kánonjoggal vagy általában a jogi kultúrával szeretnének foglalkozni.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

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 Begündung 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

Studia Theologica Budapestinensis

At the beginning of the 20th century, the study of theology in Hungary was in a state of decline. The church was losing its influence, and the state was becoming more secular. Theological studies were being neglected, and the church was becoming more and more isolated. The situation was desperate, and it was clear that something had to be done to revive the study of theology in Hungary.

The first step was to reorganize the theological faculties. In 1900, the Faculty of Theology at the University of Budapest was reorganized. It was given a new structure, and its curriculum was revised. The faculty was now able to offer a more comprehensive and up-to-date theological education. This was a crucial step in the revival of theological studies in Hungary.

The second step was to attract students. The faculty had to make itself appealing to a new generation of students. This was done by offering a more practical and relevant curriculum. The faculty also began to offer courses in modern languages and sciences, which were more attractive to students. This helped to increase the number of students and to improve the quality of the education.

The third step was to improve the faculty. The faculty had to be made up of the best theologians and scholars. This was done by recruiting new faculty members and by promoting existing ones. The faculty was now able to offer a high-quality theological education, and it was becoming more and more respected.

The fourth step was to improve the church. The church had to be made more active and more involved in society. This was done by encouraging the clergy to engage in social work and by promoting the church's role in education and culture. The church was now able to play a more active role in Hungarian society, and it was becoming more and more influential.

The fifth step was to improve the state. The state had to be made more just and more democratic. This was done by promoting the rule of law and by encouraging the participation of citizens in government. The state was now able to provide a better environment for the church and for theological studies, and it was becoming more and more respected.

The sixth step was to improve the world. The world had to be made more peaceful and more just. This was done by promoting the values of peace and justice and by encouraging the cooperation of nations. The world was now able to provide a better environment for the church and for theological studies, and it was becoming more and more respected.

A JEL Könyvkiadó ajánlata

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

<i>E. J. Korherr: A valláspedagógia fejlődéslelektani alapjai</i>	(3 int.)	950 Ft
<i>Bolberitz Pál: A metafizika alapjai</i>	(3 int.)	890 Ft
<i>Kuminetz Géza: A jogrend filozófiai megalapozása</i>		
Horváth Sándor O.P. műveiben	(2 int.)	680 Ft
<i>Az egyházatyák beszédei - Húsvét (Óker. Öröks. II.)</i>	(3 int.)	930 Ft
<i>Az egyházatyák beszédei</i>		
Apostolok vértanúk ünnepeire (Óker. Öröks. IV.)	(3 int.)	840 Ft
<i>A III-IV. század szentjei (Ókeresztény Örökségünk V.)</i>	(3 int.)	950 Ft
<i>Latin-magyar zsoltároskönyv</i>	(3 int.)	850 Ft
<i>Szentek közös zsolozsmái</i>	(2 int.)	460 Ft
<i>Kuminetz Géza: Az egyházi vagyonjog alapjai</i>	(2 int.)	700 Ft
<i>Birher Nándor: Az ember filozófiája</i>	(3 int.)	790 Ft
<i>Tarr György: Világi jogi ismeretek</i>	(3 int.)	970 Ft
<i>Botos Gábor: A büntető jog alapismeretei</i>	(3 int.)	950 Ft
<i>Bolberitz Pál: Bevezetés a logikába</i>	(2 int.)	540 Ft
<i>E. J. Korherr: Hogyan tanítsunk imádkozni</i>		
Hogyan tanuljunk imádkozni?	(2 int.)	640 Ft
<i>Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma (I.)</i>	(4 int.)	1650 Ft
<i>Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma (II.)</i>	(5 int.)	1600 Ft
<i>Vanyó László: Az ókeresztény művészet szimbólumai</i>	(5 int.)	1800 Ft
<i>Rózsa Huba: Kezdetkor teremtette Isten</i>	(2 int.)	830 Ft
<i>Kocsis Imre: A hegyi beszéd</i>	(2 int.)	830 Ft
<i>Molnárfi Tibor: A Korona</i>	(2 int.)	590 Ft
<i>Csanád Béla: Neveléstan</i>	(1 int.)	400 Ft
<i>Csanád Béla: Keresztény valláspedagógia</i>	(1 int.)	540 Ft
<i>Csanád Béla: Vasárnapról vasárnapra „B” év</i>	(2 int.)	590 Ft
<i>Gyurkovics M.-Eisenbarth K.: Isten gyermekei vagyunk</i>	(1 int.)	420 Ft
<i>H. Schlier: Jézus Krisztus feltámadása</i>	(1 int.)	440 Ft
<i>Garrigou-Lagrange: A megkezdett örökélet</i>	(1 int.)	300 Ft
<i>P. Ranwez: A kisgyermek vallási nevelése</i>	(2 int.)	480 Ft
<i>A. Luciani: A hitoktatás művészete</i>	(2 int.)	480 Ft
<i>K. Tillman: Hogyan beszéljünk ma Istenről a családban?</i>	(1 int.)	400 Ft
<i>Szántó Konrád: Egyháztörténelem</i>	(2 int.)	830 Ft

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

Postai megrendelést is teljesítünk!

A JEL Könyvkiadó címe: 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 előfizetésekkel kapcsolatos leveleket kérjük
a JEL Könyvkiadó címére küldeni:

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